



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## El Poema de Parménides: un ensayo de interpretación

Luis Bredlow Wenda

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

**UNIVERSITAT DE BARCELONA**

Departament d'Història de la Filosofia,  
Estètica i Filosofia de la Cultura

Facultat de Filosofia

**Programa de doctorat:** Construccions del subjecte (Bienni 1995-1997).

Per optar al títol de doctor en Filosofia.

**EL POEMA DE PARMÉNIDES.  
UN ENSAYO DE INTERPRETACIÓN.**

por

Luis Bredlow Wenda

**Director:** Dr. Antonio Alegre Gorri

Barcelona, diciembre de 2000

## II. Camino a la verdad (B 8,1-49).

14. Una vez eliminadas las dos vías alternativas, sólo queda hablar de la vía del ES, que verdad acompaña, y la cual se halla jalonada de diversas señales o predicados verdaderos acerca del Ser (B 8,1-4):

μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
λείπεται, ὡς ἔστιν ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
\*οὔλον μουννογενές\* τε καὶ ἀτρεμές \*ἠδ' ἀτέλεστον.

1 μοῦνος Simpl. Phys. 78 DE, 145 DE Diels et al.: *μόνος* 78 F, 142 DEF, 145 F Sext. Adv. math. VII 111 Karsten D-K edd. pl. μῦθος Simpl. codd. edd.: *θυμὸς* Sextus 4 οὔλον μουννογενές Simpl. Phys. 30, 78, 120, 145 De cae. 557 Clem. Strom. V 112 Philop. Phys. 65 Theodoret. Gr. aff. cur. IV 7: sic Karsten Mullach Diels Tarán Hölscher Heitsch Barnes Kirk-Raven-Schofield Cordero Coxon O'Brien Conche et al.: *μοῦνον μουννογενές* Ps.Plut. Strom. 5 Theod. II 108: *ἔστι γὰρ οὔλομελές* Plut. Adv. Col. 13, 1114c (*οὔλομελές* tantum laudat Proclus In Plat. Parm. 1152): sic (nisi quod *ἔστι* scribentes) Burnet D-K Kirk-Raven Untersteiner Bormann Reale et al.: *οὔλον μουννομελές* Wilson: *οὔλον ὁμοιογενές* García Calvo: *μοῦνον τ' οὔλομελές* Barnes O'Brien (*μοῦνόν <τ>*)... iam Westman): *μοῦνον γ' οὔλομελές* Schmitz ἠδ' ἀτέλεστον Simpl. Phys. 30 E, 78 D, 145 DEF (cet. ἢ δ', ἢ, ἠδ', ἢ δι'): sic Karsten Mullach Diels D-K Untersteiner Bormann Heitsch Conche et al.: *ἠδ' ἀγένητον* 120, De cae. 557 Plut. Ps.Plut. Clem. Eus. Theod. Procl. Philop.: *οὐδ' ἀτέλεστον* Brandis Kranz 1916 Hölscher: *ἠδὲ τελεστόν* Covotti Göbel Tarán Stokes García Calvo Cordero: *ἠδ' ἀτάλαντον* Preller Reilly Barnes Schofield: *ἠδὲ τέλειον* Owen Mourelatos Kirk-Raven-Schofield: *οὐδ' ἀτέλεστον* Deichgräber: *ἠδ' ἀτενές τ' ὄν* Schmitz.

En el v. 1, los editores suelen preferir *μόνος*, sin más motivo que el empeño de hacer encajar este medio verso con el de B 7,6 (a lo cual, sin embargo, no hay necesidad alguna que nos obligue), y pese a que *μοῦνος* es la sola forma atestiguada en la poesía épica<sup>1</sup>. Será mejor, por tanto, leer *μοῦνος* y suponer una breve laguna entre los dos fragmentos, probablemente no mucho más larga que los dos hemistiquios que faltan, y en los que tal vez se volviera a enunciar la disyuntiva fundamental (*ἔλεγχος* B 7,5, que hemos de suponer será lo mismo que la *κρίσις* de B 8,15) entre los dos caminos, *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν* (cf. B 8,16)<sup>2</sup>, que por lo demás ofrecería un primer hemistiquio métricamente aceptable para B 8,1.

Dos problemas textuales mucho más graves presenta el v. 4. Para el inicio del verso, Kranz, en los *Vorsokratiker*, y otros prefieren la variante que da Plutarco en su escrito *Contra Colotes*,

<sup>1</sup>Con la única excepción de Il. XI, 470 *μονῶθεις* (cf. Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 194), aunque cabe recordar que este verso y el siguiente fueron juzgados espurios por algunos editores de Homero, como Leaf y Schwartz.

Algunos argumentos de peso contra los habituales intentos de juntar B 7 con B 8 presenta Sider, *Hermes* 1985, pp. 365s.: "But since strong punctuation is common in Parmenides at the midline caesura, the mere fact that B 8 fits with B 7 means little; and even less when this fit calls for an unhomeric form".

<sup>2</sup>Como sugiere García Calvo en el aparato crítico de su edición (*Lect. pres.*, p. 197).

13: *ἔστι γὰρ οὐλομελές*, que es a todas luces cita inexacta o paráfrasis libre, puesto que *ἔστι γὰρ* pertenece al texto de Plutarco y no a la cita de Parménides<sup>3</sup>; además, en la exposición que sigue, la indivisibilidad del Ser (vv. 22-25), a la que debería referirse el epíteto *οὐλομελές*, se deduce de la demostración previa de que el Ser es ingénito e imperecedero (vv. 5-21) y no al revés<sup>4</sup>. Por otra parte, la variante mejor atestiguada por los MSS (en la que concuerdan unánimemente todos los códices de Simplicio, quien cita este verso nada menos que cinco veces, además de Clemente, Juan Filópono y Teodoreto), *οὐλον μουνογενές*, “entero y unigénito”, parece muy difícil de conciliar con la naturaleza ingénita del Ser que se acaba de afirmar en el verso precedente<sup>5</sup>, por mucho que se pretenda entender *μουνογενές* en algún otro sentido más neutro e inofensivo como ‘único’ o ‘de una sola especie’<sup>6</sup>; pues como ha demostrado J.R. Wilson, semejante interpretación no tiene mucha plausibilidad lingüística a su favor<sup>7</sup>, ni tampoco encuentra mucho mayor apoyo en el supuesto paralelo del *Timeo* platónico, donde se afirma que el cielo (*οὐρανός*) es *μονογενής*, término al que los traductores han atribuido a veces el significado -no documentado en otra parte- de ‘único en su género’ o ‘en su especie’<sup>8</sup>, sólo para evitar el supuesto pleonasma que resultaría de *μονογενής...γεγονώς* como “nacido unigénito” o cosa parecida (lo cual, sin embargo, al oído del hablante griego no debió de sonarle mucho más extraño que aquel otro pasaje platónico del *Critias*, donde se dice que el terrígena Evenor y su esposa Leucipa *μονογενῆ θυγατέρα ἐγεννησάσθην*, “habían engendrado a una hija unigénita”<sup>9</sup>). Por lo demás, en el texto del *Timeo* se está hablando justamente de la génesis del mundo, por mucho que ésta

<sup>3</sup>Como observó Rolf Westman, “Plutarch gegen Kolotes”, *Acta Philosophica Fennica* 7 (1955), pp. 236-239, a lo cual se adhieren Einarson y De Lacy, en su edición de *Plutarch's Moralia*, vol. XIV, Cambridge / Londres, 1967, nota ad loc. (p. 232 n. 1); Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 154; Hershbell, *Gr. Rom. Byz. Stud.* 1972, p. 200; Barnes, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1979, p. 8, y *Pres.*, p. 218 n. 9; Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 4 y n. 1, y 195, y Conche, p. 132.

<sup>4</sup>Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 102; Tarán, pp. 89s.; Tugwell, *Class. Quart.* 1964, p. 38 n. 1; Hölscher, *Wesen*, p. 90; Wilson, *Class. Quart.* 1970, p. 33. Queda, desde luego, la posibilidad de sacrificar las palabras introductorias *ἔστι γὰρ*, salvando, sin embargo, el epíteto plutárquico *οὐλομελές*, como proponen, tras el propio Westman, loc. cit., Barnes, Schmitz, y, con más pormenorizadas razones, O'Brien, “Problèmes d' établissement du texte”, pp. 319-333.

<sup>5</sup>Como con razón han observado Burnet, *Early Gr. Ph.*, p. 174 n. 4; Kranz, en *Vors.*, p. 235, n. ad loc., y Untersteiner, *Parm.*, p. XXVIII (quienes se apoyan en esa incongruencia del texto simpliciano para preferir, con menos razón, la dudosa variante de Plutarco); pero también Diels, *Lehrg.*, p. 74, veía en esa formulación “una contradicción latente. El Ser eterno no puede ser génito (*geboren*) y, por tanto, tampoco puede ser ‘unigénito’ (*eingeboren*)”, aunque se tranquilizaba con la explicación de que “la palabra, que era bastante corriente, por lo visto estaba ya desgastada por entonces”. En el mismo sentido sostenía Hoffmann, *D. Sprache u. d. arch. Logik*, p. 9 n. 1, que la expresión es contradictoria “sólo en cuanto a la etimología, pero no en cuanto al sentido”.

<sup>6</sup>Así, entre otros, Patin, pp. 537s.; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 81 n. 15; Tarán, p. 92; Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, p. 26; Bormann, p. 141; Mourelatos, *Route*, pp. 113s.; Barnes, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1979, pp. 8s. (quien prefiere derivar el vocablo “from *γένος* rather than from *γίγνεσθαι*” y traduce, ib. p. 17, “belonging to only one kind”); Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 195; Conche, p. 132, y Thanassas, p. 103 n. 1. También el diccionario de Liddell, Scott y Jones, s.v. *μονογενής*, entiende “the only member of a kin or kind; hence, generally, only, single”, y, en el caso de nuestro verso de Parménides B 8,4, “únique”.

<sup>7</sup>Wilson, *Class. Quart.* 1970, p. 33, demuestra que en la vasta mayoría de los casos el sufijo *-γενής* implica la noción de ‘engendrado’ (*begotten*), añadiendo que “before Plato, only in *συγγενής*, *ὁμογενής*, and *ἀγενής* (in the sense of ‘ignoble’) can the *-γενής* suffix have the meaning ‘kin’ = *γένος*” (a los que habría que añadir tal vez *θηλυγενής*, ‘de sexo femenino’, en Esquilo, *Supl.* 28, recordado por Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 195), si bien aun en esos casos deben tenerse presentes las acepciones ‘congénito’, ‘innato’, ‘connatural’ (*inborn*) para *συγγενής* y ‘nonato’ (*unborn*) para *ἀγενής*, “which shows that even in this words the sense ‘begotten’ is operative in the suffix” (ib., p. 33 n. 2).

<sup>8</sup>Platón, *Tim.* 31b. Rivaud traduce “seul de son espèce”, y Robin, “seul en son genre” (cit. por Conche, p. 132).

Más fiel al texto es la traducción de Susemihl, “als ein einzig gebornes entstanden”.

<sup>9</sup>Platón, *Crit.* 113d; cf. Wilson, ib. p. 33.

tenga un sentido meramente metafórico; de manera que no hay el menor asomo de contradicción en afirmar -como, de hecho, en la misma frase se afirma- que el cielo, habiendo nacido o sido engendrado, es también unigénito: si ambos términos son metafóricos, por lo menos resulta de ellos una metáfora coherente, “nacido unigénito”, al contrario de lo que sucedería con el “ingénito-unigénito” del verso de Parménides<sup>10</sup>.

En cuanto a las otras propuestas y conjeturas, la de García Calvo<sup>11</sup> οὔλον ὁμοιογενές, “todo en entero igual”, aunque apoyada en argumentos paleográficos bastante plausibles, parece que se expone a las mismas dificultades que μονογενές; por el contrario, μοῦνον τ’ (γ’) οὐλομελές, de Barnes y Schmitz<sup>12</sup>, no del todo inaceptable en cuanto al sentido, tiene el inconveniente de apoyarse justamente en las variantes manuscritas menos acreditadas, el οὐλομελές de Plutarco y Proclo y μοῦνον del Seudo-Plutarco y de Teodoreto. Wilson, a su vez, propone leer οὔλον μονομελές (“single-limbed”, cf. Empédocles B 58), a partir de lo cual se explicaría la confluencia de μονο- con el οὔλον precedente, que daría el οὐλομελές de Plutarco; corrupción paralela, aunque en sentido inverso, a la sustitución de οὔλον por μοῦνον en el Seudo-Plutarco y Teodoreto, mientras que la variante μονογενές, que aparece por primera vez en Clemente, resultaría fácilmente de la introducción del familiar epíteto cristiano ‘unigénito’ en lugar del raro y arcaico μονομελές<sup>13</sup>. Por plausibles que sean los argumentos de Wilson, cabe dudar, sin embargo, de que el extraño μονομελές, ‘unimembre’, de Empédocles B 58 -dicho de los miembros sueltos que, en la primera fase de la zoogonía, erraban solos sobre la tierra- sea epíteto muy adecuado para el Ser de Parménides<sup>14</sup>: más probable me parece μονομερές, ‘de una pieza’, que podría vindicar para sí una verosimilitud paleográfica próxima a la del μονομελές de Wilson (aunque seguramente no era término tan arcaico ni tan raro), y sobre todo ofrece un sentido más congruente con el texto del poema, en cuanto οὔλον μονομερές, “entero y de una pieza”, puede considerarse sin mucha dificultad equivalente de οὐ διαιρετόν, “no divisible”, del v. 22 y de ξυνεχὲς πᾶν, “todo continuo”, del v. 25, eso es, de la segunda señal de la vía (vv. 22-25), del mismo modo que el epíteto siguiente, ἀτρεμές, “sin temblor”, corresponde a la tercera, ἀκίνητον (vv. 26ss.).

Queda, en fin, al final del mismo verso 4, el problemático ἢδ’ ἀτέλεστον, “e inacabado” (la variante ἢδ’ ἀγένητον es obviamente errónea, ya que sería repetición ociosa del epíteto que se acaba de mencionar en el v. 3), al que los intérpretes, desde el mismo Simplicio<sup>15</sup> en adelante, se han esforzado en vano por hallarle algún sentido conciliable con los razonamientos de la

<sup>10</sup>Wilson, loc. cit., escribe: “In *Timaeus*, Plato is talking of the world of γένεσις, so that however we interpret μονογενής, the suffix -γενής does not contradict the underlying thought. But at 8.4 Parmenides is talking about a reality which is specifically ἀγένητον (8.3) so that, however we interpret μονογενής, the suffix -γενής must clash with his basic argument”; a lo que responde, en defensa de μονογενές, Conche, p. 132: “Mais n’oublions pas que la genèse, dans le *Timée*, a un caractère métaphorique, puisque le cosmos est, en réalité, éternel. L’objection ne semble donc pas décisive”. Podemos estar de acuerdo con el carácter metafórico de la génesis platónica del mundo -tal fue al menos, según recuerda Conche, ib. n. 2, la interpretación de la Academia antigua-, pero entonces es metafórico también μονογενής, junto a toda la génesis y en buena armonía con toda la imaginaria del relato cosmogónico: no vale otro tanto, obviamente, para el verso de Parménides, de modo que la objeción de Wilson sigue en pie.

<sup>11</sup>Lect. pres., p. 197.

<sup>12</sup>Barnes, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1979, p. 8; Schmitz, *Urspr.*, p. 57.

<sup>13</sup>Wilson, ib., p. 34.

<sup>14</sup>Véanse, por ejemplo, las reservas que al respecto expresa O’Brien, “Problèmes d’établissement du texte”, p. 322 n. 27.

<sup>15</sup>Simplicio, *In Phys.* 29,16.

diosa, como ‘sin fin (en el tiempo)’<sup>16</sup> -lo cual, además de atribuir a ἀτέλεστον un sentido del todo inaudito<sup>17</sup>, lo convertiría en mera repetición de ἀνώλεθρον del v. 3- o, más ingeniosamente, ‘inacabable (porque ya está acabado)’<sup>18</sup>, más inverosímil todavía: pues pese a tales violencias interpretativas, ἀτέλεστον significa habitualmente ‘incompleto’, ‘inacabado’, ‘ineficaz’, ‘vano’ o ‘sin resultado’, con todas las connotaciones pertinentes de imperfección y fracaso<sup>19</sup>; todo lo contrario, en suma, de lo que se dice acerca del Ser en el texto mismo del poema, a saber, que es perfecto y acabado en todos los sentidos (τετελεσμένον πάντοθεν, B 8,42-43) y que no es de ley que quede inacabado o sin cumplir (ἀτελεύτητον, B 8,32) porque de nada carece (B 8,33); de manera que el sentido mismo del texto nos obliga a la corrección<sup>20</sup>, sea leyendo ἡδὲ τέλειον (Owen) o ἡδὲ τελεστόν (Covotti), que parece más probable por más próximo a la letra de los manuscritos (la corrupción en ἡδ’ ἀτέλεστον se explica fácilmente por intromisión en la memoria del copista del conocido verso de Homero, *Il.* IV, 26). Resulta, pues, como lección menos inverosímil, a mi entender, de B 8,4: οὐλον μουννομερές τε καὶ ἀτρεμές ἡδὲ τελεστόν, “todo-entero de una pieza y sin temblor y perfecto”.

15. Los versos B 8,3-4 ofrecen, como generalmente se admite, una enumeración sucinta de las señales o predicados del Ser que a continuación se exponen y se demuestran uno por uno y de manera pormenorizada. No hay, sin embargo, unanimidad ni siquiera aproximada entre los estudiosos acerca de cómo se reparten exactamente las señales anunciadas en los vv. 3-4 entre los diversos pasos del razonamiento, excepto que los vv. 6b-21 contienen la demostración de la primera señal, “ingénito e imperecedero”, en lo cual todos parecen estar de acuerdo (aunque con discrepancias acerca de si los vv. 5-6a constituyen, como sostiene, por ejemplo, Heitsch, el inicio del primer razonamiento o más bien la conclusión del programa o índice de materias de los vv. 3-4, como creen Coxon, Deichgräber, Manchester y otros). Para mayor facilidad de exposición, adelanto aquí la ordenación que me parece la más probable<sup>21</sup>:

<sup>16</sup>Así traducen, entre otros, Kranz en *Vors.*, p. 235, “ohne Ziel”, explicando (n. ad loc.) “d.h. ohne Ziel in der Zeit”; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 81, “sin final (en el tiempo)”; Falus, *Acta Ant.* 1960, p. 276; Montero Moliner, pp. 8 (“sin fin”) y 128 n. 4; Bormann, p. 141, y últimamente Conche, p. 127, “sans terme” (cf. ib. p. 133).

<sup>17</sup>Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 196, observa acertadamente: “This gives an unparalleled and improbable sense to the word, which elsewhere means ‘imperfect’, ‘uninitiated’ or ‘untaxed’”.

<sup>18</sup>Así textualmente Riezler, p. 55 (“nicht erst vollendbar”, weil schon zu Ende gebracht”); en sentido análogo, Gigon, *Orig.*, p. 293, y Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 165, quien entiende “sin realización de ninguna finalidad o intención” (“ohne Verwirklichung eines Zieles oder einer Absicht”).

<sup>19</sup>Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 102, recuerda que ἀτέλεστον en Homero “connotes failure or unfulfilment”; cf. Coxon, cit. en la n. 17.

<sup>20</sup>Manchester, *Monist* 1979, pp. 83s., intenta salvar ἀτέλεστον mediante un cambio de puntuación, leyendo ἡδ’ ἀτέλεστον / οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται κτλ., “and incomplete (it) / 5 not sometimes was and is not going to be since now (it) is altogether total”: propuesta sin duda ingeniosa y elegante, que recuerda los equívocos dialécticos de la célebre *Disputa de Homero y Hesíodo*, obra probablemente del sofista Alcídama (véase M. Narcy, art. “Alcidamas d’ Élée”, en el *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Éd. du CNRS, París, 1989, pp. 105-109, y bibliografía cit. ib.), en cuyos dísticos el segundo verso viene a resolver cada vez la aparente paradoja del primero; pero he de confesar que no alcanzo a imaginarme a la diosa de Parménides entreteniéndose con tales juegos de sofistas.

<sup>21</sup>Otras propuestas de ordenación, muy diversas entre sí, ofrecen Kranz, *Sitzungsber. Kgl. Preuss. Ak.* 1916, pp. 1175s.; Coxon, *Class. Quart.* 1934, pp. 137-139; Deichgräber, *Auff.*, p. 677 n.; Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 102 (cf. pp. 97-99); Montero Moliner, p. 110; Tugwell, *Class. Quart.* 1964, pp. 36-41; Tarán, p. 191; Wiesner, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1970, pp. 3s. y 25 n. 66; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 166; Barnes, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1979, p. 20 (cf. *Pres.*, p. 218); Manchester, *Monist* 1979, pp. 84-86; Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 119s.; Austin, p. 52; Thanassas, p. 104; Rapp, p. 130, y Curd, *Legacy*, pp. 75s.

1. Ingénito e impercedero (vv. 5-21).
2. Homogéneo, continuo e indivisible (= οὔλον μονομερές) (vv. 22-25).
3. Inmutable o sin proceso (ἀκίνητον = ἀτρεμές) (vv. 26-31).
4. Perfecto y acabado (οὐκ ἀτελεύτητον = τελεστόν) (vv. 32-33).

La principal novedad de esta ordenación reside, como se ve, en que hace acabar con el verso 33 la demostración de las señales anunciadas en B 8,3-4, en lugar de prolongarla, como se suele, hasta el v. 49 (donde concluye la vía de la Verdad), lo que traía consigo la dificultad de explicar el propósito de los vv. 34-41, que sólo a fuerza de arbitrariedad se dejan adjudicar a alguna de las señales, por lo cual los intérpretes suelen ver en esos versos una especie de paréntesis, digresión o interrupción inexplicable de la enumeración de los *sémata*<sup>22</sup>; y una dificultad análoga, aunque menor, se presentaba para los vv. 42-49, en los cuales se había de ver, en consecuencia, la reanudación de la serie de las señales, siendo dudoso, sin embargo, de cuál de ellas se trataba<sup>23</sup>.

Para remedio de esas perplejidades, se ofrecen dos consideraciones. La primera, que no hacía falta tanto: como οὐκ ἀτελεύτητον del v. 32 puede considerarse equivalente de τελεστόν o τέλειον del v. 4, es decir, de la cuarta y última señal, parece razonable ver en los dos versos 32 y 33 la demostración -breve pero suficiente- de ese predicado, con la que concluye, por tanto, la serie de las señales. Y la segunda, bastante sencilla y de sentido común, es que a la Vía de la Verdad, como a toda vía que se precie, le conviene, además de estar bien señalizada, conducir a alguna parte (pues de lo contrario sería ἀτελεύτητος, lo que no puede ser), aunque sea al mismo punto de donde se había partido, como es natural cuando se trata de la vía de la verdad bienredonda (recuérdese el orden cíclico de la exposición anunciado en B 5); de modo que no parece aberrante suponer que, tras la descripción del camino a recorrer, se nos describirá también lo que encontraremos una vez hayamos llegado a la meta (o bien, si preferimos entender los *σήματα*, en sentido algo menos fiel a la imagen del camino, mas no por ello menos oportuno, como “señas” que permiten reconocer algo o a alguien, podemos esperar igualmente, y con no menores títulos de legitimidad, que con la ayuda de tales señas nos sea dado identificar sin equívoco al sujeto que se trataba de reconocer).

<sup>22</sup>Diels, *Lehrg.*, p. 87, consideraba los versos B 8,34-41 una digresión (“Abschweifung”); así también Coxon, *Class. Quart.* 1934, p. 137; Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 110, los define como “une espèce de parenthèse” o una “digression sur la nature de la connaissance” (p. 113), y Mansfeld, *Off.*, p. 101, como un “Excurs über das Denken”; algo, en todo caso, que, por algún motivo difícil de explicar, interrumpe la serie de las señales del Ser (“die Zeichen des Seins... unterbrechend”, anota Riezler, p. 65). Verdenius, *Comm.*, p. 41, observa: “One might wonder at the sudden appearance... of the relation between knowing and being”; mientras que Hölscher, *Wesen d.S.*, p. 97, constata: “Parece poco claro cuál es el progreso del pensamiento tras la deducción precedente de lo que es; la coherencia parece rota, sobre todo teniendo en cuenta que Parménides prosigue luego la descripción de lo-que-es”, y Barnes, *Pres.*, p. 218, al comentar esos versos, confiesa: “No sé relacionarlos con ninguna parte de la presentación”; los interpreta “como una especie del resumen del camino de la verdad” y se decanta por colocarlos en un sitio que juzga más adecuado, después del v. 49: reordenación que propugnan también Montero Moliner, pp. 111s. -aunque dudando entre este lugar y el hueco entre B 6 y 7- y últimamente, de modo más decidido, Thanassas, pp. 104 n. 2 y 280. Resumen o balance provisional son esos versos también para Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 102 (“interim conclusions”) y Tugwell, *Class. Quart.* 1964, p. 39. Por otra parte, tampoco han faltado intentos temerarios de descubrir en el pasaje la prueba de alguna de las señales, sea del dudoso *μουννογενές* del v. 4 -así Wiesner, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1970, pp. 3s. y 25 n. 66, y Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 166-, sea del igualmente dudoso *ἀτέλεστον* (Deichgräber, *Auff.*, p. 677 n.).

<sup>23</sup>Owen, Tugwell, Heitsch, Barnes, Austin y Thanassas ven en los vv. 42-49 la demostración del predicado ‘perfecto’ (*τέλειον* o *τελεστόν*); Deichgräber, la de *οὔλομελές*; Coxon, del “nunca fue ni será” del v. 5, y Manchester la del “uno continuo” del v. 6.

En otras palabras, la diosa, tras haber deducido limpiamente las implicaciones de la fórmula “ES” (“ES lo que es, y no puede no serlo”), pasa a extraer del conjunto de esos resultados dos conclusiones relativas al conocimiento del mundo real o de lo-que-hay:

- la primera, negativa, que las cosas de la realidad ordinaria o convencional, perecederas y mudadizas todas ellas, no pueden ser lo que son más que de nombre, ni pueden ser, por tanto, objeto de conocimiento cierto, puesto que carecen de las señas o propiedades de atemporalidad, inmutabilidad y perfección implicadas por la noción de ‘Ser’ (vv. 34-41);

- y en segundo lugar, la descripción positiva del Ser verdadero, en su doble aspecto lógico y físico, como sustancia homogénea y perfecta, siempre y por doquier idéntica a sí misma (vv. 42-49).

A modo de resultado final y definitivo de la búsqueda de la verdad se concluye, pues, que la naturaleza verdadera de las cosas -diríamos- no admite otro predicado sino que ES (del cual todos los demás eran meras implicaciones o aproximaciones parciales). La Vía de la Verdad nos reconduce así una vez más al punto de partida, al *ὡς (ὅπως) ἔστιν* de B 2,3 y B 8,2; sólo que la misma fórmula “ES”, que en B 2,3 era todavía hipótesis a demostrar y en B 8,2 había pasado a ser verdad necesaria y principio irrefutable de la lógica verdadera, ahora, al final del trayecto, resulta ser la única fórmula universal posible que describe con exactitud la naturaleza verdadera del mundo físico.

### 1. *Ingénito e imperecedero* (vv. 5-21).

16. Tal como había prometido, la diosa empieza por enunciar la primera señal, “ingénito e imperecedero”, que se va a demostrar a continuación, aunque precisándola, de manera un tanto sorprendente, con las palabras (B 8,5-6a):

*οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἐν συνεχές,*

“Nunca fue ni será, puesto que es ahora todo a la vez, uno-continuo”; lo cual, desde luego, se aparta -de modo un tanto desconcertante a primera vista- de otras fórmulas más habituales para proclamar la eternidad de algo, como la de Heraclito: *ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον*, “sino que fue siempre y es y será, fuego siempre-viviente”<sup>24</sup>, o la de Meliso: *ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται*, “Es y siempre fue y siempre será”<sup>25</sup>, que a su manera retoman, por cierto, la tradicional expresión de los poetas para describir lo que es objeto del saber profético y divino, *τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα*, “las cosas que son, las que serán y las que fueron antes”<sup>26</sup>; sólo que, al intentar unir mediante el índice ‘siempre’ las tres predicaciones ‘fue’, ‘es’ y ‘será’, hasta el punto de casi fundirlas en una sola, para hacerlas recaer sobre un mismo sujeto, tienden a hacerla coincidir con aquella otra fórmula épica de los *θεοὶ αἰὲν ἐόντες*, “los dioses siempre vivientes” o “que siempre son”.

Mas por otro lado, y por mucho que tales formulaciones u otras semejantes parezcan recomendarse, a primera vista, por menos escandalosas y chocantes para el sentido común, en seguida se percibe, sin embargo, la incompatibilidad del índice totalizador ‘siempre’ con las formas verbales ‘fue’ y ‘será’ (tanto si se lee la frase de Meliso, con Diels-Kranz y otros,

<sup>24</sup>Heraclito, 22 B 30.

<sup>25</sup>Meliso, 30 B 2.

<sup>26</sup>Por ejemplo, *Il.* I, 70; Hesíodo, *Teog.* 38.

“siempre fue y siempre será”, admitiendo un desdoblamiento paradójico de ‘siempre’ en dos ‘siempres’ parciales y separados, como si se prefiriere omitir, siguiendo otra variante de la cita<sup>27</sup>, el segundo *ἀεί* y leer “siempre fue y será”, de modo que ‘siempre’ vendría a recaer sobre una no menos inconcebible suma o fusión de lo pasado con lo por venir<sup>28</sup>: paradojas que bien pudieron pasar desapercibidas a la lógica más desmañada de Meliso, y que aun pudo atreverse a proclamar en voz alta la razón de Heraclito en su intento de una lógica de la contradicción declarada, pero que habían de ser de todo punto inadmisibles en la lógica de la diosa, que se fundaba justamente sobre la exclusión de raíz de la posibilidad misma de la contradicción), de modo que ‘siempre’ parece que en rigor no puede predicarse sino en presente: un presente, desde luego, que ya por eso mismo no es un ‘tiempo presente’ sino la negación del tiempo mismo.

Así lo reconoce Platón, en un pasaje que parece directamente inspirado en las palabras de la diosa, recordando que acerca de la sustancia eterna (*ἀίδιος οὐσία*) “decimos ciertamente que fue, es y será, cuando solamente el ‘es’ le conviene según la razón verdadera, mientras que el ‘fue’ y el ‘será’ deben propiamente decirse acerca del devenir que progresa en el tiempo”<sup>29</sup>, lo mismo que San Agustín de Hipona cuando habla de la sabiduría divina “per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. Quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum” (“...por la cual se hacen todas estas cosas, las que fueron y las que serán, y ella misma no se hace [no nace o no deviene] sino que es así como era y así será siempre. Y aun más, antes bien haber sido y estar por ser no hay en ella sino sólo ser, ya que es eterna; pues el haber sido y el estar por ser no es eterno”)<sup>30</sup>.

Muy bien atina a discernir este razonamiento teológico que la eternidad verdadera no puede concebirse como suma total del tiempo sino a condición de que, a fin de que la suma pueda siquiera producirse, quede anulado el tiempo mismo en cuanto tiempo (es decir, en cuanto sucesión) para presentarse ante la mirada del Omnisciente ‘todo a la vez’ o simultáneamente. Esa necesidad de anulación del tiempo se manifiesta con particular claridad en la definición de la eternidad que propone Boecio, de inequívocas resonancias parmenídeas: “Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio” (“La eternidad es, pues, la posesión, toda a la vez y perfecta, de una vida interminable”)<sup>31</sup>, donde *tota simul* parece traducción casi literal del *ὁμοῦ πάν* del verso de Parménides<sup>32</sup>, y en el razonamiento que la justifica: “Quod igitur temporis patitur condicionem, licet illud, sicuti de mundo censuit Aristoteles, nec coeperit umquam esse nec desinat vitaeque eius cum temporis infinitate tendatur, nondum tamen tale est, ut aeternum esse iure credatur. Non enim totum simul infinitae licet vitae spatium comprehendit atque complectitur, sed futura nondum, transacta iam non habet” (“Por tanto, lo que padece la condición del tiempo, eso puede ciertamente, tal como del mundo lo creía Aristóteles, que ni haya jamás comenzado a ser ni jamás acabe, y que su vida se extienda a lo largo de la infinitud del tiempo; mas no por ello será tal que en derecho pueda creérsele eterno. Pues no puede aprehender ni abarcar todo el espacio de una vida infinita a la vez, sino que lo por venir aún no lo posee, ni posee ya lo pasado”)<sup>33</sup>, a diferencia del Ser verdaderamente eterno que “necesse est... infinitatem mobilis temporis habere praesentem”

<sup>27</sup>Simplicio, *In Phys.* 29,23.

<sup>28</sup>Véase el agudo análisis lógico de este pasaje melisiano por García Calvo, *Lect. pres.*, pp. 118-121.

<sup>29</sup>Platón, *Timeo* 37e-38a.

<sup>30</sup>Aug. *Conf.* IX 10,24.

<sup>31</sup>Boecio, *Cons. phil.* V pr. 6, p. 122,13 ed. Weinberger.

<sup>32</sup>Como advierte Conche, p. 137.

<sup>33</sup>Boecio, *ib.*, p. 122,20.

(“necesariamente... posee como presente la infinidad del tiempo que fluye”)<sup>34</sup>. La eternidad verdadera no puede concebirse, por tanto, sino como reducción de los infinitos instantes sucesivos a presencia simultánea, aquí y ahora; con lo cual el *tempus mobile* queda irremediabilmente inmovilizado y transformado en lo que no era, en *spatium* o espacio, lugar o extensión espacial.

Especialmente preciosa es además la indicación de que lo verdaderamente eterno ha de serlo *iure*, por derecho y ley (otra probable resonancia parmenídea: cf. Díke B 8,14), es decir, por necesidad lógica, que es justamente la única manera concebible de que la eternidad se haga presente “ahora toda a la vez”, en tanto que una improbable sempiternidad meramente factual, no garantizada por necesidad ni ley alguna, se perdería en la infinitud del tiempo pasado y futuro y, por consiguiente, no podría saberse nunca.

17. Repárese, por lo demás, en que esa conversión del *tempus mobile* en su contrario, en espacio o presencia simultánea, no es inherente tan sólo al concepto de ‘eternidad’ (ni menos aún, por ende, mera secuela de extravagancias teológicas que acaso una visión del mundo un poco más laica pudiera ahorrarse cómodamente), sino ya al concepto de ‘tiempo’ mismo: pues ¿de qué manera podría concebirse el tiempo que no sea concibiéndolo todo entero, o sea como eternidad?, y ¿cómo iba a concebirse el tiempo sino imaginándolo, en cierto modo, estando presente todo a la vez?

Alguna vislumbre de eso asoma en San Agustín (pese a su afán piadoso de distinguir ‘tiempo’ y ‘eternidad’) cuando declara que, estén donde estén las cosas pasadas y las futuras, ahí habrán de estar forzosamente en condición no ya de futuras o pasadas, sino de presentes (“...scio tamen, ubicumque sunt, non ibi ea futura esse aut praeterita, sed praesentia”)<sup>35</sup>; de manera no esencialmente distinta -si mi ignorancia en la materia no me engaña- de como el tiempo está presente “todo a la vez” en la teoría de Einstein, siendo lo más arduo de explicar en tal teoría más bien la experiencia sucesiva que de él tenemos<sup>36</sup>.

Pues así es, al fin y al cabo, como están, en general, los conceptos en aquel diccionario ideal al que De Saussure parangonaba el vocabulario de la *langue*: como *praesentia* o todo a la vez “a la mente presentes con certeza”, según dice la diosa a su Parménides en otro paso del poema (B 4,1), a disposición de todo hablante en cualquier momento<sup>37</sup> y, por tanto, en principio, fuera del tiempo y de todo orden de sucesión, por oposición a la producción lingüística efectiva en el habla o *parole*, que no puede menos de desarrollarse en orden sucesivo.

Ahora bien, si alguien acomete la sobrehumana tarea de decir y pensar en lenguaje de mortales la verdad siempre verdadera, ajena al tiempo sucesivo y a las mudadizas

<sup>34</sup>Ib. p. 123,1.

<sup>35</sup>Aug. *Conf.* XI 18,23.

<sup>36</sup>“Within Einstein’s ‘world’ (viewed in a Parmenidean fashion) there is time (in the sense, that is, of a structure of objective relations called ‘temporal’); but it is there all at once; and why we experience it not all at once but as we really do... remains a problem and a kind of mystery”, escribe Stein, *Rev. Met.* 1968, p. 728. El acercamiento de Parménides y Einstein no es tentativa solitaria: K.R. Popper, *Conjectures and Refutations* (1963), 5ª ed., Routledge and Kegan Paul, Londres, 1974, p. 79, saluda a Parménides como “padre de la física teórica” y se aventura a declarar que “the field theory of Einstein might even be described as a four-dimensional version of Parmenides’ unchanging three-dimensional universe” (ib. p. 80).

<sup>37</sup>La relación de Parménides B 4,1 con la condición del acervo de palabras de la lengua, en la que no parecen haber parado mientes los especialistas, ha sido agudamente observada, en cambio, en un contexto enteramente distinto, por Rafael Sánchez Ferlosio en su libro de ensayos *El alma y la vergüenza*, Destino, Barcelona, 2000, p. 266.

circunstancias de los hombres y de su mundo, y así remedar hablando la mirada de Dios que, a decir de Boecio, abarca *tota simul* una vida interminable y la infinidad del tiempo que fluye (lo que equivale a querer reproducir o, por lo menos, reflejar en el habla misma la condición de atemporalidad ideal que es propia de la *langue*), esa simultaneidad inmóvil le mostrará, de buenas a primeras, el rostro aterrador de la contradicción manifiesta que vislumbrara Heraclito: “El dios: día / noche, invierno / verano, guerra / paz, hartura / hambre, todos los contrarios juntos”<sup>38</sup>.

La diosa de Parménides, piadosamente empeñada en salvar al Ser de la contradicción, no tiene para ello más recurso que desechar todo el acervo de conceptos contradictorios entre sí que están en la lengua, empezando por el de ‘día’ (o ‘luz’) / ‘noche’, como mera convención establecida por los mortales (B 8,38-41.53-55), para salvar únicamente el puro mecanismo lógico-sintáctico de la predicación, expresado en la cópula ‘es’, el mero resorte gramatical con que se ponen en acción los conceptos en los actos de habla, pero que aquí se toma, según hemos visto, como si tuviera de por sí algún significado, erigiéndolo, por así decir, en concepto del concepto mismo, aunque sin renunciar por ello a su condición de índice o marca de la predicación en acto. Sólo por obra y gracia de tal recurso extremo (más que en virtud de aquel accidente del verbo que ya pocos siglos después los gramáticos estoicos y alejandrinos llamarán abusivamente *ἐνεστὼς χρόνος* o ‘tiempo presente’<sup>39</sup>) puede arrostrar la diosa la improbable hazaña de decir toda la verdad a la vez y de un solo golpe, por medio de aquel ‘ES’ que, siendo predicado, tema e índice de predicación en uno, pretende resumir en sí lo que dice, aquello de que se dice y el decir mismo, como tratando, por su propia forma, de escapar de la sucesividad a que la ley del habla de los mortales lo condena.

18. Anotemos, de paso, que el verso B 8,6 es el único lugar de los fragmentos en donde aparece el celeberrimo predicado *ἓν*, ‘uno’, que luego en el tratado de Meliso pasará a ser el atributo más importante de ‘lo-que-ES’<sup>40</sup>; lo cual a su vez permitirá a Platón (seguido en este punto por Aristóteles y la *vulgata* doxográfica, y aun por los modernos historiadores de la filosofía hasta en fechas bastante recientes) resumir la enseñanza de Parménides mismo en la simplísima fórmula “Todo es uno” (*ἓν εἶναι τὸ πᾶν*)<sup>41</sup>, para tratar de ahí en adelante, en toda la segunda parte de su *Parménides*, ‘lo Uno’ (*τὸ ἓν*) como si fuese no ya predicado, sino el verdadero nombre de aquello de que Parménides está hablando.

No es difícil, sin embargo, darse cuenta (y ciertamente no hace falta para ello aceptar la más que dudosa variante de B 8,5-6a que citan Asclepio y algunos otros, como quería Untersteiner<sup>42</sup>) de que en los fragmentos que poseemos en ningún momento se afirma que

<sup>38</sup>Heraclito, 22 B 67.

<sup>39</sup>La confusión y el abuso que entraña la habitual denominación de ‘tiempos del verbo’ (por lo demás, evidentes para cualquiera a poco que preste oídos a la lengua que habla) han sido puestos de relieve reiteradamente por los lingüistas; con singular detenimiento en el conocido estudio de Harald Weinrich, *Tempus* (1964), trad. cast. *Estructura y función de los tiempos en el lenguaje*, Gredos, Madrid, 1974.

<sup>40</sup>Meliso, 30 B 5, B 6, B 7,1, B 8, B 9.

<sup>41</sup>Platón, *Parm.* 128b; cf. 137b, *Sof.* 242d, 244b; Aristóteles, *Met.* I 5, 986b27ss.; *Phys.* I 2, 184b15.25ss., etc.; cf. también los *Prolegómenos* de este estudio, en particular los §§ 7 y 9.

<sup>42</sup>Asclepio, *In Met.* 38,17-18 y 202,16-17: *οὐ γὰρ ἓν, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μόνον | οὐλοφνές* (lo mismo, con ligeras variantes, en Amonio, *De interpret.* 136,24-25, Olimpiodoro, *In Phaed.* XIII, 2, y Filópono, *In Phys.* 65,9); véase Untersteiner, *Riv. crit. stor. filos.* 1955, pp. 5-23 (= *Parm.*, Introd., cap. I, pp. XXVII-L; cf. Untersteiner, *Zenone*, pp. 215-218: “Appendice: Parmenide B 8,5-6”). La preferencia de Untersteiner por esta variante del texto halló escasisima aceptación entre los estudiosos -véanse, sobre todo, las críticas de Mondolfo, *Riv. crit. stor. filos.* 1964, pp. 310-315 (con la respuesta de Untersteiner, *ib.* 1965, pp. 51-53) y en Zeller-Mondolfo I 4, p. 400 n., y de Schwabl, *Anz. Alt.* 1956, cols. 150s., siendo, al parecer, los únicos

“todo es uno” ni que “hay uno solo”, ni menos aún se nombra como ‘lo Uno’ a lo-que-ES<sup>43</sup>; de modo que tales formulaciones sólo pueden entenderse como meras glosas o paráfrasis de lo que en el poema se decía, infiriendo, por ejemplo, que lo-que-ES es único en tanto que no hay ningún otro ser ni no-ser que se le contraponga, o que es ‘uno’ por cuanto su condición de indivisible y continuo (B 8,22-25) le impide estar dividido en dos o en muchos.

Pero tampoco aciertan del todo tales glosas al convertir impertinente en afirmación positiva lo que en el poema era pura negación de ‘muchos’ y, por tanto, del número mismo (recordemos que para los antiguos ‘uno’ no era un número): pues al margen de la antítesis con ‘muchos’ o con ‘número’, por la que el ‘uno’ como fundamento o principio del número se constituía, decir que es ‘uno’ lo que es sería como no decir propiamente nada; de manera que acaso se conciba más limpiamente lo que ES diciendo que, más que ser uno, es ajeno al número así como es ajeno al tiempo. Y en cuanto al *ἔν* de B 8,6 se refiere, el contexto inmediato en que aparece aclara sobradamente que el predicado ‘uno’ se ha de entender aquí, junto a los de ‘ahora todo-a-la-vez’ y ‘continuo’, como un índice más destinado a negar a lo-que-ES toda veleidad de decurso temporal o división en momentos sucesivos<sup>44</sup> -tal vez podríamos traducir también: “Ahora ES todo junto, a la una y continuo”<sup>45</sup>-, introduciendo así la refutación de la generación y del devenir que empieza en el mismo verso.

19. La diosa inicia el razonamiento rechazando, primero, la posibilidad de que lo que es pudiera acaso haberse generado a partir de lo que no es (lo que viene a ser la primera formulación que se nos ha conservado textualmente del consabido principio *nihil ex nihilo*), y eso por dos razones: en primer lugar, recordando a su discípulo que la vía del NO ES había quedado ya definitivamente excluida de la búsqueda de la verdad como “no decible ni concebible” (cf. B 2,7-8: *οὔτε γὰρ ἄν γνοίης... οὔτε φράσαις*), y por lo demás, porque,

---

que la aprobaron Sichirollo, *Stud. Urb.* 1959, p. 129; Gigante, *Par. Pass.* 1964, p. 136, y más recientemente, con más reserva, Spinelli, *Elenchos* 1991, pp. 303-312. Otra defensa de la variante de Asclepio / Amonio, si bien con distanciamiento crítico de la interpretación de Untersteiner, ofrece Whittaker, *God Time Being*, pp. 16-32; véase la discusión crítica de ambas interpretaciones en Trabattoni, *Elenchos* 1991, pp. 313-318, y los argumentos con que opugna la tesis de Whittaker O’Brien, “Problèmes...”, pp. 334-339.

Con todo, se puede estar de acuerdo con Reale cuando escribe (en *ZMR*, p. 201) que “il contributo del Untersteiner -anche per chi non accetta la nuova lezione da lui scoperta dei versi 5 sg.- consiste nel aver scosso fortemente l’interpretazione di Parmenide come filosofo dell’unità...; è comunque vero che, se è buona la lezione vulgata, il *ἔν* è quasi incidentalmente introdotto e quasi assorbito nelle pieghe di un discorso che ha un altro centro di gravità”. Aunque de eso, desde luego, se habían percatado ya mucho antes de Untersteiner los lectores más atentos del poema, como Reinhardt, quien observa (p. 108) que el concepto de unidad “se menciona una sola vez, como de pasada... como algo enteramente secundario y accesorio”; y Diès, *Rev. Hist. Philos.* 1927, p. 17, escribe: “Cette prédominance de l’Un dans le système parmenidien est interprétation postérieure. Parménide est vraiment et proprement le philosophe de l’Être”. Asimismo Calogero, *Studi*, p. 69, se muestra convencido de que la unidad es propiamente una innovación de Meliso, mientras que Parménides debió de considerarla implícita en la singularidad del ‘ES’; y Riezler, p. 84, constata que “lo interrogado (*das Befragte*) del poema didáctico no es el *ἔν* sino el *ὄν*... La unidad es en el poema sólo un predicado del Ser”.

<sup>43</sup> Así constataba ya Proclo que en el poema se está hablando “de lo-que-es y no de lo Uno” (*In Parm.* 1134,28-29), y que “acerca del Uno mismo en el poema no parece que diga algo Parménides” (*περὶ αὐτοῦ τοῦ ἑνὸς ἔν μὲν τοῖς ποιήμασιν οὐ φαίνεται τι λέγων ὁ Παρμενίδης*, ib. 1033,12), hecho por lo demás bien conocido en su tiempo y que algunos exégetas anteriores habían tratado de justificar mediante la explicación -evidentemente neoplatónica y no parmenídea- de que lo Uno verdadero es inefable (cf. *Prolegómenos*, § 17).

<sup>44</sup> Muy acertadamente comenta el pasaje Raven, *Pyth. and el.*, p. 27: “It is One so far only in the sense of being eternally in the present”.

<sup>45</sup> Sin duda hay que entender aquí también *συννεχῆς*, ‘continuo’, en sentido temporal (o más exactamente, en este caso, de negación del tiempo), próximo a la acepción análoga del adjetivo castellano, es decir, ‘sin interrupción o pausa’, ‘incesante’ (cf. la acepción ‘perseverante’, p. ej. en Jenofonte, *Ec.* XXI 9,52).

aun en caso de admitirse la hipótesis del no ser, quedaría patente la imposibilidad de hallar, dentro de la nada o de lo-que-no-es, alguna necesidad, obligación o motivo que impulsara a lo que es a nacer en tal instante determinado más bien que en otro cualquiera. Con este segundo argumento, la diosa estrena, de modo todavía un tanto rudimentario, el procedimiento de demostración indirecta o argumentación por concesión hipotética y subsiguiente *reductio ad absurdum* de la hipótesis, que con tanto refinamiento manejarían luego Zenón, Gorgias y, por otra parte, Euclides y los demás geómetras (B 8,6b-11):

τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
 πῆ πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἑάσω  
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
 ἐστὶν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν,  
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;  
 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐχί.

Lo que podemos traducir, atendiendo al doble valor de 'es' / 'hay' del griego ἔστι, aproximadamente así:

"Pues ¿qué origen quisieras buscarle?  
 ¿Cómo y de dónde criado? Ni  $\left\{ \begin{array}{l} \text{de lo que no es lo que es} \\ \text{de lo que no hay} \end{array} \right\}$  dejaré  
 decirte ni concebir: pues no es decible ni concebible  
 $\left\{ \begin{array}{l} \text{que lo que es no sea lo que es.} \\ \text{que no haya lo que haya, sea ello lo que sea.} \end{array} \right\}$   
 ¿Y qué necesidad lo habría empujado,  
 más tarde más bien que más pronto,  $\left\{ \begin{array}{l} \text{de lo que no era nada} \\ \text{de la nada} \end{array} \right\}$  empezando, a nacer?  
 Así que es forzoso  $\left\{ \begin{array}{l} \text{que o bien lo que es lo que es lo sea del todo, o bien que} \\ \text{que o bien lo que haya, lo haya del todo, o bien que} \\ \text{no lo sea en absoluto.} \\ \text{no lo haya en absoluto.} \end{array} \right\}$ "

Resulta de lo más notable que el razonamiento funciona igual de bien tanto en clave de 'haber' como de 'ser': en el primer caso, traduciendo ἔστι por 'hay' -como acaso pueda sugerir la identificación expresa de μὴ ἐόν con τὸ μηδέν, 'la nada' o 'esa nada', que aquí, por cierto, aparece por primera vez sustantivada y con artículo o pronombre, cual verdadera noción o idea, aunque sea solamente para poner en evidencia la absurdidad de tal noción-, la cuestión se nos presenta sin más como una indagación sobre el origen del mundo o universo, es decir, de la totalidad de 'lo que hay', declarándose la imposibilidad evidente de que eso haya surgido de la simple nada; pues entre haber y no haber, entre el mundo y la nada, no puede haber transición ni gradación que valga.

Mas por mucho que ésta parezca ser, a primera vista, la lectura más obvia del razonamiento, no por eso hemos de desdeñar la otra posibilidad, la de entender ἔστι como 'es (lo que es)', en el sentido de enunciación de la definición o esencia de una cosa (aunque sin abandonar la suposición de que se está hablando del origen del mundo o de '(todo) lo que es', ya que se da por supuesto que aquello que no fuera 'lo que es' habría de ser 'nada' sin más); y en este caso, τὸ μηδέν vendría a ser 'lo que no era nada', es decir, nada determinado ni definido: lo que tal

vez pueda intuirse vagamente como un estado inicial de mezcla caótica y de absoluta indefinición e indistinción de todas las cosas. No deja de parecer bastante verosímil que con eso Parménides esté aludiendo al ἄπειρον, a lo ilimitado, indefinido o indeterminado de la cosmología de Anaximandro<sup>46</sup>; y aparte de la posible referencia histórica (que nos faltaría, en cambio, si entendiéramos τὸ μηδέν como el no-haber o la nada absoluta, que no parece haber tenido defensores entre los griegos arcaicos<sup>47</sup>), esta segunda línea de interpretación se ve favorecida también por la insistencia de la diosa en que el Ser carecería no sólo de toda necesidad o razón de nacer de la nada, sino de nacer, como se dice expresamente, en algún momento determinado más bien que en otro cualquiera: indicación ésta que resultaría un tanto superflua en el caso de la pura nada, pero que se entiende perfectamente tratándose de un estado de indistinción caótica en el cual ninguna cosa ni, por consiguiente, ningún suceso ni instante del tiempo pudiera distinguirse de cualquier otro.

El esquema del razonamiento obedece, como se ve, al principio del οὐ μᾶλλον, lejano precursor del principio de razón suficiente de la filosofía y la ciencia modernas o, más exactamente, de su contrapartida negativa, el llamado principio de ausencia de razón suficiente: aquello que no hay razón de que suceda en un momento o en un sitio más bien que en otro, sencillamente no sucede; por lo mismo que, en el κόσμος de Anaximandro, la Tierra permanece quieta en el centro porque no tiene más motivo de moverse en una dirección que en otra, o que más tarde los escépticos, al no ver más razón de adherirse a una doctrina que a la contraria, las rechazan todas<sup>48</sup>.

De este modo, en el seno del hipotético no-ser o nada, si tal cosa pudiera de verdad concebirse, vendrían a reinar las mismas condiciones de absoluta homogeneidad, a que lo obligaría la imposibilidad de dividirse en partes o momentos distintos entre sí (lo mismo que se entienda lo de 'momentos' en sentido temporal o en otro cualquiera) y, por ende, de estabilidad, inalterabilidad y equilibrio perfectos que se revelarían como características del Ser mismo, del que el no-ser vendría a ser consecuentemente algo así como el imposible revés especular; de manera que, al ser cada uno total, absoluto e inmutable, el Ser y la Nada no sólo se excluyen mutuamente, sino que se excluye asimismo cualquier posibilidad de transición gradual de lo uno a lo otro (como podría ser, en la concepción física de Anaximandro, la segregación de los opuestos a partir de lo Ilimitado-Indefinido, con la que se originaba la

<sup>46</sup>Como sospecha también Ketchum, *Can. Jour. Philos.* 1990, p. 187, recordando que, por lo menos según algunas interpretaciones del ἄπειρον de Anaximandro, éste se concibe "as not being any thing, i.e. of no specific kind, with no distinctions. Such a thing is precisely what Parmenides is telling us can not be thought of".

<sup>47</sup>La alusión de Aristóteles, *Met.* XII 10, 1075b14, a quienes ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ποιοῦσι τὰ ὄντα parece referirse a Hesíodo (así Cherniss, *Crit. arist. pres.*, p. 227 n. 47; Ross, *Arist. Met.* II, p. 403, y Düring, *Arist.*, p. 350), nombrado expresamente como defensor de tal opinión en el Seudo-Arist. *De MXG* 975a11-14 (nótese la equiparación de ἐκ μὴ ὄντων a9 con ἐξ οὐδενός a14), y cuyo χάος Aristóteles identifica con el lugar o espacio (*Phys.* IV 1, 208b30ss.). Sea lo que fuere de este último extremo, lo que me parece difícilmente imaginable para Hesíodo (y para lo que de sus versos pudiera entender Parménides) es la equiparación del espacio vacío con el no-ser o la nada, apenas concebible antes de Leucipo, sobre todo si recordamos, por ejemplo, la concepción crudamente material que del vacío tuvieron todavía los primeros pitagóricos (58 B 30). Por otra parte, es del todo gratuito querer inferir del silencio de Hesíodo acerca de lo que había antes del χάος que éste tuviera que nacer de la Nada, para proporcionar así un blanco adecuado a la polémica de Parménides, como pretende Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, pp. 49 y 81.

<sup>48</sup>Sobre los desarrollos posteriores de ese principio en los atomistas y escépticos, véase el excelente estudio de Ph. De Lacy, "οὐ μᾶλλον and the antecedents of ancient scepticism", *Phronesis* 3 (1958), pp. 59-71. De Lacy no menciona, sin embargo, ni a Anaximandro ni a Parménides, en cuyos fragmentos se encuentra ya, como vemos, si bien no la fórmula, sí el mismo esquema lógico que en aquella se resume. Sobre Anaximandro y las aplicaciones del "principio de ausencia de razón suficiente" en la física moderna, se consultará con provecho a Sambursky, *Mundo fis. gr.*, pp. 33s.

formación de los mundos y, finalmente, su reabsorción en lo Indefinido): “Así es forzoso o ser del todo o no ser”.

20. Los versos siguientes se leen en los manuscritos de Simplicio<sup>49</sup> como sigue (B 8,12-15a):

οὐδέ ποτ' ἔκ γε \*μὴ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἴσχυς  
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ὀλλύσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
ἀλλ' ἔχει.

12 ἔκ γε μὴ ὄντος Simpl. Phys. 78 F, 145 F: ἔκ μὴ ὄντος 78 DE, 145 DE: ἔκ μὴ ἐόντος Diels D-K et al.: ἔκ γέ του ὄντος Brandis: ἔκ τοῦ ἐόντος Karsten Reinhardt et al.: ἔκ γε πέλοντος Stein: ἔκ πῆ ἐόντος dub. Diels: ἔκ δὴ ἐόντος Hölscher: οὔτε γε μὴ ἔκ ποτ' ἐόντος ἐφήση García Calvo (οὐδὲ μὲν ἔκ ποτ' ἐόντος dubitabat iam Reinhardt).

Se impone, como bastante obvia e indispensable, por lo menos en cuanto al sentido, la corrección de Karsten y Reinhardt *ἔκ τοῦ ἐόντος* (o cualquier otra de sentido más o menos análogo), por cuanto no podemos menos de esperar aquí el segundo brazo del razonamiento dilemático contra la generación del Ser, eso es, tras la refutación del improbable nacimiento *ex nihilo* (vv. 7-11), la consideración de la segunda posibilidad, la de que lo que es haya nacido de lo que es, que corresponde a la creencia corriente de que las cosas en general nacen y perecen transformándose unas en otras; hipótesis ésta cuya refutación debió de ser mucho más urgente que la de la generación *ex nihilo*, que todos los *physikoi* estaban de acuerdo en declarar imposible<sup>50</sup> (por lo cual, en todo caso, sólo a modo de interpretación tendenciosa y polémica pudo tal vez la diosa equiparar lo Ilimitado-Indefinido de Anaximandro al absurdo de la nada).

En resumidas cuentas, y por mucho que un nutrido número de estudiosos haya dedicado notables esfuerzos de ingenio a demostrar lo contrario<sup>51</sup>, el v. 12 no puede menos de atacar de alguna manera el segundo miembro de la disyuntiva “de lo que no es” / “de lo que es”, de la

<sup>49</sup>Simplicio, *In Phys.* 145,12-15; los vv. 12-14 también ib. 78,22-23.

<sup>50</sup>Véase, p. ej., Aristóteles, *Phys.* I 4, 187a34s.: τὸ μὲν ἔκ μὴ ὄντων γίγνεσθαι ἀδύνατον περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως; ib. 187a26: τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν... ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἔκ τοῦ μὴ ὄντος; cf. *Met.* XI 6, 1062b24, etc. Con razón concluía, pues, Diels, *Lehrg.*, p. 77, que en el razonamiento de la diosa “el miembro positivo en ningún caso puede faltar, puesto que todo el hilozoísmo anterior se funda sobre la generación a partir de lo ente, mientras que la generación *ex nihilo* estaba reconocida como absurdidad desde Tales en adelante”; aunque Diels, por otra parte, rechazaba las diversas correcciones propuestas para el v. 12 y prefería, para obtener el otro brazo del dilema, insertar en el v. 7, después de *αὐξηθέν*, las palabras: <οὔτ' ἔκ τευ ἐόντος ἔγεντ' ἄν ἄλλο γὰρ ἄν πρὶν ἔην>, corrección mucho más costosa que las otras y que halló escasa aceptación (la adoptaron Capelle, p. 166 y n. 3, y algunos otros; en contra se pronunciaron Wilamowitz, *Hermes* 1899, p. 205; Reinhardt, p. 40; Calogero, *Studi*, p. 63 n.; Kranz, en *Vors.* p. 235, n. ad loc., y Albertelli, p. 144 n. 13).

<sup>51</sup>Niegan que se esté refutando en estos versos la generación a partir de ‘lo que es’ (y defienden, por consiguiente, el texto de los MSS), entre otros, Pabst, *De Melissi Samii fragmentis*, pp. 29-33; Zeller I, p. 560 n. (retractándose, tras la lectura del estudio de Pabst, de su anterior opinión favorable a la corrección); Kranz en *Vors.*, p. 235 ad loc.; Calogero, *Studi*, p. 61 n.; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 83 n. 17; Raven, *Pyth. and el.*, p. 30; Zafiropulo, *Éc. él.*, pp. 300s.; Gadamer, *Gr. Philos.* II, p. 43; Untersteiner, *Parm.*, p. CXL y n. 88; C.L. Stough, *Phronesis* 1968, pp. 91-107; Wiesner, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1970, pp. 1-34; Heitsch, *Anf. Ont.*, pp. 154 s.; Schofield, en *KRS*, p. 360; Austin, *Harv. Stud.* 1983, pp. 151-168; Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 122s. y 166-168; Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 198-201; Schmitz, *Urspr.*, pp. 191-193, y Thanassas, pp. 128-130.

que el primero se introducía en el v. 7 con οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος : así, ante todo, lo indica claramente la correspondencia de οὐδέ v. 12 con οὐτ(ε) del v. 7<sup>52</sup>; y el complemento directo de ἀνῆκε, en el v. 14, no puede ser otro que (τὸ) ἐόν<sup>53</sup>. Por lo demás, difícilmente se ve qué sentido podría tener aquí el aserto de que de lo-que-no-es no puede nacer “más que ello mismo” (τι παρ' αὐτό, v. 13)<sup>54</sup> (pues el que de lo-que-no-es, si hubiese tal cosa, de todos modos no podría nacer absolutamente nada, había quedado ya suficientemente aclarado, por si acaso hiciera falta, en los vv. 9-11); y francamente incongruente y contrario a la gramática y al sentido común sería, por otra parte, imaginarse que, después de la supuesta mención de μὴ ἐόν en el v. 12, en el verso siguiente αὐτό pueda referirse nada menos que a “lo que es”<sup>55</sup>.

En fin, la forma dilemática del razonamiento es también la que atestigua la tradición indirecta como propia de Parménides y Meliso. Así Simplicio, tras citar los versos de B 8,1-14, parafrasea:

ταῦτα δὴ περὶ τοῦ κυρίως ὄντος λέγων ἐναργῶς ἀποδείκνυσιν, ὅτι ἀγένητον τοῦτο τὸ ὄν· οὔτε γὰρ ἐξ ὄντος· οὐ γὰρ προϋπήρχεν ἄλλο ὄν· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ μὴ ὄν. καὶ διὰ τί δὴ τότε, ἀλλὰ μὴ καὶ πρότερον ἢ ὕστερον ἐγένετο; ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τοῦ πῆ μὲν ὄντος πῆ δὲ μὴ ὄντος, ὡς τὸ γένητον γίνεται· οὐ γὰρ ἂν τοῦ ἀπλῶς ὄντος προϋπάρχοι τὸ πῆ μὲν ὄν πῆ δὲ μὴ ὄν, ἀλλὰ μετ' αὐτὸ ὑφέστηκε.

“Diciendo, pues, eso acerca de lo que propiamente es, demuestra claramente que ese ente es ingénito: pues [no puede haber nacido] ni de lo que es (ya que no preexistía otro ente) ni de lo que no es (ya que tampoco hay lo que no es). Y ¿por qué entonces habría nacido en tal momento pero no también antes o después? Pero tampoco de lo que en parte es y en parte no es, como lo generado se genera: pues a lo

<sup>52</sup>El intento de Wilamowitz, *Hermes* 1899, pp. 205 s., de entender οὐτ' = οὐτοί, fue rebatido por Diels, *Poet. philos. fr.*, p. 65 (“Pronomina tantum isto modo eliduntur”) y no parece haber encontrado más defensores. Por otra parte, no considero necesario corregir, en el v. 12, οὐδέ en οὔτε, como propone Reinhardt, ni tampoco al revés, con Kranz, Diels-Kranz, Riezler, Zafiropulo, y Kirk-Raven-Schofield, el οὐτ' del v. 7 en οὐδ' para establecer la correspondencia exacta entre las dos negaciones, ya que la construcción οὔτε... οὐδέ es perfectamente admisible en griego: véase, p. ej., Jenofonte, *Mem.* II 2,5; cf. Bailly, s.v. οὐδέ, 3, y Kühner-Gerth II, p. 290 g: “οὔτε...οὐδέ se comportan exactamente del mismo modo que τέ...δέ y significan, por tanto: ni... ni tampoco (*weder... noch auch*), cuando el segundo miembro guarda con el primero una relación de contraste o de gradación creciente (*eines Gegensatzes oder einer Steigerung*)”. Si aceptamos leer ἐκ τοῦ ἐόντος, parece bastante plausible suponer una *Steigerung* o gradación creciente del primer miembro al segundo: lo que es no sólo no puede nacer de la nada (en lo que todo el mundo está de acuerdo), sino que ni siquiera puede nacer de lo que es. De todos modos, es innegable cuando menos el contraste u oposición entre lo que es y lo que no es, de manera que la supuesta dificultad de construcción gramatical no puede esgrimirse como argumento contra la corrección ni contra la forma dilemática del razonamiento, como pretende Wiesner, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1970, p. 9 y n. 28.

<sup>53</sup>V. Fränkel, *Wege u. Formen*, pp. 163 s.

<sup>54</sup>Así lo entienden, sin embargo, Diels, *Lehrg.*, p. 37 (“es könnte aus Nichtseiendem irgend etwas anderes als eben Nichtseiendes hervorgehen”), y Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, pp. 26s. Advierten, en cambio, el sinsentido de semejante construcción Reinhardt, p. 41; Albertelli, p. 144 n. 16; Tarán, p. 95, y Bormann, p. 143.

<sup>55</sup>Como suponen Calogero, *Studi*, p. 64 n.; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 83 - “Ni la fuerza de la opinión tolerará que surja de lo que no es algo fuera y más allá de ello (esto es, más allá de lo que es)”, cursiva mía-, seguido por Raven, *Pyth. and el.*, p. 30, y Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 301; en el mismo sentido, Gadamer, *Gr. Philos.* II, p. 43 n. 4; Untersteiner, *Parm.*, p. CXLI y n. 90; Mansfeld, *Off.*, p. 95 - “es könnte aus dem Nichtseienden etwas anderes neben ihm (sc. dem Seienden) entstehen”-, y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 64 (“... to come to be alongside it from Not-Being”). La incongruencia salta a la vista incluso en las traducciones.

*que simplemente es no podría preexistir lo que en parte es y en parte no es, sino que se formó después.*"<sup>56</sup>

El tercer miembro del trilema simpliciano - "de lo que en parte es y en parte no es"- es obviamente un añadido del comentarista; pero eso no implica que haya de serlo forzosamente también el segundo<sup>57</sup>. Pero más significativo para nuestro propósito parece un conocido pasaje de los *Physiká* aristotélicos:

*ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδὸν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας, καὶ φασιν οὔτε γίγνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίγνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἐκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γάρ τι δεῖν. καὶ οὔτω δὴ τὸ ἐφεξῆς συμβαῖνον ἀξιοῦντες οὐδ' εἶναι πολλά φασιν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν.*

*"Pues buscando los primeros en filosofía la verdad y la naturaleza de las cosas que son, fueron como desviados por otra vía, empujados por la impericia, y dicen que ni se genera ninguna de las cosas que son ni se destruye, porque es necesario que se genere lo generado o bien de lo que es o bien de lo que no es, y de ambos es imposible: pues ni lo que es se genera (puesto que ya es), y de lo que no es no podría hacerse nada, ya que debe haber algún sustrato. Y así, pues, exagerando lo que se sigue de ello de inmediato, dicen que tampoco hay muchas cosas sino únicamente lo-que-es mismo."*<sup>58</sup>

Si bien no se nombra aquí a Parménides, la alusión es bastante transparente. Simplicio, que conocía bien el texto íntegro del poema, refería este pasaje aristotélico a Parménides y Meliso<sup>59</sup>; y sobre todo, no se ve a quién sino al poeta de Elea y su diosa pudiera atribuirse la primera formulación del célebre dilema: seguramente no al sofista y retórico Gorgias -como quería Calogero<sup>60</sup>-, a quien el Estagirita difícilmente habría tributado el honor de incluirlo entre los primeros que "buscaban en la filosofía la verdad y la naturaleza de las cosas que son", ni tampoco a Anaxágoras, como ha conjeturado Coxon<sup>61</sup>, sin más fundamento que la presencia de un dilema vagamente parecido (πᾶν... τὸ γιγνόμενον ἀνάγκη γίγνεσθαι ἢ ἐξ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων) en otro pasaje de los *Physiká*<sup>62</sup>, donde se habla de las teorías del Clazomenio. Pero, aparte de que ni siquiera Aristóteles mismo pretende ofrecer aquí un resumen exacto de los argumentos de Anaxágoras, sino únicamente una reconstrucción

<sup>56</sup>Simplicio, *In Phys.* 78,24-29 (Vors., p. 233,23-234,4).

<sup>57</sup>Como arguyen Pabst, p. 32, y Zeller I, p. 560 n.

<sup>58</sup>Aristóteles, *Phys.* I 8, 191a24-33.

<sup>59</sup>Simplicio, *In Phys.* 236,7. Como alusión a Parménides B 8,5-21 entienden el pasaje de Aristóteles también Cherniss, *Crít. arist. pres.*, p. 61 n. 254; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 84; Albertelli, p. 100 n. 1; Untersteiner, *Parm.*, p. 55s. (cf. *Zenone*, p. 217); Conche, p. 145, y sobre todo, con los argumentos más concluyentes, Solmsen, *Phronesis* 1977, p. 11.

<sup>60</sup>Calogero, *Studi*, p. 179 n. 1, seguido por Wiesner, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1970, p. 17: "...dürfte das positive Glied der Dichotomie (Entstehung aus einem anderen Seienden) wohl erst von Gorgias herrühren". Cf. mi *Gorgias*, § 28.

<sup>61</sup>Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 200.

<sup>62</sup>Aristóteles, *Phys.* I 4, 187a32s.

puramente hipotética de lo que imagina pudieron ser sus motivaciones teóricas<sup>63</sup>, el problema aquí es otro: no se trata de saber si lo que es puede generarse o no, sino de averiguar si “todo lo que se genera” (*πᾶν τὸ γιγνόμενον*, cuya realidad se da, por tanto, por supuesto) se genera de cosas que son o que no son. Y muy distinta es, sobre todo, la conclusión: una vez excluida, en virtud de la común opinión de los *physikoi*, la generación *ex nihilo*, en lugar de proceder a la refutación de la generación *ex ente*, se concluye, bastante precipitadamente, *τὸ λοιπὸν ἤδη συμβαίνειν ἐξ ἀνάγκης... ἐξ ὄντων... γίνεσθαι*, “que la que queda ya se sigue con necesidad, ... (a saber), que se generan... de cosas que son”<sup>64</sup>. Del doble razonamiento falta, pues, el primer brazo, la refutación de la *γένεσις ἐξ ὄντος*, el mismo que, según Coxon, faltaba también en Parménides; con lo cual queda excluida la posibilidad de atribuir la paternidad del argumento dilemático contra la generación a Anaxágoras. Podemos estar de acuerdo, por consiguiente, con la conclusión de Solmsen: “It would be futile to assign this refutation of *genesis* to any thinker other than Parmenides and no less futile to surmise that Aristotle here... credited him with an argument which he did not use but would have been well advised to use”<sup>65</sup>.

Mayor peso posee, sin embargo, la evidencia que nos ofrece el texto mismo de Aristóteles, cuando refiere, por ejemplo, que el razonamiento citado se empleaba para refutar no sólo la generación sino el cambio en general (*καὶ ὅλως μεταβολήν*<sup>66</sup>): el rechazo de la *μεταβολή* en general era, según Aristóteles, rasgo específico de los eleatas<sup>67</sup>. Asimismo, la conclusión *οὐδ' εἶναι πολλά... ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν*<sup>68</sup> constituye un verdadero resumen de manual de lo que pasaba por ser doctrina de la escuela eleática<sup>69</sup>; y poco después<sup>70</sup> se nombra explícitamente a Parménides, en un contexto al menos mediatamente relacionado con el pasaje que aquí nos ocupa, como dando por sobreentendido que de él se estaba hablando en lo que precedía.

Y lo que es más, la primera frase del pasaje citado<sup>71</sup> rebosa de alusiones irónicas al poema de Parménides que hasta ahora parecen haber pasado inadvertidas a los estudiosos: la imagen, luego repetida<sup>72</sup>, del camino (*ὁδός*) por el cual aquellos primeros filósofos andan buscando (*ζητοῦντες*) la verdad (*τὴν ἀλήθειαν*) de las cosas que son (*τῶν ὄντων*), evoca los “caminos de búsqueda” (*ὁδοὶ διζήσιος*) que la diosa presenta a Parménides (B 2,2; cf. *ὁδοῦ διζήσιος* B 6,3 y B 7,2), uno de los cuales, el de que ES, acompaña a la verdad (*ἀληθείῃ*), o la verdad acompaña al camino (B 2,3-4), mientras que el otro no es camino verdadero (B 8,17-18). Mas por desgracia, nuestros filósofos yerran el camino, y en su afán de evitar la vía (*ὁδὸν*) por la que pudiera forzarlos la costumbre de mucha experiencia (*ἔθος πολυπειρον*, B 7,3), se descarrían por otro camino por el que los manda, por el contrario, la inexperiencia (*ἀπειρία*), por la cual se ven rechazados o expulsados (*ἀπωσθέντες*) del camino justo: no en vano emplea Aristóteles aquí el mismo verbo *ἀπωθεῖν* con el cual dice Parménides (B 8,28)

<sup>63</sup>Cf. ib., 187a26s.: *ἔοικε δὲ Ἀναξαγόρας ἀπειρα οὕτως οἰηθῆναι διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν κτλ.*, “Y parece que Anaxágoras creía que son infinitos de este modo por suponer...”, etc.

<sup>64</sup>Ib., 187a35s.

<sup>65</sup>Solmsen, *Phronesis* 1977, p. 11.

<sup>66</sup>Aristóteles, *Phys.* I 8, 191b33.

<sup>67</sup>Cf. *Met.* I 3, 984a31-b1: *τὸ ἐν ἀκίνητόν φασι εἶναι... οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν... ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν καὶ τοῦτο αὐτῶν ἰδιὸν ἐστίν.* La importancia de este detalle fue advertida ya por Cherniss, *Crit. arist. pres.*, p. 61 n. 254.

<sup>68</sup>*Phys.* I 8, 191a32-33.

<sup>69</sup>Cf. el famoso, aunque apócrifo, “razonamiento de Parménides” en *Met.* I 5, 986b27.

<sup>70</sup>*Phys.* I 9, 192a1.

<sup>71</sup>Ib. I 8, 191a24-27.

<sup>72</sup>Ib. 191a32.

que la convicción o fe verdadera ha expulsado o rechazado (*ἀπῶσε*) a la generación y la destrucción (*γένεσις καὶ ὄλεθρος*), los mismos que los anónimos filósofos principiantes habían dado en negar al verse rechazados o expulsados del camino verdadero por la impericia.

El juego de alusiones y ecos textuales se presenta, en suma, lo bastante elocuente como para prestarse a ser entendido sin lugar a equívocos. Sería sin duda exagerado concluir que Aristóteles haya querido atribuir todo el razonamiento que sigue únicamente a Parménides y a nadie más (pues más bien parece referirse al conjunto de la supuesta escuela eleática), pero lo identifica con bastante claridad como al primero y principal filósofo a quien se debía la formulación del argumento. No hay, por tanto, demasiado motivo para dudar de que el razonamiento dilemático contra la generación del Ser a partir de lo-que-es y de lo-que-no-es -el mismo que luego encontraremos en Meliso<sup>73</sup> y Gorgias<sup>74</sup> - se hallaba formulado ya en el poema de Parménides.

Con todo, y por muy claro que sea el sentido general del razonamiento, permanece la dificultad, tal vez invencible, de restituir la letra exacta del verso 12. La conjetura de Karsten *ἐκ τοῦ ἔόντος* parece aceptable por lo menos en cuanto al sentido, lo mismo que *ἐκ δὴ ἔόντος* (Hölscher), mientras que *ἐκ ποτ' ἔόντος* (Reinhardt, García Calvo) además enlazaría oportunamente con *οὐδέ ποτ' ἦν* de B 8,5. Tal vez haya que leer *ἐκ γε μένοντος ὁ ἔκ γ' ἐμμένοντος*, “de lo que permanece” o “subsiste”, que sería, en todo caso, corrección menos costosa que las otras, por cuanto la alteración de *μένοντος* en *μὴ ὄντος* podía darse con suma facilidad<sup>75</sup>; y *μένειν* como sinónimo aproximado de *εἶναι* se encuentra, por ejemplo, en el *Cratilo* de Platón<sup>76</sup>.

Podríamos traducir, por tanto, teniendo debidamente en cuenta las posibles variantes textuales y de sentido:

“Ni jamás  $\left\{ \begin{array}{l} \text{de lo que es lo que es} \\ \text{de lo que hay} \\ \text{de lo que era una vez} \\ \text{de lo que permanece} \end{array} \right\}$  permitirá fuerza de convicción alguna

*que nazca algo más que ello mismo: por lo cual, ni llegar a ser  
ni destruirse le ha permitido Justicia, aflojando las prisiones,  
sino que lo tiene sujeto.”*

<sup>73</sup>Simplicio, *In Phys.* 103,16-20 (*Vors.* p. 268,16-19). Sobre la autenticidad melisiana del doble razonamiento, véase mi *Gorgias*, § 28.

<sup>74</sup>[Arist.], *De MXG* 979b27-33; cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 71 (82 B 3 DK).

<sup>75</sup>En fin de cuentas, incluso cabe sospechar en este paso una falsificación deliberada del texto, perpetrada tal vez - como sugiere O'Brien, “Problèmes...”, pp. 344-346- por algún redactor neoplatónico resuelto a poner de acuerdo a Parménides con Plotino, salvando del interdicto de la diosa a la imprescindible génesis *ex ente*, eso es, la procesión del Alma y de todo lo demás a partir de la Segunda Hipóstasis, que era justamente ‘lo-que-es’ (*τὸ ὄν*); con lo cual resultaba a todas luces incompatible la aseveración de la diosa de que de lo-que-es no puede generarse nada más que ello mismo. Lo único que O'Brien pasó por alto es que semejante falseo de los razonamientos eleáticos se halla efectivamente atestiguado ya varios siglos antes de Plotino, en el tratado pseudo-aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, donde leemos la desconcertante afirmación de que Jenófanes (para la tradición doxográfica, como sabemos, fundador de la Escuela de Elea) “supone también él, al igual que Meliso, que lo generado se genera de lo que es” (*λαμβάνει καὶ οὗτος τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι ἐξ ὄντος, ὡσπερ ὁ Μέλισσος, De MXG* 977b21-22). Parece cuando menos imaginable que la posible falsificación de Parménides haya surgido del mismo ambiente que esta falsificación manifiesta de Meliso.

<sup>76</sup>Platón, *Crat.* 440a.

Muy bien resume lo esencial del razonamiento Cherniss: “La naturaleza esencial del Ser -la necesidad interna de que una cosa sea idéntica a sí misma- lo mantiene sujeto en sus cadenas y no le permite llegar a ser ni perecer... La imposibilidad del proceso se establece por las consecuencias lógicas de la identidad ”<sup>77</sup>. En efecto, ni lo que verdaderamente es lo que es puede dejar de ser lo que era por esencia y definición para hacerse otra cosa (pues entonces no habría sido eso lo que era por esencia), ni tampoco lo que simplemente hay, sin más determinación, puede convertirse en nada que no venga a ser de nuevo, a cada instante, lo que hay (aunque en esta segunda parte del razonamiento, siendo relativamente trivial constatar que en el paso de haber a haber sigue siempre habiendo lo que hay, la gracia de la demostración está más bien en lo tocante a la otra cuestión, la de la esencia o identidad); de modo que en ambos casos resultaría plenamente justificado sustituir o glosar la noción de ‘ser’ por la de μένειν o ‘permanecer’: a menos que se sospeche, con cierta parte de razón, que con eso la diosa se facilitaría quizá demasiado la tarea de la demostración.

21. Una dificultad adicional reside en que en la frase siguiente (vv. 13b-14) se da por refutada no solamente, como era de esperar, la generación sino también la destrucción de lo que es, a pesar de que esa posibilidad no se había mencionado expresamente en lo que precede. La vasta mayoría de los intérpretes da por sentado que el poema no contenía ninguna prueba explícita contra la destrucción, sea porque la imposibilidad de perecer o deshacerse se consideraba de alguna manera implicada por la de hacerse o nacer, sea porque la diosa acaso confiaba en que su discípulo sabría arreglárselas por sí solo sin excesiva dificultad para aplicar el mismo razonamiento contra la generación, volviéndolo del revés, al caso inverso: lo cual supondría, sin embargo, de cualquier modo un salto tan abrupto de un eslabón a otro de la cadena del razonamiento que no acaba de parecer muy creíble.

Bien se comprende, por tanto, que algunos estudiosos hayan querido ver en los vv. 12-13a, en lugar de un argumento contra la generación *ex ente*, una demostración de la imposibilidad de perecer<sup>78</sup>. Mas por imperiosas que sean las razones para ver en esos dos versos la refutación del perecer que inmediatamente después parece darse por hecha, no menos imperiosas se presentan, como creo haber demostrado, las que nos obligan a no renunciar a descubrir en ellos el necesario segundo miembro del razonamiento dilemático contra la generación. Y efectivamente, no es muy difícil ver que esas dos interpretaciones, lejos de excluirse mutuamente, se implican la una a la otra y, en fin de cuentas, vienen a ser la misma<sup>79</sup>: como indica τοῦ εἶνεκεν (v. 13) -referido, como es de suponer, a la frase que precede inmediatamente y no a todo el razonamiento anterior-, la hipótesis a refutar ἐκ τοῦ εὐόντος (o ἔκ γε μένοντος)... γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό incluye las nociones tanto de γενέσθαι como de ὄλλυσθαι, en cuanto la transformación de un ser en otro implica tanto el nacimiento de éste como la desaparición de aquél (de forma más o menos parecida argumenta Meliso

<sup>77</sup>Cherniss, *Crit. arist. pres.*, pp. 383s.

<sup>78</sup>Así escribe Albertelli, p. 144 n. 16: “...non credo affatto che si tratti qui della dimostrazione dell’ impossibilità della nascita dell’ essere, ma bensì della dimostrazione dell’ impossibilità del perire che è richiesta dalla conclusione esposta nei vv. 17 sg. ... Il ragionamento sarebbe: l’ essere non può perire (o trasformarsi, che è lo stesso) perchè l’ altro dell’ essere... è non-essere e il non-essere è impensabile e inesprimibile”. Tugwell, *Class. Quart.* 1964, p. 34, ve en los mismos versos un “argument against death” (leyendo, como Albertelli, ἐκ τοῦ εὐόντος), y también para Barnes el pasaje contiene “un argumento implícito contra la destrucción” (*Pres.*, p. 229; cf. *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1979, p. 11 n. 38).

<sup>79</sup>Sólo Stokes parece haber advertido esa coincidencia de los dos argumentos en uno cuando escribe: “The elimination of the second alternative also eliminates destruction (B 8,13-14)” (*One and many*, p. 133), aunque sin entrar en más detalles.

contra la transformación : *εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίγνεσθαι*<sup>80</sup>), de modo que la transformación, la generación y la destrucción quedan de ahí en adelante fundidas en la noción de un solo proceso.

22. A revelar la imposibilidad de que se dé verdaderamente tal proceso está dedicado lo que nos falta leer del razonamiento (vv. 15b-21), empezando -tras la habitual enunciación inicial de la tesis a demostrar (vv. 12-15a)- por la declaración del criterio por el cual se ha de regir la decisión (vv. 15b-18), que no viene a ser sino otro recordatorio o resumen de la elección originaria entre las dos vías de búsqueda (B 2,3-B 6,1-2), estrictamente paralelo a la evocación más concisa de lo mismo en los vv. 7-8 (B 8,15b-18):

*ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.*

15 ἐν τῷδ' ἔστιν (ἔστι Simpl. Phys. 145 D: ἐστιν Ald.) Diels D-K edd. pl.: ἐν τῷδ' ἔνεστι EF: τῷδ' ἐνι ἔστιν coniect García Calvo, fort. recte 18 πέλει malebat Calogero

“La decisión sobre eso está en lo siguiente:

{ *es lo que es, o no lo es.* }  
{ *lo hay o no lo hay.* } *Ahora bien, ya quedó decidido, como era forzoso dejar la una [de las dos vías], inconcebible e innumerable (pues de verdad no es vía), y que la otra, en tanto que* { *es la que es,* }<sup>81</sup> *es también verdadera.*”

Tal vez merezca la pena tener en cuenta que *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν* (v. 16), además de llamar a la memoria las dos vías de búsqueda de B 2, se hace eco también de *πάμπαν πελέναι ἢ οὐχί* del v. 11, e.e. de la exclusión de toda transición gradual entre el no ser y el ser.

A continuación pasa la diosa a aplicar el resultado de la decisión fundamental a la cuestión en litigio (B 8,19-21):

*πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.  
τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.*

19 ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν Kranz D-K et al. (πέλον Stein): ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν Simpl. Phys. 145 DEW Diels Untersteiner Tarán et al. (πέλοιτο ἐόν F Coxon Thanassas Cassin) 20 ἔγεντ' Simpl. ms. Venet. Marc. Cl. IV, 15 Preller Diels D-K edd.: ἐγένετ' uel ἔγετ' codd. cet. οὐκ ἔστ' Ald. edd.: οὐκ ἔστιν (uel ἐστίν) codd.

Ante el v. 19, los editores se dividen entre quienes adoptan la corrección de Kranz, propuesta antes a modo de conjetura por Karsten (Riezler, Zafiropulo, Hölscher, García Calvo,

<sup>80</sup>Meliso, 30 B 7,2.

<sup>81</sup>Los infinitivos *ἔαν*, *πέλειν* y *εἶναι* dependen de *κέκριται*: v. Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 103.

Kirk-Raven-Schofield, Reale-Ruggiu), y quienes defienden el texto de los MSS (Diels, Untersteiner, Tarán, Mansfeld, Bormann, Mourelatos, Gómez-Lobo, Cordero, O'Brien-Frère, Conche y otros). A favor de la corrección milita obviamente la correspondencia de *ἀπόλοιτο*, junto a *γένοιτο*, con *γένεσις / ὄλεθρος* en el v. 21<sup>82</sup>; por otra parte, conservando el texto manuscrito, resultaría tentador establecer análoga correspondencia con el v. 20, como argüía Diels (contra Karsten y Stein): "El contenido de los dos versos 19 y 20 se corresponde con exactitud : a *μέλλει ἔσεσθαι* el *ἔπειτα πέλοι τὸ εἶν* (*ἔπειτα* = *ὑστερον*, como *μετέπειτα* 19,2), a *ἔγεντο* el *γένοιτο*, en responsión quiástica"<sup>83</sup>. Así la primera parte del v. 19 se habría de entender: "¿Y cómo podría ser luego (e.e. más tarde o en el futuro) lo que es?". Pero semejante construcción parece gramaticalmente insostenible, como han demostrado convincentemente Hölscher y Heitsch: no hay paralelo alguno que nos indique que *ἔπειτα* pueda significar de por sí algo así como 'en el futuro'<sup>84</sup>; de manera que el texto de los MSS difícilmente podría entenderse sino como diciendo: "¿Y cómo entonces podría ser lo que es?"<sup>85</sup>, lo cual evidentemente no tiene sentido alguno<sup>86</sup>.

Por lo demás, admitir una corrección leve y paleográficamente poco costosa (después de todo, *επειταπολοιτοεον* se aparta sólo en una letra del texto MSS *επειταπελοιτοεον*) parece inconveniente mucho más llevadero que el de renunciar una vez más a hallar en el texto del poema algún argumento explícito contra la destrucción de lo-que-es; y en fin, el argumento adquiere una fuerza incomparablemente mayor si entendemos *εἶν* no como participio sustantivado y sujeto de oración, como suelen entenderlo los traductores<sup>87</sup>, sino como gerundio, eso es, expresando simultaneidad de la acción con la del verbo principal<sup>88</sup>; y entonces la contradicción que la diosa pretende denunciar suena en el verso con toda la estridencia deseable: "¿Y cómo entonces podría destruirse, siendo lo que es (e.e. mientras sea lo que es, o mientras lo haya)? ¿Y cómo llegar a serlo?". Entendido así, el razonamiento resulta de una coherencia inmejorable: mientras A sea A, no puede dejar de serlo (ni llegar a serlo tampoco), ni menos aún, obviamente, mientras no lo sea (como se había demostrado antes, en los vv. 6-11); y como sabemos, cualquier asomo de una tercera posibilidad o estado intermedio entre el ser y el no ser había quedado ya terminantemente excluido (vv. 11 y 16). Vemos, pues, que el razonamiento de la diosa ataca los cimientos de la fe vulgar en la realidad con la misma lógica vigorosa e irrefragable con que Epicuro, dos siglos después, y con premisas un tanto distintas, supo curarse del temor a la muerte.

La diosa va, sin embargo, más lejos en la razonable demolición de las creencias ordinarias acerca del nacer y del morir, ya que la pretensión de que algo o alguien pueda, como de ordinario se supone, dejar de ser lo que es o llegar a serlo en algún momento pasado o futuro, se declara lógicamente irreconciliable con la necesidad, tan imperiosa para los seres, de ser lo que es cada uno: "Pues si llegó a ser lo que es, no lo es, ni si alguna vez va a serlo" (v. 20). El razonamiento es claro y concluyente: si lo que es A llegó a serlo, no lo era antes, y, por tanto, el hecho de ser A no formaba parte de su definición o esencia. La segunda mitad del verso, en

<sup>82</sup>Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 83 n. 18; Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, p. 27.

<sup>83</sup>Diels, *Lehrg.*, p. 80.

<sup>84</sup>Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 155.

<sup>85</sup>Hölscher, *Wesen d. Seienden*, p. 53: "Wie könnte dann Seiendes sein?".

<sup>86</sup>Tampoco convence la defensa de *πέλοιτο εἶν* F por Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 202s. (aprobada por Schmitz, *Urspr.*, pp. 195s., y Thanassas, p. 117 n. 24), ya que requiere entender como sujeto de los dos optativos "what becomes", que no está en el texto, para encontrarle alguna apariencia de sentido a la pregunta: "How could it (sc. what becomes) be Being and how could it become it (...)" (Coxon, ib. p. 203).

<sup>87</sup>Así, por ejemplo, Diels-Kranz: "Wie könnte aber dann Seiendes zugrunde gehern (...)"?

<sup>88</sup>"Y ¿cómo va luego, en siendo, a morir?, ni ¿cómo a criarse?", traduce acertadamente García Calvo, *Lect. pres.*, p. 200.

cambio, dice algo tan obvio que casi sorprende por lo trivial: más bien esperaríamos algo así como *οὐδ' εἴ γέ ποτ' ἄλλό τι ἔσται*, “ni si alguna vez será otra cosa”, en buena simetría con la primera mitad del verso; pues diríase que lo que requiere ser declarado no es la verdad de Perogrullo de que no es A lo que sólo está esperando serlo en el futuro, sino más bien que tampoco es A aquello que alguna vez dejará de serlo para hacerse no-A. Pero mirando la cuestión desde el punto de vista de la lógica atemporal del Ser que proclama la diosa, o sea *sub specie aeternitatis*, resulta claro que los dos casos en nada se distinguen: lo que ha llegado a ser lo que es -se nos viene a decir- no tiene más derecho a llamarse ser que el no-ser que tan sólo aspira a hacerse ser en el futuro.

Lo que se demuestra, en suma, es la incompatibilidad de la noción de ‘ser’ con la de ‘devenir’ o transformación de unos seres en otros, tanto si se mira por el lado del hacerse como por el del deshacerse, que vienen a ser, en fin de cuentas, lo mismo. (Obsérvese, además, cómo el v. 20 viene a enlazar así con la negación del ‘haberlo sido’ y del ‘estar por serlo’ del v. 5, ratificando, por tanto, a más de la imposibilidad de hacerse y de deshacerse, la necesaria condición de atemporalidad del Ser que al inicio del razonamiento se declaraba.) Así la dificultad que han creído ver en estos versos algunos intérpretes<sup>89</sup>, observando que en el v. 20 sólo se responde a la pregunta por el nacer o llegar a ser, dejando en suspenso la cuestión del perecer, se resuelve perfectamente si suponemos, como hasta aquí hemos venido argumentando, que las nociones de ‘nacer’ y ‘perecer’ están fundidas, ya desde el v. 12 en adelante, en una sola noción implícita de transformación o cambio (que corresponde aproximadamente a lo que Aristóteles llamará cambio sustancial); de modo que con razón puede proclamar la diosa: “Así el nacimiento quedó extinguido y la muerte indecible<sup>90</sup>” (v. 21).

Para mayor claridad, se puede resumir el razonamiento de los vv. 5-21 como sigue:

TESIS: Lo que ES es ingénito e imperecedero (v. 3) y, por ende, ajeno al devenir y a la sucesión, al ‘haber sido’ y al ‘estar por ser’; de modo que aquello que ES lo que es sólo puede serlo ‘todo a la vez’ o simultáneamente (vv. 5-6a).

#### DEMOSTRACIÓN:

I. Ni puede haberse generado lo que es a partir de algo que no sea nada,

(a) porque había quedado ya demostrado (B 2,5-8 - B 6,2) que tal cosa es indecible e inconcebible (vv. 8-9), y

(b) porque, aun si se admitiese la posibilidad del no-ser o de la nada, no se vería necesidad alguna por la que de ello hubiera de generarse algo en algún momento determinado más que en cualquier otro; por lo cual ha de excluirse todo proceso de crecimiento o transición de la nada al ser: sólo cabe ser totalmente o no ser nada en absoluto (vv. 9-11).

II. Ni tampoco puede haberse generado de lo que es, puesto que lo que es no puede transformarse en otra cosa que eso mismo que es; por consiguiente, no le permite la fuerza de la razón (Justicia) ni hacerse ni deshacerse (vv. 12-15a): de nuevo se adelanta aquí un resumen general de lo que se va a demostrar a continuación.

La demostración se desarrolla en dos pasos:

(a) El criterio para juzgar la cuestión está en la necesidad lógica de la disyuntiva enunciada al principio (B 2,2-5) y reafirmada poco antes (v. 11): o bien lo que es es lo que es,

<sup>89</sup>Por ejemplo, Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 155.

<sup>90</sup>Entiendo *ἀπυστος* en el sentido que define Bailly, s.v. I 2: “qu’ on ne doit pas ou qu’ on ne peut pas entendre, mysterieux”, como en la invocación de las Euménides en Sófocles, *Ed. Col.* 489, *ἀπυστα φωνῶν*. Para una justificación más detallada de esta interpretación, véase cap. VI, § 69.

o no lo es; y ya quedó decidido (B 2,5 - B 6,2) que es inconcebible que lo que es no sea lo que es.

(b) Se excluye, por tanto, la posibilidad de que algo pueda, siendo lo que es, transformarse en otra cosa, sea dejando de ser lo que es o llegando a serlo (v. 19), siendo del todo indiferente que tal cambio se haya dado en algún momento pasado o que esté por darse todavía (v. 20), ya que en cualquier caso implicaría que en algún momento fuese verdad que lo-que-es no sea lo-que-es, lo cual se ha mostrado inconcebible.

CONCLUSIÓN: Por consiguiente, lo que es, mientras sea lo que es (como no puede menos de serlo), no puede nacer ni perecer, e.e. ni llegar a ser lo que es ni dejar de serlo (q.e.d.) (v. 21).

23. Lo que debió de ser el propósito inmediato de este razonamiento se entiende con bastante claridad si suponemos que Parménides está contestando a aquella noción jónica de la *phýsis* o *arché* que pretendía ser al mismo tiempo nacimiento y naturaleza de las cosas, es decir, por un lado, aquello de que *in illo tempore* nacieron todas las cosas, y, por el otro lado, el substrato permanente de las mismas, aquello que permanece idéntico a sí mismo a través de todos los cambios y que, por tanto, puede considerarse que es lo que las cosas son de verdad. La contradicción que eso encierra se transparenta bastante bien en el conciso y esquemático resumen de Aristóteles: "Pues aquello de que están hechas todas las cosas, aquello de lo cual nacieron primero y en lo cual finalmente se disuelven, de modo que la substancia permanece, pero sus estados cambian, eso declaran que es el elemento y principio de las cosas que hay; de ahí que crean que nada nace ni perece, ya que esa naturaleza de las cosas se conserva siempre"<sup>91</sup>.

Pues una de dos: o bien aquello que había en el principio -por ejemplo, el aire-, al dar lugar a que de ello nacieran, por mutaciones sucesivas, nubes, ríos, piedras o hipopótamos, se ha transformado -o más bien transubstanciado- efectivamente en otra cosa que no es aire, y entonces pierde todo derecho a ser considerado substrato o substancia permanente del mundo; o bien suponemos que, a través de todos sus cambios de estado, sigue siendo lo que era, pero entonces resulta imposible que de ello hayan nacido otras cosas o que éstas puedan disolverse en ello alguna vez. Y lo que es más, si tomamos en serio la suposición de que hay una substancia única y eterna de las cosas, la misma para todas, habremos de declarar consecuentemente la falta de todo fundamento para aplicar a tal substancia el nombre de alguna cosa particular, afirmando que es 'aire' o 'agua' o lo que sea; de modo que no podremos legítimamente nombrarla sino diciendo que es 'lo que ES' (o 'lo que HAY').

Parece bastante plausible, por tanto, que este primer razonamiento de la diosa fuera concebido con la intención de sacar a luz la contradicción inherente a las teorías jónicas de la *phýsis*<sup>92</sup>, con los dos brazos del argumento apuntando, con bastante precisión, a las dos

<sup>91</sup>Aristóteles, *Met.* I 3, 983b8-13.

<sup>92</sup>Esa punta polémica del razonamiento ha sido puesta de manifiesto con particular claridad por Cornford, *Class. Quart.* 1933, pp. 103s.: los jónicos "confused the starting-point of becoming and cosmogony, the state in which all things once were but are not now, with the permanent ground of being, what all things now and always really are", mientras que Parménides acertó a ver que "the ground of being, if it is indeed permanent and unchanging, cannot also be a physical condition of things that once existed but has been superseded by other conditions"; de modo que el Ser de Parménides viene a ser, en el fondo, "the Ionians' *phýsis* or eternal and changeless ground of being, deprived of all attributes not logically consistent with that character": caracterización histórica bastante plausible, aunque no se pueda decir lo mismo de la identificación del Ser parmenídeo con la esfera geométrica que Cornford defiende en aquellas mismas páginas. En análogo sentido sugiere Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 17, que Parménides "may well have felt that many of his philosophical predecessors had failed to distinguish between

variantes más prominentes de dicha teoría, en tanto que demuestra que lo que es no puede haberse generado

(a) ni de lo que no era nada determinado (*ἐκ μὴ ἔόντος* B 8,7; *τοῦ μηδενός* B 8,10), como parece haber sido el caso del *ἄπειρον* de Anaximandro,

(b) ni de lo que era ya algo determinado (*ἐκ τοῦ ἔόντος* B 8,12, según Reinhardt y otros) o de lo que permanece o subsiste (*ἐκ γε μένοντος* o *ἐκ γ' ἐμμένοντος*, según la conjetura que he propuesto) a modo de substrato permanente de las cosas, como el *ἀήρ* de Anaxímenes (y tal vez el agua de Tales).

Lo cual no impide, desde luego, que el mismo razonamiento pueda aplicarse con igual pertinencia a cualesquiera procesos de cambio o transformación más modestos y corrientes: pues cada vez que se declare, por ejemplo, que “el vino se ha hecho vinagre”, tenemos derecho a preguntar qué es eso de que se dice que se ha hecho vinagre: no puede ser, evidentemente, el vino, ya que entonces nos veríamos obligados a la afirmación contradictoria “El vino (ya) no es vino”, ni tampoco el vinagre, que en modo alguno pudo hacerse lo que ya era, ni puede admitir la igualmente contradictoria predicación “Ayer el vinagre no era vinagre”<sup>93</sup>; de manera que en cualquier caso el intento de definir aquello que cambia nos forzaría a admitir que en algún momento es o era o será verdad que “A no es A” (a menos que se opte por suscribir el no menos contradictorio aserto “A se ha transformado en A”).

Por mucho que pretendamos escapar de la aporía eligiendo algún sujeto de predicación más neutro o más duradero como, por ejemplo, “el líquido que hay en aquella jarra verde”, a la manera del *ὑποκείμενον* aristotélico, que permite, como es sabido, a Sócrates el ignorante mutarse en Sócrates el hombre culto sin dejar de ser Sócrates<sup>94</sup>, esquivando así el riesgo de muerte y aniquilación de su ser que el sofisma de Dionisodoro atribuía a los procesos educativos<sup>95</sup>, es evidente que con ello no haremos sino trasladar el problema a otro nivel de abstracción superior (donde resurgirá apenas el líquido de la jarra se evapore o que Sócrates haya sufrido el fúnebre destino al que el tribunal de los atenienses y cierto silogismo paradigmático lo tienen condenado), y así sucesivamente, hasta que no hayamos dado con un sustrato último de todos los cambios que en sí mismo esté a salvo de todo peligro de transmutación: y éste, en principio, no puede ser otra cosa que sencillamente ‘lo que hay’, sin más determinación, la masa bruta e indeterminada, que viene a ser, sin embargo, la única capaz de cumplir de veras la exigencia de ser lo que es, permaneciendo eternamente idéntica a sí misma como la necesidad lógica de la definición requiere, y siendo, por tanto, paradójicamente, en su indeterminación misma el solo ejemplo evidente de determinación perfecta.

---

what is constant in change and what is the original stuff out of which things have developed”. Una interpretación muy parecida desarrolla con mayor detalle Lalumia, *Diogène* n. 88 (1974), pp. 17-21; también Finkelberg, *Hermes* 1989, pp. 257-270, entiende más o menos del mismo modo la contradicción intrínseca del monismo físico (pp. 260, 263s.) y su resolución por Parménides (pp. 267s.).

<sup>93</sup>Debo el ejemplo del vino y del vinagre a García Calvo, *Lect. pres.*, pp. 172s. El problema mismo, sin embargo, es tan de razón común que incluso Sir Karl R. Popper constata: “If a thing X changes, then clearly it is no longer the same thing X. On the other hand, we cannot say that X changes without implying that X persists during the change; that it is the same thing X at the beginning and at the end of the change. Thus it appears that we arrive at a contradiction (...). But it is a fact that the difficulty here indicated has never ceased to make itself felt in the development of physics” (*Conjectures and Refutations*, p. 80).

<sup>94</sup>Aristóteles mismo trae a colación este ejemplo a continuación del pasaje antes citado sobre los principios jónicos, en *Met.* I 3, 983b13-16; una exposición más pormenorizada del argumento se encuentra en *Phys.* I, 6-8.

<sup>95</sup>Platón, *Eutid.* 283c.

Cierto es que queda siempre abierta la posibilidad de postular una pluralidad de entes eternos, indestructibles e inmutables (los elementos de Empédocles o de Anaxágoras, los átomos de Leucipo y Demócrito, las ideas platónicas o las especies aristotélicas), que en su conjunto más o menos numeroso vendrían a constituir el fundamento último de toda realidad. Los sucesores de Parménides usaron y abusaron de este procedimiento; mas frente a la implacable necesidad del Ser que proclama la diosa, a esos pretendientes menores a la eternidad les queda siempre el estigma de ser meros postulados indemostrables, no sostenidos por evidencia alguna ni necesidad lógica inmediata.

## 2. Homogéneo, continuo e indivisible (vv. 22-25).

24. Sigue lo que hemos de suponer será la exposición de la señal segunda, *οὐλον μουννομερές*, “entero y de una pieza”, glosada aquí mediante los atributos ‘homogéneo’, ‘continuo’ y ‘no divisible’ (B 8,22-25):

*οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῆ μαλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον· πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.*

*“Ni tampoco es divisible, puesto que es todo entero igual (homogéneo),  
ni algo más por acá -lo que le impediría mantenerse unido-,  
ni algo menos por allá, sino que está todo lleno de lo que es (o hay).  
Así que es todo continuo: pues lo que es (hay) colinda con lo que es (hay).”*

La condición de ‘no divisible’ se deduce (*ἐπεὶ*) de la de *πᾶν ὁμοῖον*, “todo entero igual (a sí mismo)” (= *οἱ πάντοθεν ἴσον* B 8,49)<sup>96</sup>, e.e. homogéneo o sin distinción de partes<sup>97</sup>. Como ese atributo del Ser no había sido mencionado ni menos aún deducido previamente, parece plausible suponer que *ὁμοῖον* viene a resumir sencillamente lo que se va a decir en los dos versos que siguen (vv. 23-24)<sup>98</sup>, a saber, que lo que es lo que es (o lo que hay) no puede serlo (ni haberlo) un poco más por acá ni por allá algo menos, sino que necesariamente debe estar todo entero lleno de lo que ello es (o de lo que hay): en otras palabras, que la cuestión del ser no admite grados de más o de menos sino únicamente la decisión entre el ‘sí’ y el ‘no’<sup>99</sup> (aunque el ‘no’, como sabemos, había quedado ya excluido por indecible e inconcebible, de manera que sólo nos queda el ‘sí’ macizo e indiviso), que es precisamente lo que se había

<sup>96</sup>Cf. Plutarco, *Adv. Col.* 13, p. 1114d = 28 A 34: Parménides declara que lo-que-es es *ἐν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν*, “uno en cuanto a igualdad respecto de sí mismo y a no admitir diferencia”.

<sup>97</sup>V. Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 86; Untersteiner, *Parm.*, p. CLIX; cf. Meliso, 30 B 7,1 *ὁμοῖον πᾶν*, y [Arist.] *De Mel.* 974a13 *ὁμοῖον πάντη*.

<sup>98</sup>Barnes, *Arch. f. Gesch. d. Ph.* 1979, p. 18 (cf. *Pres.*, p. 254), sugiere: “Place a comma after ‘ὁμοῖον’, and suppose that lines 23-4 explain the sort of *ὁμοιότης* that Parmenides alludes to”. Es éste uno de los poquísimos puntos en que puedo estar de acuerdo con Barnes, excepto en que no veo la necesidad de la coma.

<sup>99</sup>La incompatibilidad del ‘sí o no’ implicado por la cópula ‘ES’ con cualquier gradación de ‘más o menos’ es, en efecto, uno de los resortes más fundamentales de los razonamientos de la diosa, como acertadamente vio Cassirer, *Philos. d. Gr.*, p. 41.

demostrado en el apartado anterior (v. 11): οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί, “Así que es forzoso o ser del todo o no (ser nada)”<sup>100</sup>.

La evidencia del aserto se impone de inmediato al menos por el lado del ser por esencia o definición, en tanto que algo necesariamente debe ser tal cosa o no serlo, mientras que cualquier vacilación o incertidumbre al respecto será señal inequívoca de que la definición no estaba bien hecha<sup>101</sup> -lo que reconoce también Aristóteles al declarar que la sustancia o entidad (οὐσία) no admite el más y el menos<sup>102</sup>-, aunque tal exigencia de univocidad sólo pueda cumplirse cabalmente y de veras en la enunciación misma del ES de la diosa, que resume en sí cuanto hay de verdad en todas las demás predicaciones de esencia del lenguaje corriente y de la ciencia.

Un poco más difícil se presenta la cuestión, a primera vista, por el lado de ἔστιν interpretado como ‘hay’, ya que fácilmente se podría objetar que, en cuanto a haber, siempre puede haber más o menos de algo en algún sitio que en otro (que era justamente en lo que ‘haber’, en lenguaje corriente, se opone a ‘ser’); pero eso evidentemente deja de ser cierto cuando se dice ‘hay’ como lo dice la diosa, en contra del uso corriente, en abstracto o de manera absoluta, sin indicar qué es lo que hay ni en dónde, lo que habíamos intentado glosar con algo así como “Hay lo que hay, sea lo que sea y en donde sea”: y entonces está claro que de eso ya no tendría sentido decir que “hay más” o que “hay menos” en un sitio que en otro.

Lo cual, desde el punto de vista físico, viene a significar que ‘lo que es’ o ‘lo que hay’ no admite, en cuanto tal, ninguna diferencia entre grados de mayor o menor densidad, sino que es absolutamente homogéneo (ὁμοῖον), compacto y lleno (ἔμπλεον) de lo que es, de manera que cualquier posible disminución de alguna cosa, sustancia o materia particular que se dé por algún lado se verá compensada en el mismo acto por el correspondiente aumento de la presencia de otras que vienen a ocupar su sitio, y la masa total de ‘lo que hay’ se mantiene constante en cualquier tiempo y lugar. Parece probable que la punta polémica del razonamiento vaya dirigida de nuevo contra la teoría de Anaxímenes, que había pretendido reducir todo el acontecer natural a los procesos de condensación y rarefacción del aire<sup>103</sup>. En

<sup>100</sup>Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 102, había comprendido ya que el atributo ὁμοῖον (v. 22) se deduce de ἢ πάμπαν πελέναι ἢ οὐχί del v. 11, que, una vez eliminada la segunda alternativa como ininteligible (vv. 15-18), ofrece “exactly the premiss required to prove that it is indivisible and single”. Pero eso no justifica que en el v. 22 ὁμοῖον se haya de entender también (como el πάμπαν del v. 11) en sentido adverbial, como cree Owen (proponiendo leer, por consiguiente, πᾶν ἔστιν ὁμοῖον): pues aparte del deplorable hábito de traducir ἔστι por “existe”, que parece haber influido decisivamente en su interpretación de este medio verso (que para Owen significa “that the subject exists πάμπαν or ὁμοῖον”) y sobre cuya condición de perpetuo estorbo para la recta comprensión del poema creo haber dicho ya lo suficiente, además πᾶν ἔστιν ὁμοῖον no se deduce, de hecho, directamente de πάμπαν πελέναι (más la eliminación de la contraria), como si las dos expresiones fuesen sin más equivalentes, sino sólo a través de un paso intermedio formado por los vv. 23-24: de la disyuntiva ἢ πάμπαν πελέναι ἢ οὐχί (*tertium non datur*, cf. v. 16: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν) se sigue, a modo de corolario, que el Ser no admite grados de más o de menos (vv. 23-24) y que lo-que-es ha de ser, en este sentido, todo entero igual (a sí mismo) u homogéneo. Menos aún puedo estar de acuerdo con la interpretación que propone Owen (ib., p. 97) de los vv. 22-25 como demostración de la continuidad temporal del Ser (contra la cual Tugwell, *Class. Quart.* 1964, pp. 38s.; Tarán, pp. 156s.; Guthrie, *Hist. of Gr. Philos.* II, p. 34 n. 1; Stokes, *One and many*, pp. 135-137, y Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, pp. 116s., han aducido ya razones suficientes como para que no sea necesario insistir).

<sup>101</sup>Como formula acertadamente Furley, *Two Studies*, p. 57: “... there could be no degrees of being; a thing must either be in a total sense, or not be”.

<sup>102</sup>Aristóteles, *Cat.* V, 3b33-36: δοκεῖ δὲ ἡ οὐσία οὐκ ἐπιδέχασθαι τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἥττον· λέγω δὲ... ὅτι ἐκάστη οὐσία τοῦθ' ὅπερ ἔστιν οὐ λέγεται μᾶλλον καὶ ἥττον.

<sup>103</sup>V. Covotti, *Pres.*, p. 139; Raven, *Pyth. and el.*, p. 31, y Burkert, *Lore and Science*, p. 283 y n. 30; más plausible que una polémica contra Anaximandro (Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 86), Heraclito (Loew, *Wien. Stud.*

todo caso, el argumento se presta fácilmente a poner en evidencia la contradicción interna de tal hipótesis y de cualquier otra semejante: pues o bien es verdad que es -por ejemplo- 'aire' todo lo que hay, y entonces no puede serlo ni haber de ello más en unos sitios y en otros menos; o bien el aire padece efectivamente variaciones de densidad, según se presente en estado más concentrado y puro o más bien entremezclado con otras sustancias, pero entonces evidentemente habrá de renunciar a la pretensión de ser todo lo que hay.

La total homogeneidad del Ser en cuanto tal implica, *a fortiori*, que éste ha de ser necesariamente todo continuo (*ξυνεχὲς πᾶν*, v. 25)<sup>104</sup>, sin huecos ni resquicios, de modo que por doquier "lo que es colinda con lo que es" (*ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει*, ib.); y en este sentido se dice de él que "tampoco es divisible" (*οὐδὲ διαιρετόν*, v. 22), en tanto que no es susceptible de ser dividido en partes separadas entre sí por otra cosa que haya entre ellas (como se supone que un cuerpo físico cualquiera puede quedar dividido en partes separadas por otro cuerpo que se interponga entre una parte y otra), puesto que 'lo que es' o 'lo que hay' es todo lo que hay y, por tanto, no hay nada más que pueda dividirlo impidiendo que lo que es colinde con lo que es, en tanto que cualquier cosa que osara interponerse, a modo de cuña, entre una y otra de sus partes por fuerza habría de ser algo a su vez, y así vendría a formar parte asimismo del continuo total.

Eso valdría probablemente incluso para la hipótesis de un vacío físico como aquel que servía, al parecer, en algunas teorías pitagóricas del siglo V para separar unos cuerpos de otros<sup>105</sup>, por cuanto también el vacío se vería obligado a afrontar la implacable alternativa de o bien ser algo -con lo cual quedaría subsumido indistintamente al ser total- o no ser nada (y entonces, no siendo nada lo que separa, tampoco habría separación que valga): aunque, a decir verdad, no encuentro indicio alguno en el texto de que Parménides y su diosa hayan tenido en cuenta semejante posibilidad<sup>106</sup>.

Todo ello no impide, sin embargo, que el Ser pueda dividirse, por así decir, idealmente en porciones o entidades separadas: los mortales efectivamente lo han dividido en contrarios (*τάντια δ' ἐκρίναντο*, B 8,55); pero tal división es estrictamente extrínseca al Ser, tan arbitraria como fútil desde el punto de vista de la verdad. Así lo demuestra la diosa cuando declara que *ἐὸν ἐόντι πελάζει* (v. 25), es decir, "(una parte de) lo que es colinda con (otra parte de) lo que es", como admitiendo por hipótesis la posibilidad de tal división, a la vez que la formulación misma revela claramente que, al no haber ni solución de continuidad ni distinción alguna entre una parte y otra, tampoco podía haber propiamente partes ni división entre ellas que valga<sup>107</sup>.

---

1935, p. 14) o los pitagóricos (Burnet, *Early Gr. Ph.*, p. 175 n. 1; Cornford, Raven, loc. cit.). Untersteiner, *Parm.*, p. CXLVII, y Tarán, p. 109, ven en estos versos un ataque a las teorías filosóficas anteriores en general.

<sup>104</sup>En rigor, el atributo 'continuo' (*ξυνεχὲς*) se deduce de que no puede haber nada que lo impida (*τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι*, v. 23): el primer uso, por lo que parece, del argumento de *οὐδὲν κωλύει*, del que tan asiduamente se servirán los filósofos posteriores (atomistas y escépticos, ante todo).

<sup>105</sup>Aristóteles, *Phys.* IV 6, 213b22, y fr. 201 Rose (58 B 30 D-K).

<sup>106</sup>Ni veo, por tanto, en esos versos la polémica contra la teoría pitagórica del vacío separador que querían encontrar en ellos Burnet, Cornford y Raven (ver n. 103; cf. *Prolegómenos*, § 12 y n. 204).

<sup>107</sup>No hay que suponer, por tanto, que la indivisibilidad del Ser nos haya de obligar a concebirlo como carente de extensión y, por consiguiente, de corporeidad, como creía Simplicio (*In Phys.* 143,1) y como siguen creyéndolo, al parecer, algunos intérpretes de nuestros días: así Stevens, *Posterité...*, pp. 18 ("Toutefois, on peut affirmer d' emblée que l' Étant n' est pas corporel, car tout corps est divisible en parties") y 19 ("...la preuve que l' Étant n' est pas corps physique, c' est son indivisibilité"), y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 214 ("he regards Being as non-physical", eso es, "a reality which, though a non-magnitude ..., is not nothing but a unique and active monad", ib. p. 217). Contra semejantes interpretaciones idealistas y anacrónicas, conviene precisar que, si el argumento de Zenón sobre la división infinita de los cuerpos extensos (29 B 1-2) no tiene aplicación al Ser de la diosa, no es porque éste sea una mónada inextensa, como cree Coxon (ib., pp. 214-217; cf. pp. 259s.), sino porque el

El orden lógico del razonamiento es, en resumen, el siguiente:

(1) Es necesario o bien ser totalmente o no ser nada (v. 11; cf. v. 16: ES o NO ES; la segunda posibilidad ha quedado ya excluida).

(2) Por consiguiente, en lo que es no puede haber grados de más o de menos (vv. 23-24), sino que está todo igualmente lleno de lo que es (v. 24); y en este sentido es homogéneo o “todo entero igual” a sí mismo (v. 22).

(3) Al no haber modo de que lo-que-es pueda ser por algún lado más o menos de lo que es (ni menos aún cabe que haya resquicios de no ser en medio del ser), no puede haber nada que le impida (v. 23) ser “todo continuo” (v. 25).

(4) Por consiguiente, lo-que-es no es divisible (v. 22) ni físicamente, porque no hay otro cuerpo fuera de él que lo pueda dividir -un “más” de ser que le impidiera ser continuo (v. 23)-, ni tampoco en el sentido de una distinción cualitativa entre unas partes y otras, puesto que es todo homogéneo (de (2)).

### 3. Inmutable o sin proceso (vv. 26-31).

25. En los versos que siguen (B 8,26-31) pasa la diosa a considerar la tercera señal, *ἀτρεμές*, “sin temblor”, a lo que equivale aquí *ἀκίνητον* del v. 26:

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν, ἄναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μαλ' ἐπλάχθησαν· ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.  
ταυτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον, καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη  
πεύρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἄμφις ἔεργει.

28 ἐπλάχθησαν Simpl. *Phys.* 40 DE, 80 E, 146 DEF Diels D-K edd. pl.: ἐπλάγχθησαν 40 FE<sup>a</sup>, 80 DF Karsten Mullach Hölscher Coxon Conche 29 ταυτόν τ' ἐν Simpl. *Phys.* 146, 30 E<sup>a</sup> Diels D-K edd. pl.: ταυτόν ὄν ἐν 143: ταυτόν τε ὄν ἐν 30 DF (ὄν καὶ ἐν E) Ald.: ταυτόν δ' ἐν Procl. In *Parm.* pp. 639, 1152, 1177: ταυτό τ' ὄν ἐν coniect García Calvo: ταῦτ' ἔὸν ἐν dubitabat Diels, *Lehrgeđ.* p. 83. μένον Simpl. codd. edd.: μίμνον (uel μίμνει) Procli codd.: μίμνει uolebat Fränkel. 30 μένει libri edd. pl.: μενεῖ malebant Fränkel Hölscher Thanassas.

El pasaje no presenta dificultades textuales de envergadura, pero sí dos problemas mayores de interpretación: (1) el significado preciso de *ἀκίνητον* (v. 26; cf. v. 38) y (2) el sentido de *πεύρατ* en los vv. 26 y 31.

Contra la muy divulgada interpretación de *ἀκίνητον* como ‘inmóvil’ cabe objetar, primero, que *κίνησις* designa no solamente el movimiento local sino en general cualquier forma de cambio o alteración<sup>108</sup>, de manera que parece razonable suponer que la negación de

---

razonamiento zenoniano sólo vale bajo la premisa *εἰ πολλὰ ἔστιν*, es decir: si una vez se empieza a dividir el Ser -como inevitablemente se hace al suponer, de entrada, que las cosas que hay son muchas-, entonces no habrá más remedio que seguir dividiendo hasta el infinito. La solución está simplemente en no comenzar la división, reconociendo que lo que hay es indivisible, entero y de una pieza.

<sup>108</sup> Así, por ejemplo, Platón, *Parm.* 138c, distingue tres clases de *κίνησις*: la alteración, la rotación y la traslación; Aristóteles, *Phys.* V 2, 226a23-b10, repite casi el mismo esquema, sólo que sustituye la rotación por el aumento y la disminución. En general, el término *κίνησις* “en el más amplio sentido designa todos los procesos naturales” (Düring, *Aristóteles*, p. 480).

κίνησις incluirá asimismo, como anotaba acertadamente Fränkel, “la ausencia de todo acaecer”<sup>109</sup>; y segundo, que no se entiende ni remotamente cómo la inmovilidad del Ser se habría de seguir justamente de la eliminación de la generación y la destrucción (γένεσις καὶ ὄλεθρος, v. 27, que a su vez remite al resultado del primer razonamiento, resumido en el v. 21)<sup>110</sup>. Fränkel propone, por consiguiente, traducir ἀκίνητον por “inmóvil-inalterable” (“*unbeweglich-unveränderlich*”)<sup>111</sup>, traducción que fue acogida por Kranz en su edición de los *Vorsokratiker* y que, al menos en cuanto a su sentido general, parece gozar de amplia aceptación entre los estudiosos<sup>112</sup>.

No creo, sin embargo, que el asombro filosófico que nos inspiran estos versos haya de apaciguarse con tan fácil componenda. Para empezar, recordemos que la noción de ἀκίνητον ni siquiera tiene por qué implicar necesariamente la ausencia de movimiento local, como demuestran los versos de Empédocles en los que se dice de los elementos que en el perpetuo proceso de uniones y separaciones permanecen ἀκίνητοι<sup>113</sup>, lo cual probablemente hayamos de entender como ‘inalterables’ (cualitativamente), en el mismo sentido en que en otro verso se los llama αἰὲν ὁμοῖα, “siempre iguales”<sup>114</sup>, siendo lo más notable, sin embargo, que tal inmutabilidad parece identificarse aquí, paradójicamente, con la perpetuidad del movimiento y del cambio mismo (ἢ δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει, v. 12).

Muy elocuente es, además, la perplejidad de los intérpretes más escrupulosos a la hora de explicar dónde y cómo se demuestra, en el poema de Parménides, el supuesto atributo de la inmovilidad. Zeller observaba sobriamente que “en ninguna parte se nos dice cómo demostraba Parménides la inmovilidad de lo que es”<sup>115</sup>, añadiendo que tampoco Platón<sup>116</sup> aclara si fue Parménides o Meliso quien, para refutar la posibilidad del movimiento, hizo valer la imposibilidad de concebir el espacio vacío, que de hecho se halla formulada por primera vez en los fragmentos del Samio<sup>117</sup>. Kirk y Stokes, en un breve artículo que puede pasar por ser uno de los estudios más desengañados sobre la cuestión<sup>118</sup>, observan perspicazmente que Aristóteles<sup>119</sup>, conocedor sin duda del poema entero, atribuye el argumento del vacío explícita y exclusivamente a Meliso; así que, dada la mala opinión que tenía Aristóteles del almirante filósofo de Samos, “it is reasonable to conclude that Aristotle knew of no such argument in Parmenides..., which strongly suggests that there were no statement of this argument in Parmenides”<sup>120</sup>. Tal conclusión se ve corroborada por el examen de los fragmentos literales,

<sup>109</sup> “Das Fehlen jeglichen Geschehens”, Fränkel, *Wege*, p. 191 n. 1; cf. *Poesía y filos.*, p. 335: “Se excluye todo acontecimiento”.

<sup>110</sup> Diels, *Lehrg.*, p. 83, concluía, un tanto precipitadamente: “Es de notar, para evitar malentendidos, que hablando de κίνησις [Parménides] piensa, en un principio (*zunächst*) en γένεσις y φθορά, es decir, precisamente en lo que Aristóteles no suele llamar κίνησις”; a lo que objeta Untersteiner, *Parm.*, p. CLII n. 130, que el argumento, así entendido, sería tautológico: el Ser no está sujeto a generación y destrucción (= ἀκίνητον) porque la generación y la destrucción han sido ya eliminadas. La crítica de Untersteiner es, desde luego, justa: ἀκίνητον no puede equivaler simplemente a ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον; aunque eso no implica que se haya de entenderlo como ‘inmóvil’ (“immobile”, traduce Untersteiner, p. CLIII).

<sup>111</sup> Fränkel, *Wege*, p. 193.

<sup>112</sup> Véase, por ejemplo, Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 89; Tarán, p. 110 (κίνησις incluye “lo que nosotros llamamos locomoción y cambio”); Hölscher, *Wesen*, p. 93; Stokes, *One and many*, p. 138 (“change of quality and change of place”); Barnes, *Pres.*, p. 264 (“tanto la alteración como el movimiento”); Gallop, p. 17, etc.

<sup>113</sup> Empédocles, 31 B 17,12-13, oportunamente recordados por Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 89 n. 28.

<sup>114</sup> Empédocles, B 17,35.

<sup>115</sup> Zeller I, p. 561 n. 1.

<sup>116</sup> *Teet.* 180e (cf. *Prolegómenos*, § 7).

<sup>117</sup> Meliso, 30 B 7,7.

<sup>118</sup> Kirk y Stokes, *Phronesis* 1960, pp. 1-4.

<sup>119</sup> *Phys.* IV 6, 213b12ss.

<sup>120</sup> Kirk y Stokes, *ib.*, p. 3.

los cuales “contain not the slightest hint of the physical argument that motion is impossible because it entails the existence of a void to move in”<sup>121</sup>. Por consiguiente, concluyen Kirk y Stokes que “motion is rejected in Parmenides for one reason and one reason only: that it is a form of process or change, and all process or change must be rejected because of the inviolable status of Being and the consequent impossibility of *genesis*”<sup>122</sup>. En fin de cuentas, incluso la suposición misma de que en el fr. 8 se rechaza el movimiento se funda únicamente en los indicios que en este sentido parecen ofrecer los vv. 29 (“Being... remains by itself in the same place - which suggests that at least by now ἀκίνητον is taken... to mean ... ‘unmoving’”), 38 (donde Kirk y Stokes traducen ἀκίνητον por “immovable”, aunque en nota al pie de página admiten que el término “at this point probably refers to change in general”<sup>123</sup>) y 41 (τόπον ἀλλάσσειν: “Here change of place is specifically mentioned, but nothing but the ontological argument has been adduced”<sup>124</sup>).

Ahora bien, en cuanto al v. 29, hay sobradas razones para convencerse de que ἐν ταύτῳ no significa “en el mismo lugar” (“in the same place”, como traducen Kirk-Stokes y otros<sup>125</sup>) sino simplemente “en lo mismo”, es decir, en el mismo estado o condición<sup>126</sup>: no se está hablando aquí de la posibilidad o imposibilidad del movimiento local, sino de la necesaria identidad del Ser consigo mismo<sup>127</sup> y de la condición de absoluta inalterabilidad que eso implica. Reinhardt había demostrado ya con numerosos ejemplos que el giro ἐν ταύτῳ μένειν “servía, del modo más general, para expresión de permanencia y quietud (*ganz allgemein zum Ausdruck der Beharrlichkeit und Ruhe diente*)”<sup>128</sup>; y no deja de ser muy significativo que la mayor parte de los ejemplos en que se dice de algo que carece de tal quietud o permanencia se refieran a la

<sup>121</sup>Ib., p. 2. Bicknell, en un artículo publicado siete años después en la misma revista (*Phronesis* 1967, pp. 1-5), con ánimo de poner en entredicho las conclusiones de Kirk y Stokes, se esfuerza por hallar la refutación del movimiento en los versos B 8,29-33, que en su opinión “can be paraphrased as follows. What-is could only change its position if there were vacancies into which it could move. If, however, there were such vacancies then what-is would be incomplete. But what-is could not be incomplete...”, etc. (Bicknell, ib., p. 3). En los vv. 29-33, sin embargo, no se encuentra absolutamente nada de “vacancies” ni de “change its position”, que tan generosamente se les añade en lo que Bicknell llama paráfrasis; ni tampoco se justifica semejante interpretación por el hecho de que también Simplicio haya creído ver en esos mismos versos un argumento contra el movimiento, cuando escribía (*In Phys.* 40,7-9): ὡς γὰρ τὸ μὴ ὄν, φησὶν, ἐνδεὲς πάντων ἐστίν, οὕτως τὸ ὄν ἀνευδεὲς καὶ τέλειον, τὸ δὲ κινούμενον ἐνδεὲς ἐκείνου δι’ ὃ κινεῖται τὸ ἄρα ὄν οὐ κινεῖται. Pues Simplicio, aparte de que, como luego veremos, no parece haber acertado a entender del todo el v. 33, no menciona en absoluto el vacío (δι’ ὃ, además, no es “a través de lo cual” sino “por (causa de) lo cual”: “ce pour quoi il est mû”, traduce bien Stevens, *Posterité*, p. 95), y cabe dudar de que el argumento de la imposibilidad física del movimiento por falta de espacio vacío sea compatible con la interpretación simpliciana del poema, visto que, para el comentarista, Parménides se refiere a la inmovilidad περὶ τοῦ νοητοῦ λέγων ὄντος, “hablando del ente inteligible” (39,25s.); y aun cuando Simplicio pretende hacer equivaler el sentido de los vv. 30-33 a dicho argumento melisiano, que cita inmediatamente después (40,12-21), se ve obligado a despojar éste de sus más obvias connotaciones físicas (ver ib. 40,15-18), conforme a su interpretación neoplatónica del Ser melisiano como incorpóreo e inextenso (cf. 109,32-34). Así que, lejos de encontrar en Parménides el problema mecánico de Meliso (como quiere Bicknell), Simplicio, por el contrario, trueca incluso la mecánica melisiana en metafísica.

<sup>122</sup>Kirk y Stokes, ib., p. 2.

<sup>123</sup>Ib., p. 4 n. 1.

<sup>124</sup>Ib., p. 2.

<sup>125</sup>“En el mismo lugar” traduce también Schofield, en *KRS*, p. 362; “dans un seule et même lieu”, O’Brien, p. 53, y Barnes, *Pres.*, p. 265, parafrasea “permanece en el mismo sitio que ocupa”.

<sup>126</sup>“In the same state (not place)”, precisa acertadamente Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 207.

<sup>127</sup>Muy bien capta el sentido del verso la traducción de Hoffmann, *D. Sprache u.d. arch. Logik*, p. 9: “Identisch im Identischen verharrend ruht (das Seiende) in sich selbst”; cf. Calogero, *Annali Sc. norm. sup. Pisa* 1936, p. 173: “Nascé qui... quel motivo del ταύτόν, del ‘lo stesso’, che cristallizzato nell’ idea dell’ ‘identità’, ha poi una storia di millenni”.

<sup>128</sup>Reinhardt, p. 114 n. 1.

inconstancia de los asuntos humanos. Así dice Eurípides: τὰ θνητὰ τοιαῦτ' οὐδὲν ἐν ταύτῳ μένει, "Tal es lo mortal: nada sin mudanza sucede"<sup>129</sup>; y Sófocles: οὐ γὰρ ποτ' αὐτῶν οὐδὲν ἐν ταύτῳ μένει, "pues nunca jamás de lo suyo nada en lo mismo permanece" (dicho del ὄλβος βροτῶν, la dicha, poder o riqueza de los mortales)<sup>130</sup>, o Herodoto: τὴν ἀνθρωπίνην ὧν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν ταύτῳ μένουσαν, "sabiendo que la humana dicha (felicidad, riqueza o bienestar) nunca permanece en lo mismo"<sup>131</sup>. Pero sobre todo hay que agradecerle a Reinhardt el haber traído a colación, a propósito de nuestro pasaje parmenídeo, algunos de los pocos versos que nos han llegado de una de las comedias perdidas de Epicarmo:

ὤδε νῦν ὄρη  
καὶ τὸς ἀνθρώπων· ὃ μὲν γὰρ αὔξεθ', ὃ δὲ γὰ μὰν φθίνει,  
ἐν μεταλλαγῇ δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον·  
ὃ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοῦποκ' ἐν ταύτῳ μένει,  
ἕτερον εἶη κα τὸδ' ἤδη τοῦ παρεξεστακότος;

"Pues ahora así  
mira a los hombres: que es que el uno crece, el otro menguando va,  
y en mudanza, en fin, y cambio todos todo el tiempo están.  
Mas lo que por su ley se muda y nunca en lo mismo quieto está,  
eso habrá de ser ya otro que lo que así mudado ha"<sup>132</sup>,

lo cual se dice, por cierto, en contraposición muy significativa a la identidad inamovible de los números (vv. 1-3) y las medidas (vv. 4-6), que apenas se les añada o se les quite algo, por poco que sea, dejan de ser los mismos que eran: con razón se concluye, por tanto, que la misma ley ha de regir también para los hombres en su perpetua mudanza, de manera que "tú y yo ayer éramos otros, y otros somos hoy, y otra vez otros, y los mismos nunca" (καὶ τὸ δὴ κάγω χθὲς ἄλλοι καὶ νῦν ἄλλοι τελέθομεν, καὐθις ἄλλοι κοῦποχ' ὠύτοι)<sup>133</sup>.

El fragmento de Epicarmo -verosíblemente parodia de los razonamientos de los de Elea<sup>134</sup>- es muy iluminador, en más de un sentido, para la explicación del argumento de Parménides. Ante todo, demuestra muy a las claras por qué la necesidad de que lo que es sea ἀκίνητον o inalterable deriva como implicación necesaria de la exigencia de ser ingénito e imperecedero, es decir, en última instancia, de la necesidad misma de ser por definición lo que es: pues en lo que toca al ser de la identidad, que no admite el más y el menos sino únicamente el 'sí' o el 'no' (de lo cual la identidad del número y de la medida, traída a comparación por el personaje

<sup>129</sup>Eurípides, *Ión* 969 (trad. Fernández-Galiano).

<sup>130</sup>Sófocles, *Aletes*, fr. 102.

<sup>131</sup>Herodoto, I 5,4. Algunos ejemplos más ofrece Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 172, quien concuerda con Reinhardt en que ἐν ταύτῳ μένειν "es expresión fija para 'permanecer estable en un mismo estado'" ("fester Ausdruck für 'stabil in einem Zustand bleiben'"). Incluso se podrían citar los versos de Jenófanes (21 B 26), posible fuente de inspiración del verso parmenídeo que aquí nos ocupa, en los que se dice del dios:

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν,  
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπίπρπει ἄλλοτε ἀλλῃ,

donde no parece que el primer verso se refiera al movimiento local, puesto que en tal caso sería harto ocioso añadir en el segundo que "tampoco le conviene trasladarse de un sitio a otro".

<sup>132</sup>Epicarmo, 23 B 2,6-10 DK (170b Kaibel); versión castellana de A. García Calvo, *Lect. pres.*, p. 157.

<sup>133</sup>Epicarmo, ib. vv. 11-12; versión citada.

<sup>134</sup>V. Reinhardt, p. 114; Hölscher, *Wesen*, p. 96: "Una parodia de las argumentaciones eleáticas", en la cual "es difícil no advertir el parentesco con la prueba parmenídea contra el devenir" (ib., p. 95).

de Epicarmo, ofrece un excelente ejemplo), es obvio que la menor alteración, vacilación o temblor (cf. *ἀτρεμές*, v. 4) lo condenaría de inmediato a dejar de ser lo que es, lo que equivaldría a la destrucción de su ser y al nacimiento de otro, o sea a aquel proceso del nacer y perecer que había quedado ya expulsado por la convicción verdadera (v. 28). Así pues, la necesidad de que el Ser sea ingénito e indestructible implica, a modo de corolario, su absoluta inmutabilidad o inalterabilidad, o en las palabras de Fränkel, “la ausencia de todo acaecer”: al Ser no puede sucederle nada más que eso mismo de ser lo que es.

Por lo demás, la parodia de Epicarmo -que nos ofrece la primera formulación del llamado *ἀξαναόμενος λόγος* o “razonamiento creciente” que al cabo de varios siglos seguirá todavía causando quebraderos de cabeza al estoico Crisipo y a Plutarco<sup>135</sup> - ilustra muy bien por qué los hombres y, en general, las cosas ordinarias que crecen y menguan, nacen, perecen y mudan de condición a cada paso, como poco después le dirá a Parménides la diosa (B 8,38-41), no pueden ser lo que son más que “de nombre” (*ὄνομα*, v. 38), nunca de verdad (*ἀληθῆ*, v. 39). Y por si los seres mortales y transitorios, sean hombres, montañas, barcos o montones de trigo, acaso pensarán poder conservar mejor su identidad conformándose con otra ley menos rigurosa que ésta, de modo que un poco de más o de menos no haya de impedirles seguir siendo lo que son, entonces habrán de admitir asimismo que el procedimiento de quitar un poquito, dejando a la vez intactos su identidad y su ser, al no poder trazarse ningún límite preciso, se vaya reiterando una y otra vez, hasta dejarlos reducidos a nada, como sucede en el famoso razonamiento del Sorites o montón de granos de trigo que Diógenes Laercio atribuye a Eubúlides de Mégara, según la tradición antigua seguidor tardío de las enseñanzas de Parménides<sup>136</sup>.

Pero de esa tarea crítica de revelar (como hace, a su manera, el personaje de la comedia de Epicarmo) la verdad sobre las apariencias y las convenciones establecidas por los mortales, la diosa habrá de ocuparse aún largamente en la última parte del poema (que es, por desgracia, la peor conservada), en donde se expone la verdadera naturaleza de “lo que por su ley se muda y nunca en lo mismo quieto está”<sup>137</sup>, es decir, el mundo material tal y como se presenta a la observación desengañada (y tanto más desengañada cuanto mayor precisión matemática alcance), a despecho de la exigencia lógica de identidad bien definida que las convenciones de los mortales y de su ciencia le pretenden imponer.

De manera bastante oportuna compara Guthrie el Ser verdadero de Parménides al modelo matemático o *world-image* de la física moderna, el cual “contains only mathematical magnitudes, which are perfectly definable but never observable, in contrast to the physical world which may be observed but never precisely measured or defined”<sup>138</sup>. Sólo es que la diosa, en fin de cuentas, no propone ningún modelo matemático más allá de la modesta y rigurosa fórmula elemental “ $x = x$ ”, “lo que es ES lo que es”, que es la pura exigencia lógica de definibilidad perfecta, como condición necesaria del concimiento seguro (recuérdese que es

<sup>135</sup>Cf. J. Bernays, “Epicarmos und der *Αξαναόμενος Λόγος*”, *Rhein. Mus.* 1853, pp. 280-288.

<sup>136</sup>Diógenes Laercio, II 108; cf. Cicerón, *Luc.* 16,49.

<sup>137</sup>Epicarmo, 23 B 2,15. Reinhardt, p. 114, observa que en el fragmento de Epicarmo se habla “del mundo de la *δόξα*, que sólo permite conocer transiciones y cambios, pero jamás un *ταυτόν*”. Hölscher, *Wesen*, p. 96, aprovecha muy atinadamente la aclaración que el fragmento del cómico aporta al entendimiento de la oposición ‘verdad’ / ‘apariencia’ en el poema cuando escribe: “Si la comedia de Epicarmo constituye, por tanto, una parodia de las argumentaciones eleáticas, entonces es lícito concluir que lo ‘mismo’, en cuanto predicado de lo que es, en Parménides valía también en la negación para el mundo de la apariencia, y que ahí haya hallado tal vez su aplicación más propia: la apariencia ‘no es nunca lo mismo’; es ‘lo que nunca permanece en el mismo estado’”.

<sup>138</sup>Guthrie, *Hist. Gr. Philos.* II, pp. 51s.

ésta, en cierto modo, la fórmula de todas las fórmulas de la matemática<sup>139</sup>); y no hay manera de que lo que hay -el mundo físico, diría Guthrie- pueda cumplir de verdad tal exigencia sino a trueque de definirlo del modo más abstracto posible como 'lo-que-ES', es decir, como aquello que, por definición, se mantiene constante a través de todas las transformaciones. Pues obviamente, cualquier cosa puede dejar de ser esto o aquello, pero nunca puede dejar de ser algo; de manera que la definición perfecta viene a coincidir paradójicamente, en el límite de la abstracción, con la pura indefinición del hecho bruto de haber lo que hay. La masa total del Ser, que nada gana ni nada pierde, permanece siempre constante e inalterable (*ἀκίνητον*), perfectamente idéntica a sí misma: lo que es, "siendo lo mismo (o quizá mejor, siguiendo la conjetura de Diels *ταῦτ' ἔδον*, "siendo eso", *scil. ἀναρχον ἄπανστον*, "sin comienzo ni fin", lo cual establecería el enlace lógico con lo que precede), permaneciendo en el mismo estado, descansa en sí mismo".

Así entendida, en resumidas cuentas, la tercera señal -*ἀκίνητον*, 'inalterable'- se sigue con necesidad lógica, como el texto requiere, de la primera, "ingénito e imperecedero", respecto de la cual aporta una importantísima conclusión ulterior, que es el paso de la negación de nacimiento y muerte del Ser a la negación generalizada de cualquier cambio o alteración: no hay que ver, por tanto, en estos versos ni una mera reiteración tautológica de la premisa (como obligaba a entenderlos la interpretación de Diels), ni tampoco un imposible e ilógico salto a la cuestión física y más bien particular del movimiento local, como suponen, en mayor o menor medida, la mayoría de las interpretaciones corrientes<sup>140</sup>. Los versos 26-31 no tratan, en suma, del fenómeno físico de la locomoción sino de la noción lógica de identidad (y por implicación, desde luego, de sus consecuencias más generales para la física).

En fin de cuentas, resulta que la tan difundida convicción de que los vv. 26-33 deben de contener de alguna misteriosa manera una refutación del movimiento local descansa, en última instancia, sobre la sola mención expresa del "cambiar de lugar" (*τόπον ἀλλάσσειν*) que aparece en el poema, en el verso 41<sup>141</sup>: pero ahí, como luego veremos, lo que es sólo "de

<sup>139</sup> "Le symbolisme mathématique demeure toujours tautologique, c' est à dire qu' il répète sans fin, sous des formes diverses,  $A = B$ , ce qui signifie au fond  $A = A$ ", escribe Zafiropulo, *Vox Zenonis*, p. 30.

<sup>140</sup> Curd, *Legacy*, p. 83, traduce *ἀκίνητον* por "changeless", alegando, bastante razonablemente, que "the elimination of genesis and destruction is not relevant to a rejection of locomotion" (ib., p. 85).

<sup>141</sup> Así escribe, por ejemplo, Barnes, *Pres.*, p. 264: "El v. 41, que se refiere al movimiento y la alteración como 'nombres' vacíos, implica que Parménides rechaza tanto la alteración como el movimiento; y el único lugar donde podríamos pensar que lo ha hecho es en los vv. 26-33". En el mismo sentido, Hölscher, *Wesen*, p. 93, tras reconocer que 'inmóvil' en B 8,26 "designa sobre todo la inmutabilidad", constata que "por otra parte, del corolario sobre la predicación sensible que sigue poco después (8.41) se desprende que se considera refutado también el movimiento espacial, además de la transformación... *Una refutación propia del cambio de lugar falta absolutamente* [la cursiva es mía, L.B.]; lo cual quiere decir que, en cuanto proceso de alteración, Parménides la considera refutada por los argumentos ontológicos", es decir, en los vv. 26-31, acerca de los cuales Hölscher conjetura: "Así sería pensable que la expresión 'como lo mismo en lo mismo permaneciendo' [v. 29] añade a la identidad la categoría de la inmovilidad en el espacio, según parece indicar el concepto de 'límite' con el cual se justifica" (ib., p. 96). No obstante lo cual Hölscher admite, en la misma página, que "el límite trazado a lo-que-es impide lo que es tema del entero apartado, la alteración (*Veränderung*)", y no el movimiento espacial; y pocas páginas más adelante, descubre en los vv. 42-49 que "el concepto de límite, que *antes* mostraba el aspecto de la perfección por oposición al cambio, posee *ahora* un carácter espacial" (p.100, cursiva mía). Tal carácter espacial me parece más que dudoso (véase la interpretación que propongo de esos versos en este capítulo, § 32); pero lo que aquí interesa es que, si el límite adquiere "carácter espacial" solamente en los vv. 42-49, difícilmente pudo servir "antes", eso es, en los vv. 29-31, para justificar la "inmovilidad en el espacio" (como afirmaba Hölscher, p. 96), puesto que ahí, según el propio Hölscher, no tenía nada más que hacer que impedir la *Veränderung*. Conste, en fin, que, si insisto en esas vacilaciones e inconsistencias de Hölscher, es justamente porque son fruto de lo que de más meritorio tiene su tratamiento de la cuestión: el concienzudo esfuerzo de

nombre” probablemente no sea el movimiento local sino los supuestos sujetos de tal movimiento, “todas las cosas de las que los mortales convinieron... que nacen y perecen”, etc.; y esas cosas no es que no se muevan, sino que simplemente no son lo que verdaderamente ES<sup>142</sup>. Si el cambio de lugar se cita, con todo, como uno de los impedimentos para acceder al rango de Ser verdadero, será más bien a título de manifestación particularmente elocuente de la condición general de lo que nunca “permanece en lo mismo”.

Sea como sea, habremos de concluir que a Parménides y su diosa el problema del movimiento local parece haberles preocupado mucho menos que a sus intérpretes modernos. Tal vez la pregunta de si el Ser puede cambiar de sitio o no les hubiera parecido tan absurda como lo sería respecto de los números y las medidas que menciona el fragmento de Epicarmo, de modo que la cuestión no les parecía requerir ninguna refutación especial. Pues para el Ser de la diosa, cualquier desplazamiento espacial está excluido de raíz, entre otras cosas, por el mero hecho de que no hay para él, en su eterno ahora, ninguna distinción entre instantes de tiempo en los que pudiera hallarse en sitios distintos (ni, por tanto, en el mismo sitio tampoco), de manera que sus eventuales veleidades locomotivas habrían quedado ya condenadas, por si hiciera falta, y al menos implícitamente, en B 8,5: *νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν*. De ahí que con el mismo rigor habría de excluirse, de hecho, también el predicado ‘inmóvil’, si es que se entendiera en un sentido llanamente físico, digamos, de ‘permanencia en un mismo sitio a lo largo de un trecho de tiempo marcado por los instantes *t1* y *t2*’, ya que el Ser ni está en sitio alguno (sino que, en todo caso, los sitios están en él) ni conoce instantes de tiempo: consecuencia ésta que, con los ulteriores refinamientos de la dialéctica eleática, extraería el Seudo-Jenófanes para su Dios, que “no se mueve ni está inmóvil”<sup>143</sup>:

26. Así podemos entender, con algo menor dificultad, la afirmación de la diosa de que lo-que-es yace dentro de los límites de poderosas prisiones (*μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν*, v. 26) o, con formulación inversa pero idéntico sentido, en las prisiones del límite (*πείρατος ἐν δεσμοῖσιν*, v. 31) en que lo retiene la necesidad avasalladora (v. 30). No parece que lo de “límite” se haya de tomar en sentido demasiado literal, como una limitación espacial del Ser<sup>144</sup>, que inevitablemente obligaría a suponer que más allá de los límites del Ser hay no-ser o nada, que ya sabemos que es inconcebible, como igualmente lo es que fuera del Ser haya otro ser (que haría al Ser divisible, en contra de lo dicho en los vv. 22-25) o que haya algo más que no fuera ni ser ni no-ser, puesto que la disyuntiva de ser o no ser no admite ningún *tertium quid*; de modo que Parménides y su diosa se verían incapaces, en cualquier caso, de responder

---

justificar mediante un análisis pormenorizado del texto lo que otros intérpretes suelen dar simplemente por sentado sin más explicación.

<sup>142</sup>Véase en este capítulo, §§ 30-31; cf. Simplicio, *In Phys.* 77,27-34 (cit. en los *Prolegómenos* de este estudio, § 18, final). Incluso cabría preguntarse alguna vez si no estaba quizá en lo cierto Karsten, p. 107, cuando proponía leer en B 8, 41 *τρόπον ἀλλάσσειν* (por *τόπον* MSS, atestiguado en un solo pasaje de Simplicio *-In Phys.* 146,14- y que sería, como observa Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 211, “the earliest occurrence of this word”), recordando la formulación paralela de Lucrecio II, 1005: “formas mutentque colores” (que no sería el único eco de Parménides en Lucrecio: cf., por ejemplo, Lucr. I, 880 y II, 82 con Parménides B 8,28, reminiscencia advertida ya por Fränkel, *Wege u. Formen*, p. 164 n. 2): lo cual, en todo caso, sería mucho más coherente con la demostración de *ἀκίνητον* en los vv. 26-31; y por otra parte, una posible alteración de *τρόπον* en *τόπον* se explicaría fácilmente, ya que la supuesta negación del movimiento por los eleatas era tópico corriente ya a principios del siglo IV, como atestigua, por ejemplo, Jenofonte, *Mem.* I 1,14.

<sup>143</sup>[Aristóteles], *De MXG* 977b8-20.

<sup>144</sup>Aunque también la interpretación literal del “límite” ha encontrado defensores: véase, por ejemplo, Zeller, I, pp. 563s.; Guthrie, *Hist. Gr. Philos.* II, pp. 43ss.; Bröcker, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1964, p. 83; Bormann, pp. 179, 181, o von Steuben, p. 109.

a la pregunta ineludible de qué es lo que hay al otro lado del límite<sup>145</sup>. No es de creer tampoco que semejante pregunta de elemental sentido común no pudiera ocurrírsele a una mente arcaica, no familiarizada todavía con la noción moderna de espacio absoluto<sup>146</sup>, ya que sabemos que se les ocurrió a Arquitas de Tarento<sup>147</sup> y, por lo que parece, a Meliso<sup>148</sup>; ni menos aún cabe imaginar que tamaña incongruencia a Parménides le haya pasado simplemente inadvertida<sup>149</sup>.

No parece, pues, licencia excesiva si entendemos las “prisiones del límite”, con la mayoría de los intérpretes, como expresión metafórica de la necesidad lógica que obliga al Ser a permanecer idéntico a sí mismo<sup>150</sup>: los *πείρατα* -no necesariamente “límites” sino, en su acepción más primitiva, simplemente cuerdas, sogas o lazos, como aquellas con las que

<sup>145</sup>Bien explicado por Tarán, p. 116; esencialmente lo mismo decían ya Hegel, *Vorl. I*, p. 294, y Fränkel, *Wege*, p. 197 (cf. *Poesía y filos.*, p. 336), así como Stokes, *One and many*, p. 140, y Gallop, pp. 20s.

<sup>146</sup>Así Guthrie, *Hist. Gr. Philos.* II, p. 46, intenta argüir que dicha pregunta “depends on a Euclidean conception of space as infinite which had not yet penetrated the Western consciousness”. Para salvar a Parménides del anacronismo de una concepción euclidiana del espacio, Guthrie juzga menos anacrónico atribuirle una concepción einsteiniana, precisando a continuación que “the All of Parmenides is more like the curved and finite Einsteinian space than the Euclidean conception which still dominates our ordinary thinking”. Tampoco prueba mucho acerca de Parménides la célebre doctrina aristotélica de que “fuera del Cielo no hay lugar ni vacío ni tiempo” (*De caelo* I 9, 279a12, cit. por Guthrie, *ib.*, p. 48), aunque el Estagirita invoque en otra ocasión (*Phys.* III 6, 207a15) a favor de esa tesis el antecedente de Parménides (B 8,44): pues aun dejando de lado hasta dónde este argumento de Guthrie depende o no de su propia interpretación del *De caelo* (contra la cual ofrece algunas razones pertinentes M. Candel, n. *ad locum*, en su versión de *Aristóteles, Acerca del cielo*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997, p. 102 n. 76), los intrincados razonamientos demostrativos a los que hubo de recurrir Aristóteles a fin de dejar sentado tal aserto (*De cae.*, *ib.* 278b21-279a18) indican claramente que no se trataba aquí en modo alguno de una creencia “primitiva” (que Parménides, por ende, hubiese podido dar por supuesto sin más un siglo y medio antes, sin necesidad de demostración alguna) sino de una teoría física (o metafísica: véase Candel, *loc. cit.* y n. 78 *ib.*) sumamente refinada, fruto maduro de una evolución secular del pensamiento científico, y podemos suponer que tan arduo de asimilar para el sentido común de su tiempo como el espacio de Einstein para el nuestro: pues lo “primitivo”, lo que de buenas a primeras se le ocurre a la razón no adiestrada aún en las doctrinas científicas o teológicas, no es el espacio de Einstein ni el de Euclides, sino la sencilla e ingenua pregunta: “Y al otro lado, ¿qué hay?” (v. las notas ss.).

<sup>147</sup>47 A 24 D-K = Eud. *Phys.* fr. 30; cf. Lucrecio, I, 958-983.

<sup>148</sup>Meliso B 4a Reale = Arist., *De gen. et corr.* I 8, 325a14; cf. el tratamiento del problema del límite en Meliso B 5 y 6:

<sup>149</sup>Como parece creer Reale, *Melisso*, pp. 102s., sosteniendo que esa “contraddizione del sistema di Parmenide” (e.e. que “finitudine e non esistenza di spazio vuoto non sono conciliabili”) fue descubierta sea por sus adversarios pitagóricos, sea por el propio Meliso, quien le puso remedio proclamando la infinitud de lo-que-es: en cualquier caso, habríamos de inferir que Parménides, a lo largo de toda su dilatada vida de filósofo, no fue capaz de percatarse de semejante gazapo por sus propias luces, ni supo hallar manera de corregirlo una vez puesto al descubierto por sus críticos; contra lo cual sólo cabe recordar que, como con la más ruda claridad expresa Stokes (*One and many*, p. 140), “we are not dealing with a bungler, but with one of Greece’s greatest thinkers, and his thought should not be deformed in this way without the utmost necessity”.

<sup>150</sup>Entre otros, Hegel, *Vorl. I*, p. 294: “Cuando Parménides habla de límite, vemos que su lenguaje poético no es siempre preciso”; Fränkel, *Wege*, pp. 195 y 197; Riezler, p. 53 (el límite “no es el confin externo como límite en el espacio o en el tiempo: es a la vez la determinación interna (*innere Bestimmtheit*) como estructuración (*Gefügtheit*), medida y norma: El *ἄπειρον* que se opone a *πέρας* no es lo infinito como lo sin-límite, sino a la vez lo indeterminado e informe en sí”), y Montero Moliner, pp. 130s. (los límites o cadenas “representan el rigor lógico por el que lo Ente se mantiene idéntico a sí mismo”). Para Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 98, “*πείρατα* in fact is the mark of invariancy”, y Tarán, p. 117, ve en las prisiones del límite una expresión metafórica “of the fact that the bounds of logical necessity are the cause of the self-identity of Being” (cf. *ib.* p. 151). En el mismo sentido se pronuncian Stokes, *One and many*, p. 139 (“the bounds of ‘*Ἀνάγκη*’ - the usual metaphor in Parmenides for the force of logic”); Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 175; Schofield, en *KRS*, p. 362 (“Tal vez... sea más bien un modo metafórico de hablar de determinación”), y Gallop, p. 18. Conche, p. 155, habla de “limitation ontologique”; Stevens, *Posterité*, p. 22, anota que ‘límite’ “est à prendre au sens qualitatif de ‘parfait’”.

Odiseo se hacía atar al mástil de su nave para escuchar el canto de las Sirenas<sup>151</sup> - son, como dice Fränkel, “lo que otorga al Ser la forma determinada y acabada (*bestimmte, fertige Form*) en la que puede descansar y permanecer por toda la eternidad”<sup>152</sup>, tal vez a la manera de las cadenas que se usaban en los talleres de los escultores de bronce para evitar el desplazamiento de los moldes durante la fundición<sup>153</sup>. El símil de las prisiones o cadenas (*δεσμοί*) de la necesidad que obligan al Ser a permanecer inmóvil donde está (*ἔμπεδον αὐθι μένει*, v. 30) parece inspirado, vista la semejanza palmaria de la expresión, en aquellas otras cadenas o prisiones que, según Homero, forjaba Hefesto, con análoga finalidad, para su infiel esposa Afrodita y el amante de ésta, Ares<sup>154</sup>; y de esas prisiones se dice que “lo encierran por todos lados” (*τό μιν ἀμφὶς ἐέργει*, v. 31), la misma expresión con la que, en un símil homérico, se describe a dos bueyes uncidos a un mismo yugo<sup>155</sup>.

Así, en fin, la coherencia interna de la metáfora explica también el doble sentido de *ἀκίνητον*, ‘inmutable’ / ‘inmóvil’, que tantos quebraderos de cabeza ha causado a los intérpretes: lo que se está diciendo es que la necesidad lógica de la definición obliga al Ser a permanecer *inalterable* (*ἀκίνητον*) o en el mismo estado (*ἐν ταύτῳ*), de modo parecido a como las cadenas obligan a un prisionero atado de pies y manos a permanecer *inmóvil* (*ἀκίνητος*) en el mismo sitio (*αὐθι*). La ambigüedad del vocablo *ἀκίνητον* viene a ser, en cierto modo, el eje alrededor del cual gira todo el juego de metáforas, sin que por eso las connotaciones de inmovilidad espacial -que forman parte de la imagen, no de lo que ésta representa- se hayan de tomar más al pie de la letra que las cadenas mismas.

La imagen del límite remite a la noción de ‘definición’: del nombre del límite o confín (*ὄρος*) derivan, como lat. *definitio* de *finis*, los posteriores terminos técnicos para ‘definir’ (*ὀρίζειν*) y ‘definición’ (*ὄρος, ὀρισμός*), así como, al revés, se funden en una sola noción lo indefinido, lo ilimitado y lo infinito (*ἄπειρον, ἀόριστον*); y parece verosímil que tanta insistencia en la necesaria definición o limitación del Ser (vv. 26, 31, 42, 49) esté motivada ante todo por la intención de expresar un claro rechazo de las teorías jónicas que postulaban un principio indefinido o ilimitado.

Pero sobre todo es a la definición que conviene por eminencia aquella imagen de las prisiones de la necesidad avasalladora; pues es la definición la que introduce esa absoluta falta de libertad que hoy suele llamarse identidad, y que consiste sencillamente en la imposibilidad de que algo o alguien no sea lo que es, que la diosa, al inicio de su discurso, proclamaba: “ES, y no puede ser que no sea” (B 2,3). Cada vez que se emplea, en lenguaje corriente o en los lenguajes de las matemáticas y de las ciencias, la cópula ‘es’, para decir lo que algo o alguien es por definición (y que, por ende, no puede dejar de ser), aquello que lo constituye como siendo lo que es, se pretende introducir aquella prisión del límite que es la supresión de la

<sup>151</sup>Od. XII, 51 y 162; cf. Capizzi, *Quad. Urb.* 1987, p. 111.

<sup>152</sup>Fränkel, *Wege*, p. 195.

<sup>153</sup>Allen Workman, “La terminologie sculpturale dans la philosophie présocratique”, en *Actes du XI<sup>ème</sup> Congrès international de philosophie*, XII, Amsterdam, 1953, citado por Untersteiner, *Parm.*, p. CLIV n. 139, observa “come queste ‘catene della Necessità’ siano stato suggerite dal fatto che durante la collata delle statue di bronzo le forme erano tenute insieme da catene allo scopo di evitarne lo spostamento quando avveniva la diffusione del metallo fuso” (cito la paráfrasis de Untersteiner, loc. cit.), lo cual confirma espléndidamente la fórmula de la “*bestimmte, fertige Form*” de Fränkel (v. nota anterior).

<sup>154</sup>Od. VIII, 274s.: *κόπτε δὲ δεσμοὺς | ἀρρήκτους ἀλύτους, ὄφρ’ ἔμπεδον αὐθι μένοιεν*. El último hemistiquio también en *Il.* XIII, 37, dicho de los caballos de Posidón.

<sup>155</sup>*Il.* XIII, 706: *τὸ μὲν τε ζυγὸν οἶον ἐύξοον ἀμφὶς ἐέργει*: no “separa” (“*getrennt voneinander*”, como traduce Voss), sino “mantiene unidos”: ver Fränkel, *Wege*, p. 194 n. 1. *κρατερῆ... ἀνάγκη* (v. 30), en fin, aparece en *Il.* VI, 458.

posibilidad de no ser<sup>156</sup>. A toda definición subyace el principio enunciado por la diosa: “ES lo que es, y no puede ser que no lo sea”.

Por otra parte, es obvio que en realidad esa pretensión es siempre más o menos vana, que los seres siempre se escurren en mayor o menor medida de las prisiones de su identidad y nunca acaban del todo de ser lo que son más que de nombre y por ficción convencional, como la diosa misma se encarga piadosamente de aclarar (B 8,38-39). Para que la cadena fuese de verdad imposible de romper, sería preciso que el prisionero fuera él mismo su propia prisión y sus cadenas: y eso es precisamente lo que sucede con el ES de la diosa, donde el sujeto de predicación y el predicado quedan absorbidos en la cópula misma, que de por sí no era más que la cadena, el mero encadenamiento lógico y sintáctico que los unía. El Ser es él mismo su propio límite, en cuanto consiste precisamente en esa imposibilidad de no ser lo que es que lo tiene encerrado en las prisiones del límite o de la identidad<sup>157</sup>; por tanto, decir que el Ser es “limitado” -lo mismo que decir que es eterno, homogéneo, perfecto, etc.- no viene a ser sino otra manera de decir que “es lo que es”.

Si pasamos otra vez de la lógica al lado físico de la cuestión (que, sin embargo, como nunca se insiste lo bastante en recordar, para Parménides y su diosa son lo mismo), es decir, a la necesaria identidad de ‘lo que ES lo que es’ con ‘lo que hay’, encontramos que ‘lo que hay’ está perfectamente definido y limitado en sí mismo por el simple hecho de ser ‘todo lo que hay’, sin dejar nada fuera de sí, de manera que podemos estar por siempre seguros de que ni la menor migaja de lo que hay podrá jamás desvanecerse en la nada ni surgir de ella de repente para acrecentar de improviso el acervo de lo que había. El límite último de lo que hay, en suma, vendría a ser la imposibilidad del no-ser o de la nada<sup>158</sup>.

Con lo cual se insinúa la sospecha razonablemente ingenua de que el Ser, al no haber nada -ni ser, ni no ser ni otra cosa- que lo pueda limitar, acaso sea en realidad, pese a todas las afirmaciones en sentido contrario de la diosa, infinito o ilimitado por lo menos en cuanto a extensión en el espacio se refiere; de manera que eso que en el poema de Parménides se presenta como limitación o finitud (lógica u ontológica) del Ser, en fin de cuentas vendría a ser lo mismo que luego, en el tratado de Meliso, aparecerá como infinitud de extensión<sup>159</sup>. El texto calla sobre este punto, y no le faltan razones: pues la contradicción latente que tal silencio trata de encubrir no es de Parménides y de su teoría, sino de la realidad misma -eso es, de cualquier realidad concebible- que, para ser, como por definición debe serlo, ‘todo lo que

<sup>156</sup>Véase García Calvo, *Mania* n. 2 (1996), p. 14; cf. Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 175: “Lo-que-es está ‘limitado’, yace dentro de unas ataduras o límites (versos 26 y 31); es estable, puesto que está fijado por el riguroso ‘o lo uno o lo otro’. En otras palabras, lo-que-es ... está ‘definido’”. Heitsch recuerda además que también Platón se sirve repetidamente de la imagen de las ataduras o prisiones para describir los efectos de la demostración y la refutación (por ejemplo, *Gor.* 508e ss., *Teet.* 165d-e).

<sup>157</sup>Concisa y exacta la formulación de Conche, p. 155: “Une nécessité ontologique fixe l’ être comme une borne pour lui-même. Cette nécessité est celle de l’ identité, de l’ impossibilité de devenir autre”; aunque no entiendo muy bien cómo concilia Conche esta excelente interpretación con su opinión de que el ES de la diosa no significa (sic) otra cosa que ‘hay’ (“il y a”, ib. p. 30 y *passim*).

<sup>158</sup>Así Gadamer, *Gr. Philos.* II, p. 37: “El límite último del que habla el poema didáctico no designa un límite frente a algo, sino que significa, por el contrario, que la nada, con la cual acaso pudiera confinar lo que es el mundo, no es”; y en otro ensayo posterior precisa (ib., p. 15): “En realidad, es ‘todo el Ser’, todo lo que es, nada falta: y precisamente por eso está ‘limitado’, porque no remite ya a ningún otro posible, a nada que permanezca fuera”.

<sup>159</sup>También esta consecuencia extrajo Gadamer, ib., p. 15: “También el supuesto contraste... entre la limitación del Ser en Parménides y la ilimitación del Ser en Meliso (fr. 6) es meramente externo. La idea del Todo tiene esa doble posibilidad de presentarse como presencia tanto en su presencia visible como en su encontrabilidad ilimitada (*unbeschränkten Antreffbarkeit*), en el ahora o en el siempre, en el aquí o en el ‘en todas partes’”. En análogo sentido argumenta también Cordero, *Les deux chemins*, p. 189.

hay', se ve obligada, por un lado, a ser sin límite ni fin, para que nada de lo que hay quede fuera, y por el otro, a ser finita y limitada para poder ser de verdad 'todo', so pena de perderse en los abismos de la indefinición. Se comprende, pues, que la diosa haya optado decididamente por el lado de la finitud, el único, en fin de cuentas, que tenía traza de permitirle seguir afirmando la inverosímil identidad entre la masa bruta de lo que hay y el ser puramente lógico de la definición perfecta.

#### 4. Perfecto y acabado (vv. 32-33).

27. A la cuarta y última señal, *τελεστόν* o *τέλειον* (cf. *τετελεσμένον*, v. 42) parece que corresponde el epíteto de doble negación *οὐκ ἀτελεύτητον* que se expone brevemente en los dos versos que siguen (B 8,32-33), concluyendo la serie de las señales anunciadas en los vv. 3-4:

οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·  
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὼν δ' ἄν παντὸς ἐδεῖτο.

32 τὸ ἐὼν Simpl. Phys. 30 E<sup>a</sup>, 40 E<sup>a</sup> F, 146 DEF edd.: τ' ἐὼν uel τεὸν cet. Simpl. codd.: τοῖον Procl. In Parm. 1134,25 33 ἐπιδεές Simpl. Phys. 30 DE, 40 DE, 146 D Friedländer Kranz et alii: ἐπιδευές 30 FE<sup>a</sup>, 40 FE<sup>a</sup>, 146 EF edd. pl. μὴ delebant Bergk Diels D-K et al.

lo cual podría verse en prosa lo más literal posible aproximadamente así:

*"Conque no es de ley que, siendo tal, esté inacabado,  
ya que es sin carencia: y no siéndolo, de todo carecería".*

Hay justificadas dudas y discrepancias acerca de si *οὐνεκεν* se ha de traducir "por tanto", "por consiguiente"<sup>160</sup>, o más bien "porque"<sup>161</sup>. La conjunción se usaba, de hecho, en uno y otro sentido, y no será la peor traducción la que trate de conservar esa ambigüedad lo más fielmente que lo permitan nuestras lenguas modernas, con su vocabulario mucho más especializado para la indicación de las causas y de los fines<sup>162</sup>. Conviene recordar que, como la noción de Ser no puede estar compuesta de rasgos o cualidades distintas entre sí, de modo que todos los atributos o epítetos que de él se prediquen vienen a decir, en última instancia, lo mismo: que ES lo que es, así hemos de pensar que tampoco cabe que haya en él ninguna jerarquía de orden lógico entre propiedades más fundamentales que otras. Pero dado que, con todo, la diosa y su Parménides se ven obligados a exponer la verdad bienredonda del ES en lenguaje de mortales - empresa contradictoria y propiamente imposible-, con su ilación sucesiva de palabras y conceptos, y aun deduciendo, como hemos visto, las propiedades del Ser unas de otras como si de veras no fuesen todas lo mismo, más bien parece plausible que la imposibilidad de que lo-

<sup>160</sup> "quocirca", Karsten, p. 37, Mullach, p. 122; "Darum", Diels, *Lehrg.*, p. 39; "di consecuencia", Untersteiner, *Parm.*, p. 149.

<sup>161</sup> "weil", Fränkel, *Wege*, pp. 191s., seguido por Kranz en *Vors.* y Hölscher, *Wesen*, p. 23; "Car", Conche, pp. 128 y 159.

<sup>162</sup> Sobre la ambigüedad de las conjunciones causales y finales en griego y latín, véase A. García Calvo, "De la génesis del Fin y de la Causa", en *Lalia. Ensayos de estudio lingüístico de la Sociedad*, Siglo XXI, Madrid, 1973, pp. 91-106.

que-es quede inacabado o incompleto se haya de deducir de su inmutabilidad que no a la inversa<sup>163</sup>.

Esa ilación lógica se verá fortalecida si traducimos τὸ εἶν no, como se suele, por “lo que es” (cual si se tratara ya de un verdadero Ente sustantivado al estilo de los filósofos posteriores) sino, entendiendo τὸ, con la debida desconfianza hacia los supuestos usos del artículo en el poema, como pronombre demostrativo (aunque al menos en este caso la alteración de sentido no sería demasiado grave), “siendo tal” o “siendo eso”, *scil.* inmutable o sin proceso (ἀκίνητον).

Pero la verdadera explicación es, evidentemente, la que se ofrece en el verso siguiente (v. 33): lo-que-es es οὐκ ἐπιδεές, “no carente (de nada)” o “sin carencia”, pues si no lo fuese carecería de todo<sup>164</sup>. Se reitera aquí una vez más la alternativa radical entre el ‘sí’ y el ‘no’, entre ‘todo’ y ‘nada’ (B 8,11 πάμπαν πελέναι ἢ οὐχί, B 8,16 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), que excluye cualquier posibilidad de gradaciones de ‘más o menos’ (B 8,23-24. 44-49), de modo que el Ser, si no estuviese perfectamente definido y acabado en sí mismo, no sería nada. De ningún modo se debe traducir aquí μὴ εἶν por “el no-ser” o “lo que no es”, con lo cual resulta la trivialidad perogrullesca de que al no-ser, en caso de haberlo, le faltaría todo<sup>165</sup> (por mucho que en el mismo malentendido haya incurrido ya Simplicio<sup>166</sup>), ni tampoco entender εἶν en el sentido del ἔστι “absoluto”, que produciría la afirmación no menos trivial de que el Ser, si no lo hubiese o si no existiera, carecería de todo<sup>167</sup>.

Supongo que así se entiende sin mucha dificultad cuál es el hilo del razonamiento: el ser de la definición es necesariamente cuestión de ‘sí’ o ‘no’, sin titubeos ni claroscuros; ésa es la condición esencial del conocimiento cierto y seguro. Dondequiera que se trate del más y del menos, de saber si Fulano es más o menos guapo o más o menos sabio, si los higos son muy dulces o menos, si hace frío o no tanto, estamos en el reino de la opinión, de la creencia convencional, de los pareceres indefinidamente diversos<sup>168</sup>. Lo propio, en cambio, de las nociones de definición, esencia o identidad es que no admiten grados: algo sólo puede ser lo que es siéndolo perfectamente o no serlo en absoluto; si le falta algo para serlo, le falta todo. De ahí que no sería justo (θέμις), es decir, no sería conforme a la lógica y la naturaleza de las cosas que el Ser quedara por algún lado inacabado o sin cumplirse (en el sentido en que

<sup>163</sup>Véase von Fritz, *Class. Philol.* 1945, p. 238; cf. Untersteiner, *Parm.*, p. CLV: οὐνεκεν introduce “la conclusione nuova e definitiva”.

<sup>164</sup>Bastante bien explica la construcción gramatical Hölscher, *Wesen*, p. 53 (siguiendo a Mansfeld, *Off.*, p. 100): μὴ εἶν es “fórmula para ‘de lo contrario’ o ‘de no ser así’ (*‘andernfalls’ oder ‘sonst’*); con ello se niega hipotéticamente el enunciado (positivo por doble negación) del v. 32”. Sin embargo, me parece mucho más plausible referir la negación no al v. 32, como quiere Hölscher, sino -con la misma construcción gramatical de doble negación a su vez negada- a lo que precede inmediatamente en el mismo v. 33, ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές. Así lo entendía acertadamente Kranz cuando traducía, en *Vorsokratische Denker*, 3ª edición, p. 59: “...denn es ist unbedürftig, wäre es das nicht, ...”. Correctamente traduce también Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 113 y 132 (cf. n. en la p. 169): “Pues es no-indigente; si no fuese así, carecería de todo”. No es necesario, por tanto, suprimir μὴ para obtener el sentido justo, como hacen, por ejemplo, Riezler, pp. 32s., y últimamente Thanassas, pp. 280s.

<sup>165</sup>Así, por ejemplo, Untersteiner, *Parm.*, p. 149: “invece il non essere sarebbe privo di tutto”, y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 70: “whereas Not-Being would lack everything”.

<sup>166</sup>Simplicio, *In Phys.* 40,7-9; ver texto en la n. 121.

<sup>167</sup>Así Verdenius, *Comm.*, p. 77: “Reality if it did not exist would be in need of everything”; Montero Moliner, p. 9: “...mientras que no siendo carecería de todo” (cf. ib. p. 134), y Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, p. 34: “But by not being it would lack everything”. Otras interpretaciones del pasaje se hallan reunidas en Untersteiner, *Parm.*, p. CLVI n. 145, y *ZMR*, pp. 216-218.

<sup>168</sup>El desarrollo de la noción de número, desde la serie discreta de los llamados naturales -los únicos conocidos, como tales números, a los antiguos- hasta el moderno continuo de los números reales, puede describirse como un intento tenaz de someter el continuo cuantitativo, de gradaciones infinitas del más y del menos, a la exacta definición cualitativa del ‘sí o no’.

Homero decía que no quedan sin cumplirse los designios de Zeus<sup>169</sup>), sino que debe ser necesariamente perfecto, acabado y completo (τελεστόν).

### 5. Primera conclusión: Lo que deviene no ES (vv. 34-41).

28. Los versos siguientes (B 8,34-38a) cuentan entre los que más dificultades han ocasionado a los intérpretes:

ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα·  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφαισμένον ἔστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· \*οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὔλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι.

34 οὐνεκεν ἔστι malebant Karsten D-K Verdenius Untersteiner Conche et alii 35 ἐν ᾧ Simpl. codd. edd. pl.: ἐφ' ᾧ Procl. In Parm. 1152 Cordero Couloubaritsis 36 οὐδ' εἰ χρόνος Simpl. Phys. 146: οὐδὲ χρεῶν Karsten: οὐδὲν χρέος Stein: οὐδὲ χρῆμ' dubitabat Zeller: οὐδὲ χρέος García Calvo: οὐδὲ χρόνος Coxon Conche:: locum valde corruptum ex Simplicii paraphrasi (In Phys. 86,31) οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται πάρεξ restituere studebant Bergk: οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> et Preller: οὐδὲν γὰρ <ἦ>, quem secuti sunt Diels D-K et editores plerique. 37 οὔλον Simpl. Phys. 87, 146 (ὄλον 87 D) edd. ἔμεναι corr. Ald. edd.: ἔμμεναι (ἔμμενε 146 D) Simpl. codd. (οἶον ἀκίνητον τελέθει 29,143 et eadem apud Eus. Praep. ev. XIV 4,6 et Theodor. Gr. aff. cur. II 15, ex Platonis Theaet. 180e plane desumpta).

Para empezar, el primer verso encierra ya un doble problema gramatical y de sentido: la vuelta repentina e inesperada sobre el tema del pensar, concebir o conocer (νοεῖν) y su relación con el ser, junto a la ambigüedad de la conjunción οὐνεκεν (cf. v. 32), que lo mismo puede indicar la finalidad<sup>170</sup> que la causa<sup>171</sup>. De todas maneras, y teniendo en cuenta que son las necesidades idiomáticas de nuestras lenguas modernas las que imponen la elección, conviene no precisar demasiado en uno ni en otro sentido -aunque forzados a elegir, más bien habríamos de inclinarnos por el lado de la causa- y traducir, lo más llanamente posible: “Y lo mismo es concebir y aquello por lo cual es concepto”<sup>172</sup>.

<sup>169</sup> οὐδ' ἀτελεύτερον Il. I, 527; y sin cumplir (ἀτελεύτερον) está, en Il. IV, 175, la obra de la conquista de Troya. Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 208, recuerda que Parménides usa el adjetivo “with its strict Homeric connotation ‘unfinished’”; cf. Fränkel, *Wege*, pp. 194s. Recuérdese que τέλειος, “el Cumplidor”, es uno de los epítetos más destacados de Zeus: véase Schwabl, “Zeus”, en Pauly-Wissowa, *RE* X A (1972), col. 365, y Suppl. XV (1978), cols. 1030-1034 (sobre todo 1033s.) y 1074 (también publicado en volumen separado por Druckenmüller, Munich, 1978).

<sup>170</sup> Así entiende, por ejemplo, Diels, *Lehrg.*, p. 39: “des Gedankens Ziel”.

<sup>171</sup> Así, entre otros, von Fritz, *Class. Philol.* 1945, p. 237 (“because of”); Ueberweg-Praechter, p. 83 (“das, was der Grund des Gedankens (sein Objekt) ist”); Bodrero, p. 10 (“e quanto ond’ ha luogo il pensiero”); Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 138 (“la cause de nos pensées”); Untersteiner, *Parm.*, p. 149 (“e ciò in causa del quale è il singolo pensiero”); Montero Moliner, pp. 9 (“aquello por lo que es el pensamiento”) y 104s.; Heitsch, *Gegenw. u. Evid.*, p. 336 n. 1 (“weswegen”); Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 70 (“...as is cause of the thought conceived”).

<sup>172</sup> Del todo inverosímiles me parecen las interpretaciones alternativas que pretenden leer aquí ἔστι, en sentido absoluto, entendiendo οὐνεκεν como conjunción relativa y traduciendo, por consiguiente, οὐνεκεν ἔστι νόημα = “el conocimiento (pensamiento, etc.) del ‘es’” o “de que es”, como propuso Fränkel, *Wege*, p. 195: “Erkennen ist identisch mit Erkennen des Ist (= des Seins)”, y luego, en *Dichtung u. Philos.*, p. 461: “Wissen ist identisch mit Seinserkenntnis”, o bien, en la edición de 1962, “...mit Kenntnis der Tatsache des Seins” (“el conocimiento del hecho de ser”, en la trad. cast., p. 336), en lo cual lo siguieron, con diversos matices, Calogero, *Studi*, p. 11 (“... il pensiero che è”); Kranz, a partir de la 6ª edición de los *Vorsokratiker* (“...der Gedanke, dass

Afortunadamente, en el verso y medio que siguen (vv. 35-36a) se nos explica qué quiere decir eso: *οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν*, lo cual, a los oídos de un hablante del griego de época posterior, acostumbrados ya -sobre todo si era aficionado a la lectura de textos filosóficos- al empleo profuso de infinitivos y participios sustantivados y con artículo, como *τὸ ὄν* y *τὸ νοεῖν*, debió de sonarle sin duda como diciendo algo así como: “Pues no sin lo-que-es, en lo cual declarado está, hallarás el concebir”. Así lo entendía Diels<sup>173</sup>, cuya traducción han seguido la mayoría de los estudiosos, aunque no sin graves problemas de interpretación. Lo que suscitaba la perplejidad de los intérpretes era la afirmación de la diosa de que el concebir, pensar o conocer se halla declarado, pronunciado o expresado en lo-que-es, de manera que ‘lo-que-es’ parece estar descrito aquí como una especie de manifestación lingüística del pensar<sup>174</sup>: lo cual, sin embargo, se empieza a entender con bastante claridad si suponemos que el ‘ES’ al que se está aludiendo es, en principio, la cópula

---

IST *ist*”); Albertelli, p. 141 (cf. p. 145 n. 31); Pasquinelli, p. 234 (cf. p. 402 n. 18); Cornford, *Plat. y Parm.*, pp. 78s.; Stefanini, p. 49; Tarán, p. 122 (“To think is the same as the thought that (the object of thought) exists”); Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 113, 135s. y 171 (“...el pensamiento de que es”); O’Brien-Frère, p. 40 (“...et la pensée <affirmant>: ‘est’”); Aubenque, “Syntaxe et sémantique”, p. 123 (“la pensée que c’ est”); Collobert, p. 19 (“la pensée que ‘est’”); Conche, pp. 128 y 163 (“... la pensée qu’ *il y a*”), y Rapp, pp. 126s. Otros toman *νόημα* como sujeto, e.e. “que el pensamiento es”: así Verdenius, *Comm.*, p. 40 (“Knowing is the same as (the fact) that a thought exists”), lo que halló la aprobación de Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 66 (“... dass wir denken, bedeutet, dass *νόημα ist*”) y n. 15 *ib.*, y Loenen, p. 41; la misma interpretación defienden Gadamer, *Gr. Philos.* II, pp. 37 n. 2 y 45, y Dalfen, *Philologus* 1994, pp. 207 y n. 35, 208. De la misma construcción de *ἔστι* absoluto, pero entendiendo *οὐνεκεν* como conjunción causal-final, resulta la traducción de Burnet, *Early Gr. Ph.*, p. 176 (“The thing that can be thought and that for the sake of which the thought exists are the same”), y Peñalosa Ramella, p. 75 (“... y aquello en virtud de lo cual existe el pensamiento”). Una amplia reseña de las diversas traducciones de este verso ofrece J. Wiesner, “Überlegungen zu Parmenides, Fr. VIII, 34”, en P. Aubenque (ed.): *Études...*, vol. II, pp. 170-176; Wiesner, *ib.* pp. 176-179, propone traducir: “Als Identisches kann es erkannt werden und weil die Erkenntnis Bestand hat”.

<sup>173</sup>Diels, *Lehrg.*, p. 39: “Denn nicht ohne das Seiende, in dem sich jenes ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen”.

<sup>174</sup>Inútiles las traducciones alternativas que se han elucubrado a fin de eludir o atenuar la dificultad, sea entendiendo *ἐν ᾧ* en algún sentido más bien inverosímil como “acerca de lo cual” -Zeller, I, p. 561 n. 3 (“von dem es ausgesagt wird”); Burnet, *Early Gr. Ph.*, p. 176 (“as to which it is uttered”); Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 138 (“au sujet duquel”)-, “con respecto a lo cual” -Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 91 (“in respect of which”, en el orig. inglés, p. 34); Montero Moliner, p. 9 (“... lo Ente, con respecto al cual es expresado”), y Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, p. 39 (“in dependence on, or in respect of which”) - o “en tanto que” -así Dalfen, *Philologus* 1994, p. 208: “dadurch dass / indem es ausgesprochen ist” - o incluso “cuando” -sobreentendiendo *ἐν ᾧ* (*χρόνῳ*), como propone Gómez-Lobo, *Parm.*, p. 171, traduciendo, *ib.* pp. 113 y 135, “cuando ha sido expresado” - o “hacia lo cual” (“towards which its expression is directed” traduce Austin, p. 165); sea tomando *πεφρατισμένον* como sustantivo y leyendo *ἔστιν* (absoluto), como sugieren Fränkel, en la segunda edición de *Dichtung und Philosophie*, p. 407, traduciendo “innerhalb dessen das Behauptete besteht” (en la versión cast., p. 336: “dentro del cual está lo afirmado”), y Hölscher, *Hermes* 1956, p. 395 (donde quiere atribuir a *ἔστιν* “la plena fuerza del predicado”, e.e. “Das Gesagte ist, hat Bestand oder beruht, im Seienden”), y *Anf. Fr.*, p. 99, seguido por Barnes, *Pres.*, p. 249 n. 10; la misma interpretación adopta Peñalosa Ramella, p. 75 (“en el cual lo que es expresado está”).

Más aceptable gramaticalmente, aunque de sentido poco satisfactorio, resulta la traducción de Albertelli, p. 141, “in ciò che è detto” (cf. *ib.*, p. 147 n.), acogida también por Tarán, pp. 127s. (“in what has been expressed”) y Schofield (en *KRS*, p. 363), lo cual podría entenderse, en el mejor de los casos -con Deichgräber, *D. Ganze-Eine*, p. 5- como una simple y bastante trivial referencia a lo dicho anteriormente (“reiner Rückverweis”), que no veo, sin embargo, para qué hacía falta. Algunos intérpretes recurren a la paráfrasis: “to which it stands committed”, traduce Mourelatos, *Route*, p. 172 y n. 23 *ib.* (“...is committed” Curd, “Eleatic Arguments”, p. 18 y n. 38); otros, en fin, prefieren la variante de Proclo *ἐφ’ ᾧ*: “grace auquel”, Cordero, *Deux chemins*, pp. 116s., y Couloubaritsis, p. 238 n. 82 (en contra, Schmitz, *Urspr.*, p. 102 n. 124). Cordero, *ib.*, p. 119, explica: “Le penser n’ existe que lorsqu’ on exprime... une pensée à propos de l’ être”; afirmación poco verosímil si la confrontamos con B 16, donde el *νόος* se explica en función de la mezcla de los elementos en el organismo humano.

del juicio de identidad o de la definición. Así lo habían entendido ya Hoffmann<sup>175</sup> y, sobre todo, Calogero, cuando observaba que sólo del ‘ser’ del juicio o de la afirmación cabe decir rectamente “non già che sia espresso, significato dal pensiero, bensì che ‘esprima, pronuncie, dica’ lo stesso pensiero”<sup>176</sup>. Con algo mayor precisión, podríamos decir que el conocer o concebir algo (*νοεῖν*) consiste en declarar lo que ello es, en definir su esencia: tal era la manera de los griegos de formular el problema del conocimiento, desde la pregunta presocrática por la *φύσις* o naturaleza de las cosas hasta el *τί ἐστί*; socrático y platónico.

Pero muy iluminador me parece ser, sobre todo, recordar de nuevo el uso homérico de *εἶναι* -particularmente en las formas de infinitivo y participio- con pronombre demostrativo, y generalmente dependiendo de algún verbo que expresa conocimiento o creencia, para designar -diríamos- la verdadera identidad de alguien, en cuanto conocida, desconocida o meramente sospechada<sup>177</sup>; aunque el giro es tan idiomático que no permite traducción rigurosamente literal a nuestras lenguas modernas de expresiones tales como *γνώσκει τὸν ἐόντα*, “reconocer que era él”<sup>178</sup>, lo cual, si nos empeñáramos en conservar siquiera aproximadamente la construcción sintáctica del original, con su verbo rigiendo regularmente un doble acusativo y el empleo del pronombre demostrativo en lugar del personal al que nuestra lengua nos obliga, a duras penas lograríamos reproducirlo mediante alguna formulación tan retorcida, horripunda y propiamente imposible como \* “reconocer(lo) (como) siendo éste”, o \* “reconocer(lo) (como) al-que-es éste”. Y aquí es especialmente de notar como sobre el pronombre demostrativo recae, por así decir, toda la carga expresiva de la identidad reconocida que nosotros asociamos con el pronombre personal cuando exclamamos, por ejemplo, “¡Es él!” o “¡Eres tú!”.

Por consiguiente, no me parece aberrante sospechar que también en Parménides el *τοῦ* de *τοῦ ἐόντος* de los vv. 35 y 37 acaso se haya de entender como pronombre y no como artículo, lo mismo que probablemente *τὸ* del v. 36. En el lenguaje del poema, más cercano a la poesía épica que a la prosa filosófica posterior, (*τὸ* *νοεῖν τὸ ἐόν* se habría de interpretar, pues, aproximadamente como “darse cuenta de que era eso” o, traduciendo con más torpe literalidad, “conocer(lo) o concebir(lo) (como) lo-que-es eso”; de manera que *τὸ ἐόν* adquiriría un sentido más o menos próximo al aristotélico *τὸ τί ἦν εἶναι*, algo así como “lo que ello es (por esencia)”, muy apto, en todo caso, para dejarse glosar como *τὸ ἐόν, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστί*, eso es, “la esencia o definición, en la cual está declarado” (el ser y el concebir).

A la inversa, *τὸ νοεῖν ἄνευ τοῦ ἐόντος* habría de entenderse como formulación deliberadamente paradójica y monstruosa - paralela a *γνοίης τό γε μὴ ἐόν* de B 2,7-, en el sentido aproximado de “concebirlo sin lo que ello es” o “concebirlo sin su concepto”; la paradoja resulta más estridente todavía gracias al juego de los pronombres *τὸ* / *τοῦ*, que literalmente daría: “Concebir eso sin lo que eso es”. Podríamos traducir, por tanto, los vv. 35-36a: “Pues no sin lo que ello es [= su esencia, definición o concepto], en lo cual declarado está, acertarás a concebirlo”<sup>179</sup> (puesto que concebir algo es definir su esencia, lo que ello es).

<sup>175</sup>Hoffmann, *D. Sprache u.d. arch. Logik*, p. 11: “Pero el pensamiento verdadero no ‘se declara’... en vocablos particulares, sino únicamente en el ‘Ser’; es decir,... en la identidad del juicio (eleáticamente legítimo)”.

<sup>176</sup>Calogero, *Studi*, p. 6. Calogero traduce (ib.): “Giacchè senza l’ essere, in qui si trova espresso, non troverai mai il pensare”.

<sup>177</sup>Véanse los ejemplos citados en el cap. 1, § 7.

<sup>178</sup>*Od.* XXIV, 159.

<sup>179</sup>Sobre los usos de *εὐρίσκω* con inf., remito a *LSJ*, s.v., I 3 (“find means, be able”) y II 2 (“get a chance of, be able”).

Asimismo supongo que se entiende ya algo mejor en qué sentido la esencia o definición, en la cual está expresado el concebir, es “aquello por lo cual es concepto” (*οὐνεκεν ἐστὶ νόημα*, v. 34) a la vez que el concebir o conocer mismo: lo que se viene a decir, en suma, es que no hay conocimiento sin esencia que conocer, eso es, sin que haya quedado declarado (*πεφαισμένον*) o definido qué es aquello que se trataba de conocer o de concebir.

29. Para la segunda mitad del v. 36, Diels, Kranz y la vasta mayoría de los editores adoptan la conjetura de Preller *οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται*, “Nada es ni será fuera de lo que es”; lo cual, si bien parece ofrecer, a primera vista, un sentido más o menos aceptable (aunque tampoco se entiende demasiado bien por qué eso se habría de seguir justamente, como se dice en los vv. 37-38, de que el Ser sea *ἀκίνητον*), tiene traza de no ser mucho más que una adaptación algo forzada al ritmo hexamétrico de un trozo de la paráfrasis en prosa de Simplicio, quien, tras haber citado los versos B 6,1-2a, prosigue<sup>180</sup>: *εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἶπῃ ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστὶ, πάντων εἰς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος, οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται πάρεξ, ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ κτλ.*, “Si entonces lo que alguien pueda decir o pensar es justamente lo que es, de todas las cosas será una misma la definición de lo que es, pues nada es ni será además de ello, otra cosa además de lo que es”, etc., siendo de suponer que las más bien prosaicas palabras *οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται πάρεξ* pertenecen al comentarista<sup>181</sup> y que la cita literal empieza sólo después con *ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος*, como indica la repetición de *πάρεξ* (solución demasiado fácil sería suprimir, como hacía Diels en su edición de Simplicio, el primer *πάρεξ*, atestiguado unánimemente por los tres mejores manuscritos del texto simpliciano, como un simple error de copista<sup>182</sup>). Además, *γὰρ* remite claramente a lo que precede en el texto de Simplicio, de manera por lo demás muy característica de su proceder en aquellas páginas, donde va mezclando con bastante libertad las citas textuales con la paráfrasis suelta, según le convenga en cada momento para los fines de la argumentación<sup>183</sup>.

Hemos de suponer, por tanto, que lo que Simplicio encontraba en su manuscrito del poema debió de ser lo que reproduce en su esmerada transcripción del fragmento casi entero<sup>184</sup>: *οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται*, lo cual, sin embargo, al menos tal como está, no ofrece ningún sentido aceptable (en eso, por lo menos, parecen estar de acuerdo casi todos los estudiosos<sup>185</sup>); y preciso es decir que tampoco tiene mucho más sentido la corrección *οὐδὲ χρόνος* propuesta por Coxon (“and time is not nor will be another thing alongside being”)<sup>186</sup> y

<sup>180</sup>Simplicio, *In Phys.* 86,29.

<sup>181</sup>“Nothing but an adaptation of P.'s words made by Simplicius”, las juzga Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 210.

<sup>182</sup>“A simple scribal error”, escribe Barnes, *Arch. f. G. d. Ph.* 1979, p. 13 n. 44. Stevens, en su traducción de Simplicio (*Posterité*, p. 113), adopta la versión de Diels, con el trozo en cuestión incorporado al verso de Parménides, sin señalar siquiera la supresión de una palabra.

<sup>183</sup>Cf. pocas líneas antes, ib. 86,24, *καὶ ἀδιαίρετον* por *οὐδὲ διαίρετον* en B 8,22.

<sup>184</sup>Simplicio, ib. 146,9; cf. Coxon, op. cit., p. 210, y Conche, p. 165.

<sup>185</sup>Diels, *Lehrg.*, p. 86, juzgaba esa variante “filosóficamente no incorrecta, puesto que el *ἀτέλεστον* de Parménides es atemporal y la negación del devenir suprime el tiempo. Pero el enlace de tal reflexión con lo que sigue y con lo que precede resulta insatisfactorio, y la enumeración del presente y del futuro, suponiendo que son los conceptos temporales lo que importa, quedaría incompleta”. No es, por tanto, del todo exacto decir que “Diels a défendu” dicha variante, como afirma Conche, p. 165. La lección manuscrita *οὐδ' εἰ χρόνος...* ha sido defendida, que yo sepa, únicamente por Manchester, *Monist* 1979, pp. 85 y 97 (quien ofrece la poco convincente traducción “as little as if Time is or is going to be / alienated from being”, p. 85), y Thanassas, pp. 125s. y n. 43 ib., quien traduce: “auch wenn Zeit etwas anderes ist oder sein wird ausser dem *έόν*” (ib., p. 281), conforme a su tesis de una “Irrelevanz der Zeit für die ontologische Fragestellung” (p. 125).

<sup>186</sup>Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 210s.; traducción en las pp. 70 y 72.

aceptada por Conche (“Et le Temps n’ est ni ne sera une autre chose en plus de l’ être”)<sup>187</sup>, puesto que cualquier noción de un tiempo que transcurre (*χρόνος*) está excluida de raíz para el Ser atemporal de la diosa, que “es ahora todo a la vez” (*νῦν ἔστι ὁμοῦ πᾶν*, B 8,5). Pero eso no ha de impedir forzosamente que *χρόνος* haya podido figurar efectivamente en el texto del poema, con tal de suponer que se mencionaba sólo para negarlo de alguna manera, como indica *οὐδ’* y como la coherencia lógica del razonamiento lo requiere; y la aparición de la palabra en este contexto parece, de hecho, lo suficientemente insólita y desconcertante como para que merezca la pena, antes de atribuirle a un mero error del copista, buscar a su alrededor alguna otra alteración menor del texto que haya podido originar el dislate que nos ofrecen los manuscritos.

Demasiado poco parecen haber sospechado los estudiosos del extraño *ἔστιν ἢ ἔσται*. Sólo Barnes ha cuestionado, muy razonablemente, la autenticidad de *ἢ ἔσται* por su “very dubious grammar”, para sugerir que “perhaps *ἢ ἔσται* was originally a marginal record of a variant for *ἔστι*”<sup>188</sup>; aunque más bien me parece sospechosa la coincidencia con *ἔσται* al final del v. 38. Reuniendo esos diversos elementos de duda respecto a la transmisión del texto, propongo leer, como reconstrucción más verosímil del pasaje:

..... οὐδ’ ἐν χρόνῳ ἔστιν ἔσεσθαι  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, .....

es decir: “Ni cabe que con el tiempo vaya a ser (o vaya siendo) otra cosa fuera de lo que es”.

Esa propuesta ofrece la ventaja de salvar el *χρόνος* de los MSS a un coste paleográfico no demasiado elevado (puesto que el estado actual del texto podía resultar fácilmente al transcribirlo de una copia ligeramente deteriorada en la que se leyera algo así como *οὐδ’ ἐ. χρόν.. ἔστιν ..εσ.αι*) y, sobre todo, revela un sentido que se inserta en el contexto con la mayor exactitud deseable, de manera que permite reconstruir el conjunto del razonamiento con una coherencia y precisión inauditas: tras haber proclamado el principio general de que no hay concepto ni conocimiento (*νόημα, νοεῖν*) sin identidad bien definida (*τοῦ ἐόντος*) de lo que se haya de concebir o conocer, la diosa recuerda a su oyente que esa noción de identidad se ha mostrado incompatible con cualquier alteración a lo largo del tiempo, que tarde o temprano obligaría a lo-que-es a convertirse en otra cosa distinta de lo que era por esencia y definición. La formulación *ἔσεσθαι ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος* retoma así *οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι* de B 8,20 y *γίγνεσθαί τι παρ’ αὐτό* de B 8,13, pero introduciendo a la vez un matiz tan importante como es la noción de inmutabilidad absoluta (*ἀκίνητον*) que se había deducido en los vv. 26-31: lo que es no puede llegar a ser ninguna otra cosa fuera de lo que ello es, es decir, que no puede llegar a adquirir ningún rasgo o predicado nuevo además de lo que estaba establecido en su definición, por muy lento e imperceptible que el proceso se presente<sup>189</sup>, puesto que, como a continuación se dice (vv. 37b-38a), “el destino [e.e. la necesidad lógica que le impone su definición] lo ha constreñido a ser eso, entero (total, completo) e inmutable”.

<sup>187</sup>Conche, pp. 165-167, traducción p. 128.

<sup>188</sup>Barnes, *Arch. f. G. d. Ph.* 1979, p. 13 n. 44.

<sup>189</sup>Para las connotaciones de *ἐν χρόνῳ*, compárense Sófocles, *Eum.* 1000, *σωφρονοῦντες ἐν χρόνῳ*, “y cada día aumentando vuestra prudencia” (trad. J. Alsina); Píndaro, *Pít.* VIII, 15: *βία δὲ καὶ μέγανυχον ἔσφαλεν ἐν χρόνῳ*, “Pero la fuerza también al ufano derriba con el tiempo”; Platón, *Fedro* 278e, *ἄνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ*, “dándole vueltas y revueltas largamente”; cf. también Meliso B 7,2 *ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ*, en un pasaje que parece inspirado en el *οὐδ’ ἐν χρόνῳ...* de Parménides.

30. De lo cual pasa la diosa a extraer la conclusión que sigue (B 8,38b-41):

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται  
 ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν.

38 ὄνομ' ἔσται Simpl. Phys. 87 F Ald. Diels D-K edd. pl. (ἐστὶν Mullach): ὀνόμασται 87 EW, 146 W Bäumer Woodbury et al.: ὀνόμασται 146 DEF (ὄνομα εἶναι 29 DEF, 143 E, et eadem ab Eusebio et Theodoro laudata, ex Plat. Theat. 180e): τῷ μὰψ ὀνόμασται coniecit Fränkel

Entre las diversas posibilidades de interpretación que ofrece la construcción gramatical de estos versos, tal como los transmiten los manuscritos de Simplicio<sup>190</sup>, considero la más verosímil la siguiente, que nos permitirá, según creo, entender el sentido del pasaje con algo mayor precisión que las traducciones habituales. En el v. 38, concuerdo con Diels y la mayoría de los intérpretes en tomar τῷ como adverbio (τῷ = οὕτω, 'así que', 'por tanto', 'por consiguiente'<sup>191</sup>) y preferir ὄνομ' ἔσται a la variante ὀνόμασται<sup>192</sup>, pero entendiendo

<sup>190</sup>La supuesta cita del poema que pone Platón, *Teet.* 180e, en boca de su Sócrates -y en la que Cornford, *Class. Rev.* 1935, pp. 122s., creía haber descubierto un "nuevo fragmento de Parménides" (cf. *La teoría platónica del conocimiento*, p. 96 n. 96), después de que Karsten y otros editores del siglo pasado habían usado y abusado de la misma para enmendar el texto auténtico de B 8,38-, οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντ' ὄνομ' εἶναι, es a todas luces mera parodia, pronunciada con el mismo tono burlesco que inmediatamente después, en 181a, τοῦς ῥέοντας y los intraducibles retruécanos οἱ τοῦ ὄλου στασιῶται y τῶν τὰ ἀκίνητα κινούντων, etc., como han visto acertadamente Tarán, p. 135, y Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 157 ("...no importa que Platón haya citado mal por error o deliberadamente, lo cual es más probable, teniendo en cuenta el deje irónico que predomina en todo el pasaje"). De todos modos, no es ésta la única ocasión en que Platón se toma semejantes libertades, como demuestran sus citas de Homero y Hesíodo (véanse las referencias en Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 3 n. 1). De las variantes del texto y de las diversas traducciones propuestas de la cita da cuenta M. Dixsaut, "Platon et le logos...", pp. 246-250.

<sup>191</sup>V. Diels, *Lehrg.*, p. 87.

<sup>192</sup>Woodbury, *Harv. Stud.* 1958 (reprod. en Anton y Kustas, pp. 149s.), proponía leer ὀνόμασται, entender τῷ como pronombre demostrativo (= τῷ ἐόντι) y traducir: "With reference to it ('the real world') are all the names given that mortal men have instituted", interpretación que justifica afirmando (ib. p. 150): "The names that mortal men give must be given to that-which-is, because there is nothing else to which they can refer". Eso es querer ser más parmenidista que Parménides, quien declara expresamente (B 19,3) τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ', que "a estas cosas [e.e. a las cosas múltiples que nacen y perecen, mencionadas inmediatamente antes] pusieron nombre los humanos", etc.; lo cual no ha impedido, sin embargo, que la propuesta de Woodbury fuera acogida por diversos estudiosos, como Long, *Phronesis* 1963, p. 97 (luego en Allen-Furley II, p. 88); Hölscher, *Wesen*, p. 25 ("Dem ist all das zugesprochen..."; cf. pp. 99s.: "Das Benannte aber ist das Seiende"); Mourelatos, *Route*, pp. 180-184; Furley, "Notes", p. 7; De Rijk, p. 43; Owens, "Naming in Parmenides", pp. 18s.; Brague, "La vraisemblance...", p. 65 n. 54; Kenig Curd, *Apeiron* 1992, pp. 130s., y *Legacy*, p. 89 y n. 66; Thanassas, pp. 243s. y n. 3 ib., y otros (un lejano antecedente de esta interpretación se puede encontrar en la traducción de Bodrero, p. 10: "e a lui tanti nomi si danno / quanti i mortali posero"), a pesar de las voces en contra de Tarán, pp. 129-131, y Verdenius, *Phronesis* 1967, p. 114 n. 51. Con todo, la imposibilidad gramatical de semejante construcción ha sido demostrada convincentemente por Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 157: "Si bien se puede decir: 'a alguien se le pone tal nombre', por otra parte sólo se dice 'alguien es llamado tal'. En otras palabras, un dativo (τῷ) sólo es posible cuando la formulación contiene la palabra ὄνομα, de lo contrario -es decir, cuando se emplean meros verbos como καλεῖν u ὀνομάζειν-, aquel a quien se nombra figura, en la oración activa, en acusativo, y en la pasiva, en nominativo". Es de notar que Woodbury mismo admite (loc. cit., p. 149): "I have noticed no other certain example of the simple dative with ὀνομάζειν".

Otros leen, con Woodbury, ὀνόμασται, entendiendo, sin embargo, τῷ en sentido adverbial, como Burnyeat, *Philosophical Review* 1982, p. 19 n. 22, y Gallop, p. 71: "Wherefore it has been named all things that mortals have established" (cf. pp. 18 y 32 n. 27); a la inversa, Schmitz, *Urspr.*, pp. 35s., rechaza ὀνόμασται pero

ὄνομα(α), con Bröcker y Lohmann<sup>193</sup>, como acusativo de relación, e.e. “(sólo) de nombre”, que suena con más naturalidad que el nominativo con que se suele traducir, “Así que todo será (mero) nombre” (así, por ejemplo, Diels-Kranz: “Darum wird alles *blosser* Name sein”). Con mayor eficacia se opone así ὄνομα a ἀληθῆ del verso siguiente, y más mediatamente, a νόημα (v. 34) -en el mismo sentido, en todo caso, en que la lengua griega opone, en general, ὄνομα, como ‘mero nombre’ o ‘mera palabra’, al hecho efectivo expresado por ἔργον o πρᾶγμα<sup>194</sup>-, gracias al paralelismo de ὄνομ’ ἔσται (“serán sólo de nombre”) y εἶναι ἀληθῆ (“que son verdaderas”), que se predicán de las mismas cosas contempladas, respectivamente, desde el punto de vista de la verdad y de los pareceres de los mortales<sup>195</sup>.

Luego, en los vv. 39-41, en lugar de tomar los infinitivos γίγνεσθαι κτλ. como aposición, creo que más conviene entenderlos, con Coxon, como dependiendo de κατέθεντο y referidos a (πάντ’) ὄσσα como sujeto, es decir, “todas las cosas de las que los mortales han convenido... que se hacen y se deshacen, que son y no son”, etc.<sup>196</sup>: pues lo que es “sólo de nombre” (y que los mortales creen, sin embargo, que es verdad) no es solamente el hacerse y deshacerse, cambiar de lugar, etc., sino los sujetos mismos que padecen tales procesos (y que, al no poder cumplir los requisitos de eternidad, inmutabilidad y perfección exigidos al Ser verdadero, deben conformarse con ser lo que son sólo de nombre), como se desprende con bastante claridad de B 19, donde se dice que los mortales pusieron nombre a cada una de las cosas que nacen y se acaban (ἔφνυ, τελευτήσουσι τραφέντα), así como del paralelismo de sintaxis y contenido con las palabras de Meliso: εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ... καὶ τὰ ἄλλα (πάντα), ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ<sup>197</sup>, que parecen directamente inspiradas en los versos de Parménides.

En fin, se entiende así mejor que entre las convenciones de los mortales figuren también “ser y no ser” (εἶναί τε καὶ οὐχί, v. 40): no es que ser y no ser sean meros nombres, como la interpretación corriente de la construcción sintáctica de esta frase nos obliga a entender (con

entiende τῶ como demostrativo, y traduce: “Dem wird alles Name sein”. El malentendido común a todas esas interpretaciones es suponer que lo que se nombra o a lo que se ponen nombres es el Ser o lo-que-es, en clara contradicción con lo dicho en B 19,3. Superfluas son, por otra parte, las correcciones como τῶ μὰψ ὀνόμασαι (“Así que vanamente se nombró”) de Fränkel, *Poesía y filos.*, p. 337 n. 20. Sólo a título de curiosidad sea recordada la graciosa conjetura τῶ πάντ’ ὄναρ ἐστίν, “Así que todo es sueño”, propuesta por Gladisch, *Jahrb. f. Class. Philol.* 1879, p. 344. Un breve resumen del debate ofrece Conche, pp. 169s.

<sup>193</sup>Bröcker, *Arch. f. G. d. Ph.* 1964, p. 84, siguiendo una sugerencia de J. Lohmann (cf. n. 196).

<sup>194</sup>Cf. Bailly, s.v. ὄνομα 3: “le nom, p. opp. à la personne ou à la chose même...; p. ext. vain nom, nom. specieux, ... prétexte”, con diversos ejemplos. Por tanto, traducir ὄνομα por “mero nombre” (“blosser Name”, traduce Kranz) no es un añadido “sospechoso”, como afirma Schmitz, *Urspr.*, p. 36, sino que explicita debidamente el sentido de ὄνομα como opuesto a ἀληθῆ. Para la oposición ὄνομα / νόημα, cf. Jenofonte, *Cineg.* XIII, 6: ψέγουσι δὲ καὶ ἄλλοι πολλοὶ τοὺς νῦν σοφιστὰς καὶ οὐ τοὺς φιλοσόφους, ὅτι ἐν τοῖς ὀνόμασι σοφίζονται, οὐκ ἐν τοῖς νοήμασιν, “Y también otros muchos acusan a los sofistas -que no a los filósofos- de ahora de enseñar la destreza de las palabras, no de las ideas”.

<sup>195</sup>Con razón caracteriza Gigon, *Orig.*, p. 300, los vv. 38-41 como “un prelude de la segunda parte del poema”, donde reaparecen κατέθεντο (B 8,53; B 19,3; ἔθεντο B 8,55) y ὄνομα (B 19,3; ὀνομάζειν B 8,53; ὀνόμασαι B 9,1).

<sup>196</sup>Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 211, observa, muy razonablemente, que κατέθεντο “directly governs the accusative and infinitives ὄσσα... γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι κτλ.”, y traduce (pp. 72-74): “Therefore all those things will be a name, which mortals, confident that they are real, suppose to be coming to be and perishing, to be and not to be, and to change their place”, etc. De modo parecido, aunque haciendo depender los infinitivos de πεποιθότες, habían entendido la estructura sintáctica de la frase, a juzgar por sus traducciones, Bröcker, loc. cit. (“Darum wird alles nur dem Namen nach sein, was die Menschen hingestellt haben, überzeugt, es sei Wahres, es werde und vergehe, es sei manchmal und manchmal auch nicht...”), y Owens, “Naming...”, p. 18 (“all things, whatever mortals established... believing that they are true, that they become and perish, that they are and are not...”).

<sup>197</sup>Meliso, 30 B 8,2.

la obvia dificultad de hallarle algún sentido a esa afirmación), sino que las variopintas cosas de la realidad ordinaria, de las que los mortales creen que son o que no son esto o aquello, en verdad no son lo que son -ni dejan de serlo- más que “de nombre” o a fuerza de convención lingüística<sup>198</sup>.

Podríamos traducir, por tanto, el conjunto de los vv. 34-41 aproximadamente como sigue, señalando con A, B y C los pasos del razonamiento:

- “(A) *Y lo mismo es concebir y aquello por lo cual es concepto:*  
*Pues no, sin lo que ello es [= su esencia o definición], en lo cual declarado está,*  
*acertarás a concebirlo;*
- (B) *ni cabe que con el tiempo vaya a ser*  
*otra cosa fuera de lo que ello es, puesto que el Destino [e.e. la necesidad lógica de la*  
*definición] lo ha obligado*  
*a ser eso mismo que es, entero (total, completo) e inmutable:*
- (C) *De ahí que han de ser lo que son sólo de nombre todas*  
*las cosas de las que los mortales han establecido, convencidos de que son verdaderas,*  
*que se hacen y se deshacen, que son (tal cosa o tal otra) y que no lo son,*  
*que cambian de sitio y mudan de resplandeciente color.”*

Supongo que el hilo del razonamiento queda así bastante evidente:

(A) No hay conocimiento posible sin haber establecido la definición exacta del concepto, de la esencia o identidad (*τὸ ἐόν*, “lo que ello es” o “lo que es eso”), en la cual está declarado (*πεφασισμένον*) qué es lo que se haya de conocer; y en ese concepto definidor de la esencia, al ser aquello por lo cual el conocimiento es conocimiento (*οὐνεκεν ἐστι νόημα*), consiste a la vez el conocer mismo (*νοεῖν*).

(B) Ahora bien, aquello que es lo que es, es decir, lo que posee una identidad bien definida en el sentido de (A) -y a lo cual, por tanto, puede concebir el conocimiento verdadero-, jamás puede llegar a ser nada más de lo que ello es; no puede sufrir alteración alguna, puesto que su definición lo obliga a ser inmutable y sin proceso (*ἀκίνητον*), total y acabado (*οὐλον, τελεστόν*), sin que nada le falte:

(C) Por consiguiente, todo aquello que no cumpla esos requisitos de totalidad e inmutabilidad, todo lo que nace, perece y cambia en cualquier sentido que fuese, no puede ser verdaderamente lo que es (*εἶναι ἀληθῆ*), aunque los mortales por convención así lo creen; ni puede ser, por tanto, objeto de verdadero conocimiento, sino que es lo que es solamente “de nombre”: es decir, se dice -y se cree- de ello que es tal cosa o tal otra, porque su nombre -el vocablo que lo designa- está establecido como palabra significativa en el léxico de algún idioma, que es el hecho convencional por excelencia.

31. Es de notar como a la ley y justicia divinas (*Μοῖρα* v. 37; cf. *Δίκη* v. 14, *θέμις* v. 32) se les oponen aquí las leyes meramente convencionales de los humanos -lo que “los mortales han establecido” (v. 39; cf. v. 53 y B 19,3)-, en su manifestación más fundamental de convenciones lingüísticas, casi ya en el mismo sentido en que los sofistas, medio siglo

<sup>198</sup>No es necesario, por tanto, ni muy pertinente entender *εἶναι τε καὶ οὐχί* en B 8,40 como “ser y no ser al mismo tiempo” (“to be and at the same time not to be”, escribe Verdenius, *Comm.*, p. 53; en el mismo sentido ya Reinhardt, p. 44), que no parece ser algo que de ordinario puedan creer los mortales, del mismo modo que creen que las cosas se hacen y se deshacen, que cambian de sitio y de color, sino, en todo caso, una implicación inconsciente de tales creencias, según lo expuesto en B 6 (cf. cap. I, § 13).

después, distinguirán entre lo que es νόμος y lo que es φύσει<sup>199</sup>. Pero lo chocante y escandaloso de esa proclamación de la diosa es sin duda que entre los meros convenios humanos quede subsumido todo aquello que suele creerse lo más propio de la φύσις, anterior y ajeno al lenguaje y a toda convención de los mortales: junto a “ser y no ser” (eso es, el supuesto de que cada cosa sea lo que es, no siendo ninguna de las otras), los procesos de alteración y movimiento, y aun aquel hacerse y deshacerse de todas las cosas en que Anaximandro había creído vislumbrar la manifestación más certera de la justicia divina o natural<sup>200</sup>, aproximándose con ello notoriamente a la noción de lo que más tarde se conocerá como ‘leyes de la naturaleza’. Volviendo del revés esa visión ingenua, para la cual el orden de la sociedad es emanación o reflejo más o menos fiel del orden natural, la diosa declara que, por el contrario, la supuesta naturaleza anterior y externa a la sociedad no es otra cosa que proyección o prolongación ideal del orden político y social a través del cual aquélla se concibe: proyección de la póλις jónica de su tiempo fue el κόσμος de Anaximandro, como las genealogías divinas de Hesíodo lo fueron del ordenamiento tribal y gentilicio de su mundo<sup>201</sup>.

La realidad, en suma, incluida la supuestamente natural, es de orden esencialmente lingüístico y social: es el nombre o semantema lo que otorga el ser a las cosas; sólo la palabra ‘rosa’ hace que las rosas sean rosas. El nombre es el sello o cuño (ἐπίσημον) de cada cosa, impreso por la convención humana, dice Parménides (B 19,3), con un término que parece tomado de la fabricación de moneda<sup>202</sup>; y ese símil conviene tomarlo rigurosamente en serio: así como el troquel del monedero convierte la masa bruta del metal en moneda de valor convencionalmente reconocido (νόμισμα), así el cuño semántico que cada idioma imprime al mundo transforma la masa bruta y continua de lo que hay en conjunto de elementos definidos y ordenados; de modo que el nombre no es algo que viene a sobreañadirse desde fuera a unos objetos que estuvieran ya dados antes e independientemente del lenguaje, como pretende la creencia vulgar, sino que es efectivamente lo que constituye a cada objeto en cuanto tal objeto definido y distinto de los demás<sup>203</sup>. La realidad, el universo como orden o cosmos de objetos distintos y definidos, no es concebible sino como resultado de la operación lingüística de denominación y clasificación ejercida sobre la materia bruta, fluida y desordenada de la experiencia<sup>204</sup>.

<sup>199</sup>Sobre la ascendencia parmenídea de esa dicotomía llamó la atención Reinhardt, pp. 82-88.

<sup>200</sup>Anaximandro 12 B 1 = Simpl. In Phys. 24,13ss.

<sup>201</sup>Como ha mostrado pormenorizadamente J.P. Vernant en su espléndido estudio *Los orígenes del pensamiento griego*, trad. cast. Eudeba, Buenos Aires, 1986.

<sup>202</sup>Según advierte Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 256; cf. Herodoto IX,41.

<sup>203</sup>De manera bastante acertada resume Owens, “Naming in Parmenides”, p. 17: “The process of naming was involved in the factor that set the various things up as distinct units. Establishing the name would somehow mean giving the thing its specific character and individuality. In a word, naming would be implicit in what makes one thing distinct from another. It would not be the mere labeling of a distinctive status already recognized for the thing in priority to the naming. What is recapitulated by Fr. B 19,3 would have been a detailed explanation of the perceptible universe as a construct set up by human convention”.

<sup>204</sup>Cabe recordar que es así más o menos como describen esos procesos las visiones más desengañadas de la ciencia de nuestro siglo; así escribe, por ejemplo, el biólogo Ludwig von Bertalanffy (*Robots, hombres y mentes*, trad. cast. Guadarrama, Madrid, 1971, p. 144): “La consciencia que experimentamos de objetos persistentes en un mundo externo está relacionado con la formación de conceptos y la adjudicación de nombres”, es decir, con esa producción específicamente humana que Bertalanffy llama ‘simbolismo’ y que viene a coincidir aproximadamente con la función representativa o semántica del lenguaje, en el sentido de K. Bühler (cf. ib., pp. 54s.): “Solamente con el simbolismo emerge un ‘universo’ ordenado. Solamente los símbolos denominadores truecan los estímulos-Gestalten en objetos perdurables. Únicamente entonces existen lo pretérito y lo venidero en sus simbólicas representaciones... El simbolismo da consistencia al universo” (ib., p. 60).

Es a esa realidad esencialmente lingüística o nominal que la diosa niega el derecho a creerse verdadera (B 8,39), en tanto que los nombres convencionalmente establecidos por los mortales resultan incapaces de dar cuenta de la verdadera *phýsis* o naturaleza de las cosas que pretenden designar. Recordemos, sin embargo, que aquella ley divina en virtud de la cual se denuncia la falsedad de los nombres no era otra, en principio, que la cópula 'ES', el mero índice de la forma lógica de la predicación misma, la cual, en cuanto tal relación lógica entre un tema o sujeto y lo que de ello se predica, pertenece a la gramática universal, común a todas las lenguas y previa a sus vocabularios particulares (por mucho que el índice llamado cópula que la expresa sólo sea rasgo privativo de algunas), y, por tanto, a lo que hay de menos convencional en el lenguaje de los humanos. Llevando intransigentemente a las consecuencias más extremas el rigor de las reglas que la gramática común, que es la primera lógica de los hombres, prescribe para el uso de la predicación (por ejemplo, que no se puede afirmar que algo ES y NO ES a la vez la misma cosa), el razonamiento de la diosa descubre la imposibilidad lógica de que algo pueda nacer, perecer o alterarse y, al mismo tiempo, ser lo que ello es: descubrimiento que, de un solo golpe, relega al conjunto de cuanto los mortales creen realidad al limbo de las apariencias irracionales.

Para apreciar cabalmente las consecuencias de tal operación lógica, conviene precisar ante todo el *status* de dicho limbo (cuestión que a no poca confusión se ha prestado en los intérpretes antiguos y modernos), formulando un interrogante menos ocioso de lo que parece: los variopintos objetos que pueblan este mundo de los mortales, dedicándose sin cesar a nacer y perecer, a mudar de sitio, color y todo lo demás, en fin, ¿son o no son? La mariposa que mientras voy escribiendo estas líneas se está posando en el alféizar de la ventana, ¿ES mariposa o no lo es?

Todo el razonamiento que hasta aquí hemos venido siguiendo excluye, desde luego, la respuesta afirmativa: ya sabemos que la condición de Ser es privilegio de lo que es eterno, inmutable y perfecto. Pero asimismo hemos de rechazar en seguida la respuesta simplemente negativa, pues sabemos igualmente que οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, "no cabe no ser" (B 2,3): la maciza continuidad del Ser no admite agujeros de negatividad ni reserva hueco alguno para cosas que no sean lo que son. Fácilmente podríamos sentirnos tentados, por consiguiente, a adoptar alguna vía de compromiso: acaso diríamos, al estilo de Platón, que las mariposas, a su modesta manera, participan no sólo de la mariposidad sino además del Ser, por imperfectamente que fuese<sup>205</sup>. Las palabras de la diosa, sin embargo, prohíben terminantemente semejantes tentativas de componenda: sólo cabe ser lo que se es total –y perfectamente o no ser nada en absoluto (B 8,11. 16), y únicamente mortales descarriados, sordos, ciegos y sin juicio pueden dar en creer que algo puede ser no siendo (B 6,4-9; B 7,1).

Queda como única respuesta concebible, a mi entender, la siguiente: la mariposa ES, pero no es 'mariposa', ni es, por tanto, mariposa eso que es. Dicho de otra manera: de todas las predicaciones con las que se dice que algo ES tal cosa o tal otra, falsas todas ellas, queda como sola verdad el 'ES' mismo, que era la mera forma lógica de la predicación<sup>206</sup>; aunque ese 'ES'

<sup>205</sup>Tan platónicamente parece haber entendido a Parménides por primera vez Proclo (por ejemplo, *In Parm.* 709,19-27), aunque no fue el último: la lectura neoplatónica del poema resucita, del modo más sorprendente, en algunas interpretaciones de la filosofía existencial de nuestro siglo. Beaufret escribe: "Mais en un sens plus fondamental, ἐόν ne dit plus seulement tel étant singulier (...) mais la singularité même de l' εἶναι (...) dont tous les ἐόντα participent en propre sans qu' elle s' épuise jamais en aucun d' eux" (*Le Poème*, p. 34; la cursiva es de Beaufret). Del mismo parecer se muestra Conche, p. 110: "Les étants sont participation à l' être (εἶναι), à l' étance, à la Présence".

<sup>206</sup>Como muy acertadamente resume García Calvo, *De Dios*, p. 35: "De todas las predicaciones que con la Cópula se hacen, falsas todas, la única verdad es la de la Cópula en sí misma, la de que ES". También Cherniss, *Crít. arist. pres.*, p. 383, entiende que "todo el peso del poema de Parménides es la oposición de Ser y No-Ser, la

en el mismo acto deja de ser pura forma lógica para convertirse a su vez en el único predicado que puede atribuirse con verdad a lo que HAY, o más exactamente, en una predicación que es a la vez sujeto y predicado de sí misma; de modo que 'lo que ES', habiendo adquirido ya condición de nombre o sustantivo (recordemos que lo que ES no puede ser 'sin-nombre', *ἀνόνημον*: B 8,17), resulta ser nada menos que el nombre verdadero de la *phýsis*.

Se podrá objetar a esta interpretación -como, de hecho, se ha objetado a otras más o menos parecidas- que la supuesta exclusión de todo predicado distinto del ES mismo entra derechamente en contradicción con el texto del poema, donde a 'lo que ES' se le atribuyen toda una serie de predicados o *sémata* indistintamente positivos y negativos<sup>207</sup>. No puedo sino admitir la contradicción, limitándome a señalar que muy probablemente no pertezca a la interpretación sino al intento mismo que emprenden Parménides y su diosa de decir algo que es propiamente imposible de decir en lengua de mortales, que inevitablemente obliga a emplear esos mismos nombres cuya falsedad se está denunciando: pues siendo la sola verdad la de que ES (la cual, tomada rigurosamente al pie de la letra, prohibiría cualquier otra predicación o discurso ulterior, y no habría razonamiento ni poema que valga), todos los demás atributos que de lo que ES se prediquen no pueden ser más que meras aproximaciones parciales y extrínsecas a la comprensión de la fórmula misma de la verdad. En el fondo, como la noción de Ser no puede estar compuesta de una pluralidad de rasgos o cualidades distintas entre sí, los llamados predicados de 'lo que ES' no vienen a ser sino otras tantas maneras menos perfectas -pero, a cambio, tal vez más asequibles a nuestro entendimiento de mortales- de decir siempre lo mismo: que ES lo que es. La contradicción que ello implica, por supuesto, no está tan sólo en que a lo que ES se le atribuyan nombres y predicados distintos del ser mismo, sino ya en el hecho mismo, al parecer inevitable, de que la verdad bienredonda, siendo por esencia eterna, inmutable y toda simultánea consigo misma, tenga que decirse en el tiempo, palabra tras palabra y verso a verso.

## 6. Segunda conclusión: la verdad sobre lo que ES (vv. 42-49).

32. Tras esas aclaraciones, la diosa prosigue (B 8,42-44a):

*αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ  
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη,*

*“Luego, como hay un límite último, es perfecto y acabado  
por todas partes, parecido a la masa de una σφαῖρα bienredonda,  
desde el centro igual por todos lados”.*

---

insistencia en que la identidad de lo que *es* excluye la posibilidad de cualquier característica, aparte de la de simplemente *ser*”. A conclusiones remotamente parecidas habían arribado ya, por otras vías, Cassirer, *Philos. d. Gr.*, p. 41, y Calogero, *Studi*, p. 30 (“...aggiungere un predicato all' è, è senz' altro aggiungere un non è a quell' è, perche ciascuna determinazione dell' essere porta in sè il non essere di ogni altra determinazione”). En sentido más o menos análogo -aunque empañado por su interpretación de *ésti* como 'existe' - escribe Tarán, pp. 193s.: “Being can have no characteristic except existence”; y Furth, “Elements...”, p. 264, resume: “Of What Is, all that can be said is: it is”.

<sup>207</sup> Así, por ejemplo, von Fritz en su recensión de Calogero, *Gnomon* 1938, p. 98.

La mención de la *σφαῖρα*, esfera o pelota, ha ocasionado no poca discordia entre los estudiosos. De entrada, parece que no hemos de tomarla en el sentido supuestamente literal (que en verdad de literal tiene bien poco, como en seguida veremos) de que “el Ser tiene forma esférica”, preferido, sobre todo, por aquellos intérpretes que se decantaban por entender el Ser parmenídeo como una masa material, maciza y corpórea (en lo cual no estaban del todo equivocados), y que creían haber encontrado en la pretendida esfericidad de aquél una prueba pertinente de su tesis<sup>208</sup>; pues tal concepción aboca inevitablemente a la misma incongruencia que la idea de una limitación espacial del Ser, con la consiguiente imposibilidad de determinar qué es lo que hay más allá del límite o fuera de la esfera<sup>209</sup>. Por lo demás, el adjetivo *ἐναλίγκιον*, ‘parecido’ o ‘semejante a’, indica claramente que se trata de un símil<sup>210</sup>; y no es precisamente a la forma esférica a lo que se parangona el Ser sino a la masa o bulto (*ὄγκος*) de la *σφαῖρα*, que es desde el centro hacia todos lados *ἰσοπαλές*, e.e. de igual fuerza, peso o

<sup>208</sup>Burnet, *Early Gr. Ph.*, p. 178, arguye que ‘lo que ES’ es “what we call body. It is certainly regarded as spatially extended; for it is quite seriously spoken of as a sphere”. Con más cautela, Zeller, quien asimismo entendía el Ser de Parménides como espacialmente extenso -lo que infería de las propiedades de limitación, igualdad e indivisibilidad-, advertía, sin embargo, que “el parangón del Ser con una esfera, en cuanto tal parangón, de por sí nada demostraría” (Zeller, I, p. 563). Como esfera material conciben el Ser parmenídeo también Bäumker, pp. 542s.; Th. Gomperz, *Pens. gr.* I, pp. 214s.; Cornford, *Class. Rev.* 1933, p. 103 (“Being... is a geometrical solid occupying the whole of space, having the perfect shape of the sphere”), y *Plat. y Parm.*, p. 92 n. 35; y Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 15. También Bröcker, *Arch. f. G. d. Ph.* 1964, p. 83, se muestra convencido de que “Parménides quiso decir verdaderamente que el mundo tiene forma de esfera”, al igual que Bormann, p. 181 (“Lo que es... es inmóvil, está encerrado dentro de unos límites espaciales... y tiene forma de esfera”); incluso Hölscher parece acercarse en cierta medida a esa interpretación cuando atribuye al ‘límite’ de B 8,42 un “carácter espacial” (*Wesen*, p. 100). A diferencia de esas interpretaciones más o menos materiales o materialistas (y al contrario, por ejemplo, de Burnet, quien veía en la esfericidad del Ser la prueba más irrefutable de su materialidad), Guthrie, *Hist. of Gr. Ph.* II, pp. 43-49, identifica el Ser parmenídeo con la esfera geométrica puramente ideal: “His reality is the spherical solid of the geometer, now for the first time separated from its physical manifestations, an object of thought, not sense” (p. 49).

<sup>209</sup>Véase en este cap., § 26, sobre B 8,26-31. La audaz hipótesis de Calogero, *Studi*, p. 27, de una esfera infinita en perpetua expansión parece haber encontrado pocos seguidores, por razones patentes, puesto que, como observa Tarán, p. 156, “a dynamic conception of Being is incompatible with Parmenides’ thought”. Así, en B 8,7 se excluye explícitamente cualquier crecimiento del Ser, como acertadamente recuerda Zeppi, *Studi presocratici*, p. 58. La solución que propone Zeppi no es menos ingeniosa -ni más convincente- que la de Calogero: “L’ ente parmenídeo è limitato, bensì, ma non per questo confina col non-ente: esso è circondato e delimitato dalla Dike-Ananke-Moira (fr. 8, vv. 14-15, 30-31, 31), la quale è identica alla Dike del fr. 1, v. 13, e alla Ananke del fr. 10”. Según Zeppi, “gli studiosi di Parmenide non hanno colto la distinzione netta che Parmenide stabilisce tra l’ ente e il divino” (p. 60), ni que “Parmenide è innegabilmente dualista” (p. 61), en cuanto defiende un concepto del “divino *periéchon*” heredado de Anaximandro, los pitagóricos y Hesíodo (pp. 61-64). En contra de tal interpretación es de observar, ante todo, que una divinidad infinita sería, para Parménides, una divinidad imperfecta, cosa a todas luces imposible.

<sup>210</sup>De ahí, Plotino colegía ya que Parménides estaba “comparando” (*ἀπεικάζων*) lo-que-es con la masa de una esfera (*Enn.* V 1,8; es inexacta la traducción de J.A. Míguez en su versión de Plotino, *Enéada quinta*, Aguilar, Buenos Aires, 3ª edición, 1982, p. 65: “Imagina, pues, el ser como una masa en forma de esfera...”); y así lo entienden -después de Plotino y Simplicio, *In Phys.* 146,31-147,1- también Hegel, *Vorl.* I, p. 291 (“ficción mitológica”, pero que “no es imagen consecuyente”, en cuanto implica diferencia y limitación); Mullach, p. 124; Coxon, *Class. Quart.* 1934, p. 140, y *Fragm. Parm.*, p. 214; Fränkel, *Wege*, p. 196, y *Poesía y filos.*, p. 338 n. 23; Gadamer, *Gr. Philos.* II, p. 37; Albertelli, p. 148 n. 38; Gigon, *Orig.*, p. 301 (“Es sólo una comparación. El ente es como una esfera; no es una esfera”); Jaeger, *Teol.*, p. 109 y p. 231 n. 63; Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 114; Untersteiner, *Parm.*, p. CLXIII y n. 174 ib.; Owen, *Class. Quart.* 1960, pp. 97 y 99s.; Tugwell, *Class. Quart.* 1964, p. 40; Mansfeld, *Off.*, p. 102; Tarán, pp. 155 y 158; Stokes, *One and many*, p. 140; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 175; von Steuben, pp. 114s.; Gallop, pp. 20s.; Cordero, *Deux chemins*, pp. 191s., y *Rev. Lat. Filos.* 1999, p. 291; y Curd, *Legacy*, p. 93.

densidad y, por tanto, equilibrada y uniforme<sup>211</sup>. En esa distribución uniforme de la masa -y no en la esfericidad- consiste el parecido entre el Ser y la *σφαῖρα*<sup>212</sup>; lo cual resulta más claro todavía si entendemos ésta no como esfera geométrica, sino en la acepción más llana y corriente de ‘pelota’<sup>213</sup>. Como se sabe, es propio de las pelotas el que no ruedan bien sino a condición de que su masa esté repartida de manera uniforme y equilibrada respecto al centro, lo cual con los procedimientos artesanales de los griegos -cuyas pelotas se confeccionaban generalmente de varias capas de cuero superpuestas- no debió de ser fácil de lograr sin cierta pericia; de manera que el epíteto ‘bienredonda’ resultaría algo menos superfluo de lo que habría de parecer en el caso de la esfera geométrica, que ya es redonda y bienredonda por definición.

Lo que viene a decir el símil es, en suma, que la perfección del Ser consiste en estar repartido uniformemente por todas partes, como está repartida la masa de una pelota bien hecha respecto de su centro; y es eso mismo lo que se explica a continuación (B 8,44b-49):

τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον  
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ·  
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν πάυοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ’ ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος  
τῆ μᾶλλον, τῆ δ’ ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·  
οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

46 οὐκ ἐόν Ald. (Simpl. Phys. 146) edd. pl.: οὔτε ὄν (ἐὼν D) codd.: οὔτεον (= οὐ τι) Diels, *Lehrged.*: οὐ τεον Diels, *Vorsokr.* 1903 Untersteiner Bormann Schmitz : οὔτ’ ἐόν Wilamowitz

<sup>211</sup>Los intérpretes vacilan en entender *ἰσοπαλές* (B 8,44) como “a igual distancia” (“a medio aequaliter ubique distans”, traducía Mullach, p. 124, y “ove ad eguale distanza il centro è dal tutto”, Bodrero, p. 10), “de igual fuerza” (“nach allen Seiten hin gleichstark”, prefería Diels, *Lehrg.*, p. 39; “von ausgeglichener Kraft”, Fränkel, *Wege*, p. 196; “von gleicher Kraft”, Riezler, p. 35, cf. el comentario en la p. 55; “di ugual forza”, Albertelli, p. 141; “of equal strength”, Tarán, p. 145; “im Kräftegleichgewicht”, Schmitz, *Urspr.*, p. 110), “de igual peso o densidad” (“également pesant”, c’ est-à-dire ‘présentant partout une densité égale’), explicaba Zafropulo, *Éc. él.*, p. 113, aprobado por Zeppi, *Studi presocr.*, p. 58 n. 3; también Untersteiner, *Parm.*, p. 151, traduce “ugualmente pesante”; “equal in weight”, Morrow y Dillon en su versión de *Proclus’ Commentary of Plato’s Parmenides*, Princeton University Press, 1987, p. 83), “equilibrado” (“gleichgewichtig”, Kranz en *Vors.*; “equally poised”, Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 74 y 214) o simplemente “igual” (“undique a medio aequale”, Karsten, p. 39; “nach allen Seiten hin gleich”, Capelle, p. 168; “en tout sens pareil”, Conche, p. 128). Todas esas traducciones pueden aceptarse como meros matices de un mismo concepto, salvo la primera, que intenta forzar al término y al símil que expresa a referirse a la superficie de la esfera, cuando en realidad se refiere a su masa: *ἰσοπαλές*, cuyo sentido originario es “de igual fuerza en el combate”, de ahí puede pasar a significar “de igual fuerza”, “peso”, etc., pero difícilmente “a igual distancia”.

<sup>212</sup>Como han visto acertadamente, entre otros, Coxon, *Class. Quart.* 1934, p. 140: “It is important to observe that the sphere is introduced as a simile... and also that the comparison is not primarily with its shape, but with the uniformity of its mass and its balance”; Fränkel, *Wege*, p. 196: “Objeto de la comparación no son la redondez, la forma y el límite, sino el juego equilibrado de fuerzas... en una masa de peso distribuido de ese modo”, y en *Poesía y filos.*, p. 338 n. 23: “Parménides no dice de ninguna manera que el Ser tiene la forma externa de una bola, sino que compara el Ser con una esfera exclusivamente con relación a la isotropía de la masa”. También para Untersteiner, *Parm.*, p. CLXIII, el símil de la esfera se introduce “non tanto per designare la forma dell’ Essere, ma la sua uniformità”; y para Tarán, p. 158, los vv. 44-48 “show the point of comparison with a sphere to be that Being is undifferentiated” (parecer que suscribe también Stokes, *One and many*, p. 140 y n. 111).

<sup>213</sup>Así Tarán, p. 155; Hölscher, *Wesen*, p. 100 (“... no la esfera estereométrica sino la pelota de jugar”), y otros. Tugwell, *Class. Quart.* 1964, p. 40, explica acertadamente que el argumento demuestra “that the universe is regular and well balanced like a ball”, aunque no necesariamente finito, sino simplemente homogéneo: *τετελεσμένον* (v. 42) no es ‘finito’ sino simplemente “perfect”. Bien lo glosaba Fränkel, *Wege*, p. 196, como “lo cumplido y acabado” (“das Vollzogene und Fertige”).

47 οὐτ' ἐδὸν Karsten edd.: οὐτε δὸν codd. κεν Karsten (p. 111) edd.: καὶ ἐν codd.: κενὸν Ald. Brandis: κενεδὸν Karsten (p. 40) 49 οἷ Diels edd.: οἶ Simpl. codd.: ἦ Ald. Karsten Mullach Stein: εἶ Diels, Simpl. 146: τοιγὰρ (pro οἷ γὰρ) dubitabat Zeller: sic Patin Wilamowitz Coxon Albertelli Barnes κύρει Stein Diels D-K edd.: κυρεῖ Simpl. Phys. 146 EF Ald. Karsten Mullach: κυροῖ D

*“Que ni algo mayor*

*ni algo menor debe ser por acá o por allá:*

*pues ni hay cosa que no sea, lo cual le impediría llegar*

*a lo mismo, ni cosa que sea hay tal que fuese*

*por acá más y por allá menos de lo que es, ya que es todo ileso:*

*que a sí mismo igual por doquier, asimismo en los límites se encuentra”.*

Lo primero que salta a la vista es el parecido del argumento con el de B 8,22-25, donde se demostraba que el Ser es homogéneo, continuo e indivisible. Aquí, sin embargo, no se vuelve a mencionar ninguno de esos atributos (excepto tal vez la lejana resonancia en *εἰς ὁμόν* v. 47 de *ὁμοῖον* v. 22), ni menos aun se repite el complejo aunque sucinto razonamiento con que se los había deducido de la disyuntiva entre ser y no-ser. La homogeneidad absoluta del Ser que resulta de la imposibilidad de que haya en él grados de más o de menos, más que demostrarse de nuevo, se presupone, junto a las demás señales de la vía del ES, como algo ya definitivamente adquirido; y se la evoca justamente a fin de ilustrar la tesis de la distribución uniforme del Ser, que en cierto modo es un corolario de las demostraciones de la homogeneidad y de la perfección.

Conviene tener presente que lo que el razonamiento quiere demostrar no es simplemente que el Ser es perfecto y acabado (*τελεστόν* o *τέλειον*, la cuarta y última señal de la vía) - pues eso se había demostrado ya en los vv. 32-33 (*οὐκ ἀτελεύτητον*) y no requería más explicación- sino que es *τετελεσμένον πάντοθεν*, perfecto y acabado por todas partes o en todos los sentidos, es decir, que en cualquier sitio y bajo cualquier aspecto es todo lo que es, y que no puede ser ni más ni menos que eso.

La diosa justifica esa afirmación, en primer lugar, recurriendo de nuevo a la imagen del límite (*πεῖρας*, v. 42), de modo bastante razonable si suponemos que tal límite representa, en principio, a la definición que obliga a lo definido a permanecer inmutable, entero e idéntico a sí mismo; sólo que, a diferencia de toda definición corriente, que siempre implica la negación, el ES de la diosa pretende estar perfectamente definido en sí mismo, sin ser negación de nada<sup>214</sup>. Por tanto, ‘ES’ viene a ser la definición última, el límite último (*πεῖρας πύματον*, v. 42) de todo lo que hay, que, como tal límite último, como ya sabemos, no puede ser un límite respecto a otra cosa, sino que consiste en la imposibilidad -lógica y física a la vez- de que lo que es no sea lo que es; y así la noción de ‘límite’ viene a coincidir sin resto con la del Ser mismo<sup>215</sup>.

<sup>214</sup>V. García Calvo, *Lect. pres.*, pp. 144 y 175.

<sup>215</sup>Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 216, concluye acertadamente que el límite, “because it is ultimate, does not divide it [*scil.* Being] from something else but determines it to be what it is, and is in fact identical with its perfection” (a lo que debería haber añadido consecuentemente “and with Being itself”). En sentido análogo, observaba ya Gadamer, *Gr. Philos.* II, p. 37: “El límite último del que habla el poema didáctico no designa un límite frente a algo, sino que significa, por el contrario, que la nada, con la cual acaso pudiera confinar lo que es el mundo, no es. La forma esférica es la forma de lo ente que no se delimita frente a algo, sino que se limita en sí mismo”.

En este sentido se dice, en fin, del Ser que *ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει* (Stein edd.: *κυρεῖ* vel *κυροῖ* MSS), lo cual, mejor que “en igual medida encuentra sus límites”<sup>216</sup> -que introduciría una connotación de dinamismo poco conforme con la inalterable estaticidad del Ser, además de una sumamente inoportuna distinción entre el Ser y su límite-, creo que debería traducirse “asimismo en los límites se encuentra” o “está”<sup>217</sup>, o quizá mejor todavía, aceptando *κυροῖ* del ms. D de Simplicio<sup>218</sup>, “manda”, “impera” o “reina”<sup>219</sup>; entendiendo, en todo caso, que lo que ES, al estar en todas partes por igual, está asimismo (*ὁμῶς* = *ὁμοίως*) en los límites, es decir, que incluye en sí mismo su definición o límite, sin ninguna necesidad de estar definido ni delimitado respecto a ninguna otra cosa para ser lo que es.

Así la diosa, tras haber rechazado cualquier predicado particular que pudiera recaer sobre lo-que-es además del ‘ES’ mismo (vv. 38-41), enuncia la conclusión definitiva de que aquel ‘ES’ era ya en sí mismo la verdad bienredonda (B 1,29) y la definición perfecta (el “límite último”, v. 42) de todo lo que hay, a la vez que insiste debidamente en su aspecto físico de masa indistinta, absolutamente homogénea y uniformemente distribuida. Con este nuevo retorno al punto de partida (cf. B 5), más rico en implicaciones que el anterior, se concluye dignamente el recorrido de la vía de la verdad (B 8,51-52).

\* \* \* \*

<sup>216</sup> Así Fränkel, *Wege*, p. 197, traduce: “begegnet es gleichmässig seinen *πείρατα*”, entendiendo (ib. p. 193) *ἐν πείρασι κύρει* = *ἐγκύρει πείρασι*, interpretación adoptada por Kranz en los *Vorsokratiker* y la mayoría de los editores posteriores, tras haber sido sopesada ya por Diels, *Lehrg.*, p. 92, quien prefirió, sin embargo, entender *ἐν πείρασι* = *ἐπὶ πείρασι*, como construcción “insólita, pero no sin analogía”, y traducía (p. 91) “zielt (strahlt, p. 39) gleichmässig auf die Grenzen”.

<sup>217</sup> Así aproximadamente traducen Untersteiner, *Parm.*, p. 151: “in modo eguale sta dentro i limiti”; Hölscher, *Wesen*, p. 27: “ist es gleichmässig in seinen Grenzen seiend”; Schofield, en *KRS*, p. 363: “se encuentra por igual dentro de sus límites”; Conche, p. 129: “il se trouve pareillement dans ses limites” (cf. ib. p. 182), y Thanassas, p. 281 (“weilt es...”). Tal vez sea preferible volver al *κυρεῖ* de los MSS de Simplicio, entendiéndolo -aunque sea apartarse del uso homérico (v. Chantraine, *Gramm. hom.* II, p. 6)- en el mismo sentido llano y sencillo en que, por ejemplo, en Eurípides, *Fen.* 1067, *ἐν πύλαισι... κυρεῖ* quiere decir “está a la puerta” y en modo alguno “encuentra la puerta”. Para *κυρέω* ‘encontrarse’, ‘estar’, véase p.ej. Sófocles, *Ay.* 984: *ποῦ μοι γῆς κυρεῖ τῆς Τρωάδος;*, “¿dónde, en qué parte de la Troade se halla?” (trad. Errandonea); cf. *LSJ* s.v. *κυρέω* II.3 (aunque ib. I.1 entienden *Parm.* B 8,49 “meet with, fall in with... reaching to”).

<sup>218</sup> Laurentianus LXXXV 2, del siglo XII o XIII; véase la descripción de Diels, en su edición de Simplicio, *In Phys.*, pp. VI s. y XIII, confirmada, en lo esencial, por los estudios codicológicos más recientes: v. Harlfinger, “Einige Aspekte der handschriftlichen Überlieferung...”, pp. 269s.

<sup>219</sup> García Calvo anota en el aparato crítico de su edición (*Lect. pres.*, p. 207): “*κυροῖ* D fort. recte”, y traduce (ib., p. 204) “lo mismo en su límite reina”. Algo semejante parece haber entendido Riezler, pp. 35 (“waltet es mit sich gleich in den Schranken seiner Fügung”) y 55.

### III. La física de Parménides y las creencias de los mortales.

33. Con el verso B 8,49 concluye la “fiable razón y concepto / acerca de la verdad” y la diosa invita a su oyente a aprender, de ahí en adelante, pareceres de los mortales, escuchando el orden engañoso de sus palabras (B 8,50-52):

*ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτεῖας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.*

A continuación se enuncia el error radical sobre el que se fundan dichos pareceres<sup>1</sup>: es que ellos, los mortales, han convenido nombrar formas, cuerpos o especies (*μορφάς*) a dos creencias (*γνώμας*) suyas, “de las que una no se debe, en lo cual andan descarriados” (B 8,53-54) -pasaje de interpretación dificultosa, cuyo sentido exacto se nos aclarará sólo después de haber entendido la intención de conjunto de la última parte del poema que de aquí arranca- y los han distinguido como opuestos en figura: por un lado, el fuego etéreo de la llama, benévolo y ligero, por el otro, su opuesto, la noche espesa y pesada (B 8,55-59). Siguen “poco después”, según Simplicio<sup>2</sup>, cuatro versos (B 9) en los que se insiste en las consecuencias que resultan para la ordenación del mundo en general, una vez todas las cosas quedaron nombradas ‘Luz’ y ‘Noche’ y lo que corresponde a sus respectivos poderes.

Aquí se interrumpe, por desgracia, el extenso pasaje del poema que se nos ha conservado casi intacto, de unos ochenta versos más o menos seguidos (B 6-7-8-9, con una brevísima laguna entre B 7 y B 8 y tal vez otras no mucho más largas ni más importantes entre B 6/7 y B 8/9). De la última parte del poema, que debió de ser con mucho la más larga, las dispersas y poco fiables noticias de los doxógrafos a duras penas nos permiten entrever los contornos difusos de una vasta cosmología, de cuyos versos sobreviven sólo unos diez breves retazos más o menos literales: dos anuncios programáticos de una teoría sobre el origen de los astros (B 10 y 11), un oscuro y problemático fragmento sobre la diosa que todo lo gobierna (B 12), unos versos sueltos sobre el nacimiento de los dioses (B 13) y sobre la luna (B 14 y 15), dos breves fragmentos sobre cuestiones de genética o embriología (B 17 y 18), cuatro versos de una teoría de la percepción o del conocimiento, de difícil interpretación (B 16), y tres versos que debieron de figurar, a modo de conclusión, más o menos al final del poema (B 19).

34. Empresa difícil cuando no imposible es reconstruir a partir de tan escasos restos el conjunto del sistema; y es muy probable que muchos de los detalles, y aun de sus principios más esenciales, permanecerán para siempre en la oscuridad, a menos que la fortuna nos depare

<sup>1</sup>Prefiero traducir *δόξαι* por “pareceres” (o tal vez “creencias”), más bien que por “opiniones”, pues frente a lo pura y declaradamente subjetivo de la opinión, la noción de ‘parecer’ conserva el matiz de apariencia objetiva indicado por el parentesco de *δόξα* con el verbo *δοκέω*: mi parecer (*δόξα*) es lo que me parece (*δοκεῖ*), es decir, lo que objetivamente se me impone como cierto o cuando menos creíble, aunque tal vez las apariencias me engañen; en modo alguno se trata aquí del mero arbitrio personal que solemos llamar opinión.

<sup>2</sup>Simplicio, *In Phys.* 180,8.

un día el hallazgo de algún papiro o monumento de piedra que lleve inscrito el texto íntegro del poema. La dificultad se complica aún más por la incertidumbre de quiénes son esos mortales a los que se atribuyen tales creencias, y si Parménides las expone con el solo fin de rechazarlas o si, por el contrario, de algún modo las hace suyas: cuestión ardua que ha suscitado entre los estudiosos las respuestas más diversas, a las que es preciso echar una breve ojeada antes de proponer la nuestra<sup>3</sup>.

(1) Del todo desacreditada está hoy en día la hipótesis según la cual la llamada *dóxa* representa un estadio anterior de la evolución del pensamiento de Parménides mismo, previo a la formulación de la teoría verdadera expuesta en la primera parte, pero que por algún motivo no quiso relegar enteramente al olvido (tal vez por “piedad paternal hacia aquel vigoroso y bien formado retoño de su juventud”, como conjeturaba Nietzsche<sup>4</sup>): en contra de tal interpretación militan la absoluta falta de todo fundamento textual<sup>5</sup> y el simple hecho de que la verdad y la llamada *dóxa* figuren en un mismo poema, indisociablemente unidas una a la otra<sup>6</sup>.

(2) Según otra línea de interpretación, la *dóxa* no expresa las convicciones propias de Parménides sino unas teorías ajenas que se exponen en el poema sea a fin de refutarlas, sea a título meramente informativo: en suma, en las palabras de Diels, “una doxografía que, como en el Perípató, debe servir únicamente a los fines propedéuticos de la escuela”<sup>7</sup>.

También contra esta segunda interpretación se han hecho valer objeciones convincentes. Para empezar, carece, al igual que la anterior, de todo apoyo en los textos. Y lo que es más, los lectores antiguos del poema, desde Aristóteles y Teofrasto hasta Simplicio y los bizantinos, entendieron las teorías físicas expuestas en la última parte como inequívocamente propias de Parménides, y le atribuyeron descubrimientos científicos tan importantes como los de la esfericidad de la Tierra<sup>8</sup>, las zonas climáticas del globo terrestre<sup>9</sup>, el origen solar de la luz de la luna<sup>10</sup> o la identidad del lucero vespertino y el del alba<sup>11</sup>, sin mencionar la fama de médico de

<sup>3</sup>El resumen más extenso y pormenorizado del debate sobre el sentido de lo que se ha dado en llamar, un tanto impropriamente, la *dóxa* de Parménides (pues la palabra aparece sólo una vez, en B 19,1, en singular, mientras que en los demás fragmentos se habla de las *δόξαι* o pareceres de los mortales, en plural, y como veremos, no podemos estar muy seguros de que se trate de lo mismo) ofrece Reale, en *ZMR*, pp. 289-319; otros se encuentran en Albertelli, pp. 126-129; Verdenius, *Comm.*, pp. 45-48; Beaufret, pp. 17-28; Tarán, pp. 202-230; Bormann, pp. 10-20, y Peñalosa Ramella, pp. 169-219.

<sup>4</sup>F. Nietzsche, “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”, en *Werke* III, ed. Schlechta, p. 381; otras referencias (De Marchi, Faggi, Frenkian, Schuhl) en *ZMR*, pp. 293-295.

<sup>5</sup>Como han observado, entre otros, Albertelli, p. 128; Verdenius, *Comm.*, p. 45, y Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 11.

<sup>6</sup>Calogero, *Studi*, p. 30 n.; Reale, en *ZMR*, p. 295.

<sup>7</sup>Diels, *Lehrg.*, p. 63. Interpretaciones parecidas han defendido Burnet, *Early Gr. Philos.*, pp. 183-196 (la *dóxa* sería un compendio de la doctrina pitagórica con la que Parménides declara su ruptura); Nestle, en Zeller-Nestle, pp. 734ss.; Capelle, pp. 161 y 169 n. 3; y en fechas más recientes, Mourelatos, *Phronesis Suppl. Vol.* 1973, p. 41; Cordero, *Cuad. de Filosofía* 1973, p. 43 (“un sistema filosófico ficticio, auténtico compendio de escuelas y de concepciones anteriores”), y Capizzi, *Introd. a Parm.*, pp. 72 (“un elenco di opinioni scientifiche”) y 80.

<sup>8</sup>Diógenes Laercio IX, 21 (A 1, *Vors.* p. 217,27-218,1) y VIII, 48 (A 44, *Vors.* p. 225,14 = Teofrasto, *Phys. op.* fr. 17 Diels): atribución aceptada por algunos estudiosos (Reinhardt, p. 147; Gigon, *Orig.*, pp. 319s.; Hölscher, *Anf. Fr.*, pp. 110s.) y rechazada por otros. Resúmenes del debate ofrecen Untersteiner, *Parm.*, pp. 93s.; Tarán, pp. 196-198, y Reale, en *ZMR*, pp. 268s.

<sup>9</sup>Estrabón I 94; Aquiles, *Isag.*, 31; Aecio III 11,4 (todos en A 44a). La veracidad de esta noticia fue puesta en duda por Reinhardt, p. 147 n. 1; un resumen de la controversia ofrece Untersteiner, *Parm.*, pp. 96-98.

<sup>10</sup>Plutarco, *Adv. Col.* 15 (B 14) y *De fac. lun.* 16,6 (B 15); Aecio II 26,2 (A 42), aunque en otro pasaje (II 28,5; ib.) atribuye la prioridad del descubrimiento a Tales y a Pitágoras.

que gozaba el filósofo de Elea en la tradición historiográfica antigua y medieval<sup>12</sup>: noticias que pueden ser dudosas o exageradas en los detalles, pero que en su conjunto atestiguan la índole de la reputación de quien era todavía para el anónimo comentarista de Arato, en plena edad bizantina, “Parménides el físico” (ὁ φυσικός)<sup>13</sup>. En fin de cuentas, sería muy difícil de creer que tantos doctos varones se hayan dejado inducir a engaño por la autoridad de Aristóteles y Teofrasto, quienes a su vez por pura negligencia habrían interpretado mal el texto que sin duda tenían a mano -como suponen Cherniss<sup>14</sup> y Mc Diarmid<sup>15</sup>, trocando la fe servil en las palabras del Estagirita que profesaban los estudiosos de antaño por una desconfianza sistemática no menos exagerada que aquella-, sobre todo si tenemos en cuenta que entre aquellos lectores antiguos se hallaban muchos que estaban bien familiarizados con el texto íntegro del poema, como Plutarco, quien afirma expresamente que Parménides “también escribió una ordenación del mundo (διάκοσμον)... cual hombre antiguo en ciencia natural, componiendo un escrito propio, no una refutación de uno ajeno”<sup>16</sup>, o un exegeta tan minuciosamente crítico con Aristóteles como fue Simplicio; y no es casual que las escasísimas voces antiguas que acaso puedan citarse en apoyo de la interpretación dielsiana de la física parmenídea como mera doxografía, Colotes el epicúreo y Alejandro de Afrodiasias, nos sean conocidas únicamente a través de las bien documentadas refutaciones de Plutarco y Simplicio, respectivamente<sup>17</sup>.

Por lo demás, la hipótesis de una intención meramente doxográfica tampoco concuerda con el tono apodíctico y dogmático de la exposición, patente aún en los escasos restos que nos quedan<sup>18</sup> (Basta con leer el anuncio programático de B 10: “Sabrás la etérea natura y dentro del éter todos / los signos que están...”, para comprender que aquí no se está prometiendo una exposición de errores ajenos sino la revelación de un saber cierto y fidedigno), ni con la mera extensión del discurso físico, que debió de ocupar con mucho la mayor parte del poema<sup>19</sup>. Ni tampoco hay manera de comprender por qué nadie menos que la diosa reveladora de la verdad

<sup>11</sup>Aecio II 15,4; Diógenes Laercio VIII, 14 (ambos pasajes en A 40a) y IX, 23 (A 1, *Vors.* p. 218,16). La atribución del mismo descubrimiento a Pitágoras, mencionada por Diógenes, se debía tal vez a que el poema de Parménides circulaba también, al parecer, bajo el nombre de aquél (Kranz, nota a *Vors.* p. 225,1).

<sup>12</sup>Ver *Prolegómenos*, § 20.

<sup>13</sup>Isag. in Arat. II 14, p. 318,15 Maass (A 40, *Vors.* p. 224,27).

<sup>14</sup>Cherniss, *Crit. arist. pres.*, pp. 48,81 (“Aristóteles ha malentendido a Parménides como de costumbre”), etc.

<sup>15</sup>Mc Diarmid, *Harv. Stud.* 1953, pp. 121s.

<sup>16</sup>Plutarco, *Adv. Col.* 1114b-c (en B 10, *Vors.* p. 241,7-11). Sobre Plutarco lector de Parménides, véanse los estudios de Hershbell, *Greek Rom. Byz. Stud.* 1972, pp. 193-208, y M. Isnardi Parente, *Par. Pass.* 1988, pp. 225-236 (cf. *Prolegómenos*, § 13).

<sup>17</sup>Plutarco, *Adv. Col.* 13, 1114b-f (cf. Hershbell, op. cit., p. 203); Simplicio, *In Phys.* 38,18-39,12 (cf. *Prolegómenos*, § 10). Por lo demás, no creo que el pasaje citado de Plutarco permita inferir “che in epoca romana altri (contro i quali Plutarco appunto polemizzava) vedevano nella dottrina della mescolanza di luce e tenebre (fr. 10) ‘una polemica contro uno scritto altrui’” (así Capizzi, *Introd. a Parm.*, p. 72): pues Plutarco no está atribuyendo a Colotes ni a nadie la opinión de que Parménides pretendía refutar un escrito ajeno, sino que más bien parece que quiere subrayar, a guisa de alusión polémica, la originalidad de los antiguos, que componían escritos propios, frente a la esterilidad de los modernos que -como Colotes- se limitan a criticar las obras de otros.

<sup>18</sup>Como han advertido Shorey, *Am. Jour. Philol.* 1900, pp. 203s.; Reinhardt, p. 27; Albertelli, p. 126, y Reale, en *ZMR*, p. 296.

<sup>19</sup>Diels, *Lehrg.*, p. 26, estimaba que se han conservado unas nueve décimas partes de la *alétheia* y acaso una décima parte de la *dóxa* (de lo cual resultarían para ésta unos 470 versos sobre un total de aproximadamente seiscientos); Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 63, considera este cálculo aún demasiado modesto. Ahora bien, considerando lo que podía ser la extensión de un poema de género más o menos comparable, como la *Teogonía* de Hesíodo, que en su versión genuina debió de constar de por lo menos 900 versos (West) y a lo sumo 964 (Mazon), o los 828 versos de los *Erga*, parece plausible que para una obra como la de Parménides podamos suponer sin exagerar mucho una extensión análoga de por lo menos unos 800 o 900 versos; con lo cual la llamada *dóxa*, frente a los poco más de cien versos que sumaban el proemio y el discurso acerca de la Verdad, resultaría de una extensión entre siete y ocho veces mayor que todo el resto del poema: proporción que sin duda debió de ajustarse a la importancia que tenía dentro del conjunto de las enseñanzas de la diosa.

bienredonda habría de tomarse la molestia de impartir a su discípulo tan penosa lección de repaso de historia de la ciencia, que éste -diríase- bien podría haber aprendido a su cuenta y sin necesidad de asistencia divina alguna. A todo ello se añade, en fin, el hecho, señalado a menudo, de que las teorías físicas que se nos han transmitido bajo el nombre del Eleata en su conjunto no coinciden ni remotamente con ninguna otra doctrina que nos sea conocida<sup>20</sup>.

(3) Según un tercer grupo de intérpretes, la *dóxa* no contiene unas teorías que fueron realmente sostenidas por otros pensadores, ni tampoco las creencias efectivas de los mortales en general, sino la que sería, para Parménides, la mejor concepción posible del mundo una vez se admita lo inadmisibile, eso es, el no ser, la multiplicidad, etc.; es decir, una concepción que no deja de ser errónea, pero que entre todas las concepciones erróneas del mundo es la menos errónea posible, algo así como una ciencia del mal menor o una "*second best philosophy*"<sup>21</sup>.

Esta interpretación escapa, en efecto, a la última de las objeciones que se habían hecho valer contra la anterior (la imposibilidad de reconocer en la física parmenídea alguna doctrina ajena de la que tengamos noticia), y tal vez a la penúltima (la falta de necesidad de que tal cosa se proclame por boca de la diosa), pero deja en pie todas las demás, a la vez que suscita algunas nuevas de no menos peso. Ante todo, resulta sumamente oscuro cuál pueda ser el motivo de semejante ejercicio intelectual; punto sobre el cual tampoco hay acuerdo entre los partidarios de esta línea de interpretación<sup>22</sup>. Si Parménides deseaba, como afirman algunos (Bignone, Albertelli), dar una muestra de consecuencia y rigor puramente formales edificando un sistema coherente sobre unas premisas que reconocía falsas<sup>23</sup> -tal vez por puro afán agonal, muy

<sup>20</sup>Lortziñg, *Jahresber. Fortschr. Klass. Alt.* 1902, p. 255; Reinhardt, p. 27; Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 97; Verdenius, *Comm.*, p. 45. En particular, la supuesta cosmología pitagórica que Burnet creía reconocer en la *dóxa* de Parménides (ver n. 7) carece de todo apoyo documental, como han advertido, entre otros, Jaeger, *Teol.*, p. 107; Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 11, y Reale, en *ZMR*, p. 299.

<sup>21</sup>La formulación se debe a Minar, *Am. Jour. Philos.* 1949, p. 50, quien definía la *dóxa* como "the best possible account of the world of sense-perception and seeming, based on the false but necessary premises on which mortals must rely" (ib., p. 49). Otros defensores de esta línea de interpretación son Zeller, I, pp. 583s. ("La falsa manera de ver el mundo no se expone ciertamente tal como realmente la expresara alguno de los filósofos anteriores, sino tal como debería exponerse en opinión de Parménides... (P.) quiere mostrarnos cómo se debería concebir el mundo de los fenómenos si hubiéramos de considerarlo real", e.e. si se hubiera de admitir el no-ser al lado del ser); Bignone, *Empedocle*, p. 120 n. 1 (ver n. 23); Albertelli, p. 127 (ver n. 23); Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 89 ("the most plausible analysis of those presuppositions on which ordinary men... seem to build their picture of the physical world", parecer que suscribe también Furth, "Elements...", p. 249); Stokes, *One and many*, p. 148 (la *dóxa* "is the best that can be done for appearances", en tanto que "in accounting for the physical world in this way, Parmenides avoided the initial infringement of more of his rules than was absolutely necessary... No mortal will ever give an account of appearance which presents fewer violations of the laws of Truth"); Schofield, en *KRS*, p. 366 (la intención de Parménides es "presentar las opiniones de los mortales, no como son efectivamente, sino como podrían ser en el mejor de los casos"); Gallop, p. 23 (ver n. 25); y también para Schmitz, *Urspr.*, p. 123, la *dóxa* es "la mejor ciencia de la naturaleza posible en el marco de la apariencia engañosa en su totalidad". En cuanto a Finkelberg, *Arch. f. G. d. Philos.* 1988, p. 6, quien parece acercarse a la misma línea de interpretación cuando describe la *dóxa* como "a conditionally valid... account which, being vitiated by a pluralistic premise, is presented as a human mistake", he de confesar que no entiendo cómo un error, por muy humano que sea, pueda ser "condicionalmente válido"; aunque ese lapsus revela ciertamente, como pronto veremos, el dilema fundamental de todas las interpretaciones de la llamada *dóxa*.

<sup>22</sup>Entre éstos, el único que francamente reconoce la dificultad parece ser Schofield, en *KRS*, p. 376: "El motivo por el que se incluyó esta exposición elaborada en el poema sigue siendo un misterio".

<sup>23</sup>Así Bignone, *Empedocle*, p. 120 n. 1, cree que Parménides "abbia data una teoria fisica sua, la quale pur movendo dal presupposto arbitrario e falso della molteplicità dell' essere, fosse nello suo svolgimento più coerente delle antiche: un gioco ingegnoso, insomma... Egli vuole mostrare agli uomini, che pur movendo da presupposti falsi si deve procedere con coerenza". Y para Albertelli, p. 127, la *dóxa* representa "quella che, ammesso il punto di vista dualistico (assurdamente dualistico, perche ogni dualismo è riconducibile all' opposizione essere-non essere in cui il secondo termine è inesprimibile e impensabile)... doveva essere logicamente e coerentemente la spiegazione dell' universo".

griego, de salir vencedor en todas las disciplinas, no sólo en la verdad sino también en el error, como sospechaba Joël<sup>24</sup>-, cabe preguntarse cómo sea posible extraer unas consecuencias coherentes de unas premisas que se habían mostrado no sólo erróneas sino contradictorias en sí mismas (pues de la contradicción, como es sabido, se pueden deducir con igual derecho cualesquiera proposiciones verdaderas o falsas); y si la *dóxa* representa, como creen otros, algo así como un modelo ejemplar de los errores humanos, cuya refutación habrá de servir para refutación de todos<sup>25</sup>, salta a la vista la dudosa conveniencia didáctica del procedimiento: ¿para qué elegir como blanco de la polémica una teoría que nadie ha defendido jamás, y por cuya refutación, por tanto, nadie tendría por qué darse por aludido? Queda, en fin, la posibilidad de que lo “*second best*” sea humanamente necesario porque lo verdaderamente mejor está fuera del alcance de los mortales<sup>26</sup>, hipótesis que trataremos en el apartado (6) de esta reseña.

Vistas las dificultades con las que tropiezan las interpretaciones mencionadas hasta aquí, que todas coinciden en ver la llamada *dóxa* como un conjunto de creencias que Parménides y su diosa juzgaban decididamente erróneas, se entiende que otros intérpretes hayan partido, por el contrario, de la suposición de que dicho sistema físico era, si no verdadero, por lo menos en cierto modo válido, adecuado o necesario a los ojos del poeta filósofo y su divina maestra: no un elenco de errores -propios o ajenos, reales o ficticios- sino complemento indispensable de la verdad misma.

(4) Dentro de este segundo grupo de interpretaciones, la de más rancia tradición es la que pretende leer el poema en clave dualista: la verdad divina y la creencia de los mortales son válidas cada una en su ámbito respectivo; lo que supone, en otras palabras, entender a Parménides como un platónico *ante litteram* que creía en un mundo inteligible, ámbito del conocimiento cierto y de la verdad pura, por encima o más allá del mundo sensible, del que sólo puede haber opinión o creencia.

Fue así como entendieron el poema Plutarco<sup>27</sup>, Proclo<sup>28</sup> y Simplicio<sup>29</sup>; entre las interpretaciones modernas, tales lecturas más o menos dualistas o platonizantes han tenido un

<sup>24</sup>Karl Joël, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906, p. 434, cit. por Calogero, *Studi*, p. 39 n.

<sup>25</sup>Así escribe Long, *Phronesis* 1963, p. 83 (quien por lo demás rechaza la teoría del “second best” de Minar, ib. p. 82) que “the cosmogony gives a totally false picture of reality... Its function is... offering the exemplar, par excellence, of all erroneous systems, as a criterion for future measurement”. También para Gallop, p. 23, la diosa “claims no greater measure of truth for her cosmogony than for its rivals. If the physical world is wholly illusory, then all theories as to its genesis will be equally false. But if a comprehensive cosmogony, constructed on the best available ‘scientific’ principles, is revealed as specious, then *a fortiori* so are all other mortal accounts”. Una interpretación análoga había ensayado ya Cassirer, *Philos. d. Gr.*, p. 45: Parménides construye “un tipo de la explicación física en general” (*einen Typus der physikalischen Erklärung überhaupt*) para poner así al descubierto el error fundamental de todos los sistemas físicos. Variante peculiar es la recientemente propuesta por P. Kenig Curd, *Apeiron* 1992, pp. 109-133 (reelaborada luego en *Legacy*, pp. 98-126): el contenido de la *dóxa* no pretende ofrecer una explicación correcta de las apariencias, pero “understanding what is wrong in the Dóxa can help us to construct an acceptable theory of appearances” (*Apeiron*, ib., p. 111 n. 7), en cuanto “discovering the mistake in the goddess’ story will help in determining what the correct story should be” (p. 114; cf. ib. n. 14 y *Legacy*, p. 103). Si entiendo bien a la autora de esta hipótesis, hemos de interpretar la *dóxa* como una especie de juego didáctico diseñado para enseñar a los alumnos a descubrir los errores de las teorías científicas ajenas: confieso que la postulación de semejante refinamiento pedagógico me parece, entre las muchas interpretaciones de la *dóxa*, la más inverosímil de todas (por muy apreciables que sean los aciertos de Kenig Curd en otros aspectos).

<sup>26</sup>Así Minar, *Am. Jour. Philos.* 1949, p. 50: “The truly best is recognized to be unattainable or impracticable and the second-best gives a provisional solution which will be practically valuable”.

<sup>27</sup>Plutarco, *Adv. Col.* 13, 1114d (A 34); cf. *Prolegómenos*, § 13.

papel más bien marginal<sup>30</sup>. Por lo general, se ha tendido a reconocer lo anacrónico de tal dualismo en un pensador preplatónico: así Zeller observó acertadamente que “los eleatas no distinguían entre el fenómeno y lo que hay detrás del fenómeno, sino únicamente entre la visión verdadera de las cosas y la falsa. Un ser doble -el fenómeno y el en-sí- sólo se encuentra en Platón y, en cierto sentido, en Demócrito”<sup>31</sup>. Según la concisa formulación de Riezler, Parménides concibe la verdad y la *dóxa* “no como dos mundos sino como dos maneras de mirar, dos caminos”<sup>32</sup>.

En efecto, en el pensamiento del Eleata, fundado sobre la disyuntiva excluyente de ser y no-ser y la inconcebibilidad de este último, no queda lugar alguno para aquel reino intermedio entre ser y no-ser que es el mundo sensible, objeto de la *dóxa* u opinión, en la filosofía de Platón<sup>33</sup>. Estaba, pues, esencialmente en lo cierto Aristóteles cuando afirmaba que los eleatas “suponían que no hay nada más al margen de la substancia de las cosas sensibles”<sup>34</sup>, si le quitamos lo anacrónico de la formulación, pues antes de que nadie hubiera concebido todavía unos entes inteligibles, obviamente tampoco podía haber cosas ni mundos sensibles, sino que sencillamente había lo que hay (lo que Parménides llama *éón*).

(5) Para otra línea de interpretación, que se prolonga desde el siglo pasado hasta nuestros días (Tannery, Th. Gomperz, Heitsch, Conche), las teorías físicas expuestas en la segunda parte del poema no son falsas ni erróneas desde el punto de vista de Parménides y de su diosa, sino que forman un conjunto de hipótesis meramente probables o plausibles, aunque no rigurosamente demostrables, y que como tales se distinguen de la certeza absoluta de la Verdad revelada en la primera parte<sup>35</sup>.

<sup>28</sup>Proclo, *In Parm.* 723,15-22 Cousin; *In Tim.* I, 252,1 Diehl; cf. *Prolegómenos*, § 17.

<sup>29</sup>Simplicio, *In Phys.* 30,14; 39,10; *In de cae.* 557,20-24, etc.; cf. *Prolegómenos*, § 18. La misma interpretación platonizante de Parménides se encuentra también en otros neoplatónicos: cf., p.ej., Asclepio, *In Met.* 42,26 Hayduck, o Filópono, *In Phys.*, p. 21 Vitelli.

<sup>30</sup>A una interpretación dualista del poema se aproximan, en cierta medida, Zafiropulo (v. *Éc. él.*, pp. 70-73) y Untersteiner, para quien la verdad y la *dóxa* corresponden a “dos mundos” separados entre sí por las puertas de los caminos de la noche y del día (*Parm.*, p. CLXXXII) o por el *ouranós* como “confín extremo de la temporalidad” frente al “atemporal *eón*” (ib., p. CXCIIs.). A su vez, Raven, *Pyth. and el.*, p. 38, parece dar por buena sin más la exégesis neoplatónica de Simplicio, que identifica las “vías” de la Verdad y de la Apariencia con lo inteligible y lo sensible, respectivamente. En fecha más reciente, la interpretación de Simplicio ha sido reivindicada en este punto, si bien con importantes matizaciones, por Stevens, *Posterité*, pp. 79, 82, etc.

<sup>31</sup>Zeller-Nestle I, p. 1367 n. 2.

<sup>32</sup>Riezler, p. 43; formulación aprobada por Gadamer, *Gr. Ph.* II, p. 32, y más recientemente, con algunas puntualizaciones críticas, por Thanassas, p. 231 n. 48.

<sup>33</sup>Véase, por ejemplo, *Rep.* V, 477a-b, 478d. La incompatibilidad evidente de tales formulaciones platónicas con el pensamiento de Parménides fue debidamente constatada ya por Shorey, *Am. Jour. Philol.* 1900, p. 201.

<sup>34</sup>Aristóteles, *De caelo* III 1, 298b21-22 (A 25, *Vors.* p. 222,10); la misma afirmación acerca de los “antiguos” (e.e. preplatónicos) en general en *Met.* IV 5, 1010a2. Cf. la lúcida y minuciosa defensa de esa interpretación aristotélica por Kerferd, *Oxf. Stud. Suppl. Vol.* 1991, pp. 1-7.

<sup>35</sup>Tannery, *Sc. hell.*, p. 230, escribe: “La différence entre les deux domaines consiste pour Parménide en ce qu’ il considère sa thèse comme rigoureusement démontrée, comme établie par la seule force de la raison de manière à entraîner une conviction absolue; l’ explication des phénomènes particuliers, au contraire, n’ est pas à ses yeux susceptible de démonstrations; là-dessus on peut attendre la probabilité, non la certitude; mais l’ explication n’ est pas pour cela nécessairement fausse”. En análogo sentido, Th. Gomperz, *Pens. gr.* I, pp. 217s.: “Lo que él presenta son ‘opiniones de los mortales’, no sólo seguramente las ajenas, sino también las propias, en cuanto ellas no reposan sobre el fundamento inquebrantable de una presunta necesidad del pensamiento. Al presentarla al lector le advierte... que no le conceda credulidad absoluta, hablando de la ‘estructura engañosa’ de su exposición y calificando su correspondiente teoría de ‘plausible’ o aceptable en oposición a la ‘verdadera fuerza de convicción’ del conocimiento fundado en los conceptos o razón”. A decir de Heitsch, *Hermes* 1974, p. 416, se trataría de “conjeturas, interpretaciones, inferencias que no se pueden demostrar estrictamente... Lo que ella [la diosa] expone es verosímil, pero no es demostrable en sentido riguroso” (cf. *Anf. Ont.*, pp. 72-80). La

En contra de tal interpretación, no será ciertamente el argumento más convincente el de que semejante noción de hipótesis cuasi científica fuera inconcebible para los griegos del siglo V a.C.<sup>36</sup>, pues bien demuestran lo contrario los ejemplos aducidos por Heitsch (Jenófanes, Hecateo, Alcmeón)<sup>37</sup>. La dificultad que esos ejemplos encierran es otra: pues en los pasajes en cuestión de Jenófanes, Hecateo y Alcmeón (y los ejemplos se podrían multiplicar a discreción) se trata siempre de la incertidumbre del conocimiento humano frente al saber cierto de los dioses (como recalca Heitsch mismo, “la verdad, en cambio, es cosa de los dioses”<sup>38</sup>), mientras que en los versos de Parménides es justamente una diosa la que está hablando; y lo que es de veras inadmisibles para el pensamiento griego arcaico es que la verdad sea inasequible incluso a los dioses, como parece implicar la interpretación de Heitsch -aunque no lo dice expresamente-, porque la raíz de la incertidumbre está “en la naturaleza de la cosa” misma<sup>39</sup>. En general, cualquier interpretación de las teorías físicas de Parménides como meras hipótesis o conjeturas resulta claramente irreconciliable con el carácter de revelación divina que se les atribuye<sup>40</sup>, así como con el tono resueltamente dogmático de la exposición misma: como escribe acertadamente Reinhardt, Parménides “no habla en absoluto de modo hipotético, sino del modo más apodíctico posible; lo que proclama es la plena verdad, palabras de su diosa de cuyos labios no se desprende falsedad alguna. ¿Cómo puede la Verdad exponer una hipótesis?”<sup>41</sup>.

(6) Para Reinhardt y otros, por el contrario, la *dóxa*, sin dejar de ser errónea desde el punto de vista de la verdad divina, representa el error necesario de los mortales en cuanto mortales, la apariencia inevitablemente engañosa bajo la cual se les presenta la realidad: la diosa “aporta la verdad sobre la locura, muestra cómo se formó y cómo tuvo que formarse... Habla como de un acontecimiento de la prehistoria, una suerte de pecado original del conocimiento, que necesariamente hubo de traer consigo todos los demás errores de nuestras representaciones”<sup>42</sup>. Siendo la *dóxa* esencialmente contradictoria, “todo este mundo ha de ser necesariamente falso, es decir, subjetivo, o expresado en griego: sólo puede existir *νόμος* y no *φύσει*”<sup>43</sup>. Si bien las

---

comparación con las hipótesis de la ciencia moderna es explícita en Reich, *Hermes* 1954, p. 294, y Conche, p. 28: “Le mythe philosophique joue ici le même rôle que les hypothèses explicatives dans la science moderne”.

<sup>36</sup> Así Verdenius, *Comm.*, p. 46, y Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 58.

<sup>37</sup> V. Heitsch, *Anf. Ont.*, pp. 72-79.

<sup>38</sup> Heitsch, *op. cit.*, p. 79; cf. p. 76.

<sup>39</sup> “La esencial incertidumbre de todo enunciado físico-cosmológico no radica en modo alguno en una debilidad específica del conocimiento humano sino en la naturaleza de la cosa”, escribe Heitsch, *Hermes* 1974, p. 416.

<sup>40</sup> Como había visto ya Albertelli, p. 127, “non è ammissibile che una spiegazione che sia solo verosimile o ipotetica venga proprio posto sulla bocca della dea”. El mismo argumento vale también, por lo demás, contra la interpretación de Ademollo, *Prometheus* 1994, p. 38, que concibe la *dóxa* como una “esposizione del mondo quale appare all’ uomo Parmenide”. Cabe preguntar, con Clark, *Rev. Ét. Gr.* 1969, p. 18 (contra Owen): “Why should the goddess teach Parmenides mortal opinions from a mortal viewpoint, when Parmenides is a mortal himself and is perfectly capable of finding out for himself what mortals think?”.

<sup>41</sup> Reinhardt, p. 25; cf. Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 58: “Todas las exposiciones de la sección de la *dóxa* que nos son accesibles muestran el aspecto de una enseñanza casi dogmática y, en todo caso, la pretensión de corrección y saber”; aunque Schwabl precisa que idéntica objeción puede aplicarse también a la interpretación propuesta por Reinhardt mismo.

<sup>42</sup> Reinhardt, pp. 25s. Una interpretación parecida había propuesto ya Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, p. 506: “La opinión de los hombres, las representaciones de los hombres y sus imaginaciones son ciertamente contrarias a la verdad divina y al ser eterno. Pero Parménides es hombre él mismo, y la *dóxa* es por naturaleza el *páthos* universal del hombre, que no es comparable a los errores del individuo”.

<sup>43</sup> Reinhardt, p. 30.

apariencias que forman el mundo de los mortales no carecen de coherencia interna, contradicen, sin embargo, “la ley suprema del pensamiento, sola garantía de la verdad”<sup>44</sup>.

(7) En cierto modo a medio camino entre las interpretaciones del tipo (3), (5) y (6) -la *dóxa* como *second best philosophy*, hipótesis plausible y error inevitable- se asienta otra línea de interpretación que ha gozado de amplia aceptación sobre todo entre los estudiosos de lengua inglesa (Cornford, Coxon, Verdenius y otros). Para Cornford, la Vía de las Apariencias, a modo de continuación ilegítima de la Vía de la Verdad, abarca lo que es inasequible a la deducción racional: es plausible, aunque no verdadera. Ese apéndice conjetural forma, sin embargo, un complemento humanamente necesario de la Verdad, en tanto que el hombre está condenado a vivir en un mundo de apariencias irracionales, definitivamente irreconciliables con la realidad racional; lo cual obliga al poeta filósofo a presentar su sistema en dos capítulos separados, entre los que no cabe ni transición ni compromiso alguno<sup>45</sup>.

Coxon continúa, con divergencias sólo de matiz, la interpretación de Cornford: lo que distingue a las vías de la apariencia y de la verdad no viene a ser otra cosa que la esencial diferencia entre esas dos modalidades del saber que más tarde se conocerán bajo los nombres de física y de metafísica<sup>46</sup>; y el uso no metafísico del lenguaje, aunque no sea filosófico, “es, sin embargo, inevitable para el hombre en cuanto hombre”. Por tanto, incumbe al filósofo dar cuenta del mundo físico en que se halla inmerso, si bien tal teoría física, siendo necesariamente irracional, no debe confundirse con la verdad, que es metafísica<sup>47</sup>.

Verdenius aprueba la interpretación de Cornford y Coxon, aunque se niega a admitir una separación tajante entre las dos partes del poema. Según el erudito neerlandés, Parménides se

<sup>44</sup>Ib., p. 31. La interpretación de Reinhardt, sin duda la de más amplia influencia en nuestro siglo, ha sido aceptada, con algunos matices, por Jaeger, *Teol.*, pp. 106-109; Pasquinelli, pp. 395s.; Hölscher, *Wesen*, pp. 118-124, y, más recientemente, J. Frère, “Parménide et l’ordre du monde”, en P. Aubenque (ed.), *Études...*, vol. II, pp. 192-212, entre otros; fue retomada, desde la perspectiva de lo que en aquel entonces pasaba por marxismo ortodoxo, por A. Szabó (*Acta Ant.* 1954, pp. 17-57 y 243-286; ib. 1955, pp. 67-103) y, por otra parte, radicalizada en dirección a una interpretación unitaria del poema por Heidegger, Stenzel, Riezler y otros (ver apartado (8)). Más o menos próximos a la línea de interpretación inaugurada por Reinhardt, que podríamos llamar la del “error necesario de los mortales”, se muestran también Kranz, *Sitzungsber. Kgl. Preuss. Ak.* 1916, pp. 1169-1171; Gigon, *Orig.*, pp. 278 (“La paradoja de que la apariencia es absolutamente no-verdad, pero, con todo, debe ser expuesta, se hace comprensible por el pensamiento ‘mediador’ de que la apariencia, como tal, tiene también su propia necesidad”) y 279 (“La opinión es... la forma absolutamente necesaria del saber humano, mientras el hombre es mortal... y no le ha sido impartido por una divinidad la enseñanza de la verdad”); Bröcker, *Arch. f. Begriffsgesch.* 1964, p. 85 (“Es obvio que la casa de la verdad es inhabitable también para Parménides, que él también es un *brotós* y, por tanto,... no puede abandonar la prisión de la *dóxa*... Su situación le debe, por ende, parecer efectivamente la de un prisionero del error, situación que lo excluye de la verdad, en la cual sólo pueden morar los dioses”); Guthrie, *Hist. Gr. Philos.* II, pp. 52 s. (“Men must obviously come to terms with appearances, and for all the divine favor which he enjoys, Parmenides is not a god”), así como, últimamente, Conche, p. 189, quien ve en la *dóxa* “une tromperie dans laquelle les mortels s’engloutissent nécessairement”, y Düe, “Vom Rätsel des Seienden”, p. 146, para quien se halla “der Grund für die *doxa* in der labyrinthischen Verfassung der menschlichen Existenz”.

<sup>45</sup>“Neither part, by itself, contains a complete system of the world. The first chapter ... proceeds as far as rational deduction will go, but no further. The second introduces additional factors unwarranted by reason... The Way of Seeming... is an illegitimate continuation of the Way of Truth”, escribe Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 98; luego precisa: “The story is ‘plausible’, but not true; and he knows exactly where the error begins” (p. 110). Parménides admite “that his rational reality will not explain irrational appearances, but is irreconcilable with them. Hence his system is presented in two chapters, separated by a gap which he does not pretend to have bridged and even declares to be impassable” (p. 111).

<sup>46</sup>Coxon, *Class. Quart.* 1934, p. 136. La homologación de la pareja ‘verdad’ / ‘*dóxa*’ con la más escolar de ‘metafísica’ / ‘física’ se encuentra también en Jaeger, *Teol.*, p. 106, y, desarrollada con más detalle, en V. Guazzoni Foà, *Giorn. di Metafisica* 1971, pp. 47-52.

<sup>47</sup>Coxon, ib., p. 137.

propone dar razón de la realidad empírica, si bien a sabiendas de que tal visión científica “no es conocimiento último sino únicamente su sombra, un *εἰκὼς λόγος*”, en el sentido platónico: tanto Parménides como Platón “no rechazan el mundo cambiante y perceptible sino que lo colocan en el plano que le es propio, reduciendo las pretensiones absolutistas de la ‘opinión’ a un conocimiento relativo que corresponde al plano inferior”<sup>48</sup>.

La tesis de la *dóxa* como ineludible error humano acaba así confundiendo con la de la *dóxa* como hipótesis o conjetura verosímil, en oposición a la cual había sido formulada por Reinhardt; y en efecto, las dos líneas de interpretación -pese a todo lo que tengan, como veremos, de parcialmente acertadas- tropiezan con el mismo obstáculo insalvable, que es la promesa inequívoca de un saber cierto, y no precisamente acerca del origen de los errores humanos sino acerca del origen de los astros y del universo, que la diosa proclama en los versos de B 10, tan incompatible con la mera fenomenología del error humano, en el sentido de Reinhardt, como lo era con el modesto *status* de conjetura humana que le atribuyeron otros<sup>49</sup>.

(8) Nos vemos conducidos así casi inevitablemente, por el descubrimiento de los defectos y las incongruencias de todas las demás explicaciones que se han ofrecido, a lo que podríamos llamar las interpretaciones unitarias del poema, que se esfuerzan por entender Verdad y Apariencia como dos aspectos indisociables de un todo indivisible: las dos partes del poema no se refieren a dos mundos distintos, ni representan dos teorías distintas y contradictorias entre sí, sino dos puntos de vista complementarios (si bien de desigual rango) sobre una misma realidad.

Semejante rehabilitación de la *dóxa*, que arranca de una lectura saludablemente parcial de Reinhardt, fue esbozada por Heidegger<sup>50</sup> y Stenzel<sup>51</sup> y halló su expresión más esplendorosa en el *Parménides* de Riezler, donde se lee, por ejemplo, que el poema habla “de una verdad que

<sup>48</sup>Verdenius, *Comm.*, pp. 59s. La equiparación de la *dóxa* con el *εἰκὼς λόγος* platónico -formulada ya por Hoffmann, *D. Sprache u. d. arch. Logik*, p. 13 y n. 1 ib.- es llevada más lejos aún por Clark, *Rev. Ét. Gr.* 1969, p. 31, para quien el *εἰκὼς μῦθος* del *Timeo* platónico constituye directamente una “imitation... of the Parmenidean concept”, eso es, “a true account of the world of *αἴσθησις*”, con lo cual Clark se aproxima considerablemente a las interpretaciones dualistas o platonizantes de Parménides (cf. ib., p. 30 n. 50).

<sup>49</sup>Véase Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 58 (cf. n. 41). La misma crítica puede aplicarse, en lo esencial, a la interpretación -por lo demás sugerente y acertada en muchos puntos- de Chalmers, *Phronesis* 1960, pp. 5-22, para quien la distinción entre Verdad y Opinión coincide con la de Eternidad y Tiempo (p. 16), aunque se trate en ambos casos de un mismo universo, contemplado respectivamente desde el punto de vista divino y el humano (p. 15). Chalmers escribe (p. 22): “Truth can only relate to what *is* eternally, and only it can be known. The fundamental mistake made by men is that they assume that they can have *knowledge* about the world in which they live. They must be content with something less than knowledge in connexion with all that falls short of eternal Being. Nevertheless their world is not a world of illusion, but is governed by the same divine forces as control the world of What-is”. Este resumen, acertado en lo general, adolece, sin embargo, de dos incongruencias graves: no alcanza a explicar por qué el punto de vista humano habría de ser revelado por una diosa, estando como está al alcance de los humanos mismos (cf. n. 40); y lo que es más, la diosa no promete a su discípulo “something less than knowledge” sino todo lo contrario, como resulta patente de los versos de B 10, citados por Chalmers mismo (p. 10).

<sup>50</sup>En *El Ser y el Tiempo*, Heidegger aprueba la interpretación de Reinhardt, aunque anota críticamente que éste “no muestra explícitamente el fundamento ontológico del nexo entre *ἀλήθεια* y *δόξα* y su necesidad” (*Sein und Zeit*, p. 223 n. 1. De las sucesivas aproximaciones de Heidegger al poema de Parménides ofrece una rápida sinopsis Thanassas, p. 105 n. 6). Como lejano precursor de las interpretaciones unitarias del poema acaso pueda verse a Ritter, quien atribuía a Parménides la convicción de que también en lo que aparece como multiplicidad y cambio está lo divino, sólo que oculto y desconocido (Ritter, I, pp. 499s., cit. por Reale, en *ZMR*, p. 290 n.).

<sup>51</sup>Stenzel, *Metaphysik des Altertums*, p. 54, interpreta el Ser parmenídeo, lo ‘Uno’, como *ἀρχή* del mundo del devenir: “Puesto que lo ‘Uno’ es el límite, el *péras* de toda realidad, ésta está ‘contenida’ en aquél, y el Ser ‘denso’ y ‘pleno’ encerrado en este ‘Uno’ es también el *ἀρχή* de todo aquello que dentro de ese todo sucede, se transforma, nace y perece”.

es apariencia superada y de una apariencia que es verdad decaída (*verfallene*)<sup>52</sup>. En la composición del conjunto del poema, “la primera parte explicita a la segunda, la segunda a la primera”<sup>53</sup>, evidenciando así que “el Ser es la unidad de una conjunción (*Gefüge*) de poderes que, ensamblados unos con otros, sólo son dentro de esa conjunción: esos mismos poderes, puestos como esencialidades separadas, son apariencia... Y, sin embargo, hay un devenir y un perecer, y a ello se consagra toda la pasión de esa enseñanza... Si bien el devenir es apariencia, el devenir mismo de esa apariencia y su superación es, sin embargo, un acontecer que no es a su vez apariencia, y de él está hablando el poema”<sup>54</sup>. Más lejos aún va Eugen Fink, discípulo de Heidegger, cuando sostiene que el mundo del devenir es, para Parménides, una manifestación, reflejo o relumbre (*Scheinen*) del Ser<sup>55</sup>, y como tal “pertenece al Ser como la luz pertenece al sol”<sup>56</sup>.

La dificultad a la que se enfrenta esta última corriente interpretativa -que sigue encontrando defensores, sobre todo entre los eruditos alemanes<sup>57</sup>- es, en cierto modo, de índole opuesta a los escollos que hicieron naufragar a sus competidoras: pues si bien es verdad que la diosa promete a su oyente un saber cierto y positivo (B 10), que como tal fue reconocido por toda la tradición antigua (hecho que sólo una interpretación rigurosamente unitaria de las dos partes del poema puede valorar debidamente), no menos cierto es que la exposición de las creencias de los mortales se abre con la advertencia expresa de que se trata de un orden “engañoso” (*ἀπατηλόν*, B 8,52), fruto de un convenio de dudosa legalidad establecido por unos mortales equivocados o descarriados (*πεπλανημένοι*, B 8,54), en lo cual resulta, aun con la mejor voluntad, sumamente difícil reconocer fundamento ontológico alguno ni relumbre del Ser que valga.

35. Así pues, las perplejidades y aporías al parecer irresolubles que suscita la última parte del poema se pueden resumir, muy concisamente, en un solo dilema fundamental:

- Por un lado, contra todo intento de separar la *dóxa* de las convicciones propias de Parménides -sea interpretándola como informe doxográfico, como constructo ficticio del error ejemplar o como revelación del engaño necesario de los mortales- está el testimonio unánime de los lectores antiguos del poema, que no vacilaron en atribuir las teorías físicas de la última parte a Parménides mismo, así como el tono aseverativo de los fragmentos literales, y en particular el innegable anuncio de que se trata de la revelación de un saber real y efectivo (*εἴση*, “Sabrás...”, B 10,1, reiterado en el *εἰδήσεις* de B 10,5); dificultad que se ven obligados a reconocer incluso aquellos intérpretes que niegan a la parte física del poema cualquier validez desde el punto de vista de Parménides mismo y de su diosa<sup>58</sup>;

<sup>52</sup>Riezler, p. 40.

<sup>53</sup>Ib., p. 67.

<sup>54</sup>Ib., pp. 69s. La interpretación de Riezler influyó notoriamente en Gadamer, quien le dedicó varios ensayos críticos (ver bibliografía).

<sup>55</sup>Fink, *Ont. Frühgesch.*, p. 72. Fink rechaza expresamente la tesis de Reinhardt acerca de la *dóxa* como “teoría del desvarío” (“Lehre vom Wahn”, ib., p. 65).

<sup>56</sup>Ib., p. 107. Se trata, en general, de una interpretación sugerente y aguda, pero falta de una verdadera confrontación con el texto (que Fink apenas cita), en la que la intuición, a veces certera, brilla más que el rigor filológico.

<sup>57</sup>Así afirma Dalfen, *Philologus* 1994, pp. 209s., que en la última parte del poema “las *dóxai* de los mortales no se desvaloran, sino que aquello que los hombres creen ver posee una necesidad interna que le es propia y que es aceptable”; Parménides “busca un camino de mediación, haciendo que la visión del mundo de los hombres se les vuelva transparente hacia un fundamento -en última instancia, idéntico a sí mismo- de todo cuanto se muestra bajo formas diversas” (ib., p. 214).

<sup>58</sup>Por ejemplo, Ademollo, *Prometheus* 1994, p. 39 n. 37.

- Por el otro lado, los intentos de entender la *dóxa* como una explicación del mundo más o menos válida o aceptable a los ojos de Parménides y de la diosa misma tropiezan con la dificultad no menos insalvable de que la diosa declara de modo inequívoco que los mortales estaban equivocados (*πεπλανημένοι*, B 8,54) de raíz desde el momento en que establecieron los dos principios fundamentales de su concepción del mundo, y que el orden que de ellos resulta es un orden “engañoso” (*ἀπατηλόν*, B 8,52): declaraciones claras y tajantes que ni los más ingeniosos esfuerzos de relativización consiguen invalidar<sup>59</sup>.

Confío en que esta manera de resumir el problema deje entrever con suficiente claridad que la aporía resulta efectivamente imposible de resolver mientras sigamos suponiendo -como de hecho suponen la mayoría de los intérpretes- que la condena del error de los mortales y el exaltado anuncio de la cosmogonía apuntan de verdad a lo mismo. La solución más razonable parece ser, por tanto, que esos enunciados aparentemente contradictorios entre sí -la denuncia del carácter engañoso y descarriado de los pareceres de los mortales en B 8,52 y 54, y la promesa de un saber cierto y positivo en B 10- se refieren, en realidad, a dos objetos distintos y aun opuestos: solución vislumbrada por primera vez, aunque de modo un tanto confuso, por Calogero<sup>60</sup> y luego formulada con mucho mayor claridad por Schwabl: “Las palabras de la diosa señalan de modo bastante claro que su exposición, de hecho, quiere ser juzgada según tres puntos: (1) la verdad, (2) las opiniones erróneas de los mortales, (3) la exposición de la cosmología por la diosa misma”<sup>61</sup>.

No fue el menor de los méritos del ensayo de Schwabl haber apuntalado la tesis de la tripartición del poema mediante una interpretación sumamente aclaradora de los últimos versos del proemio, en los que la diosa, tras haber anunciado la exposición, por una parte, de la verdad bienredonda y, por otra, de los pareceres de los mortales (B 1,29-30), prosigue (B 1,31-32):

*ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.*

32 περῶντα Simpl. A: περ ὄντα DEF

En la primera parte del v. 31 (“Pero, con todo, también eso habrás de aprender”), el demostrativo *ταῦτα* se puede entender, en rigor, o bien como refiriéndose a lo que precede, es decir, a los pareceres de los mortales del v. 30<sup>62</sup>, o bien a lo que sigue inmediatamente (*ὡς τὰ δοκοῦντα...*)<sup>63</sup>: y en este caso podemos reconocer en estos versos el anuncio de una tercera

<sup>59</sup>Poco creíble parece, por ejemplo, que *ἀπατηλόν* se haya de entender como designando simplemente “l’ espressione di un’ attività creatrice, un atto dello spirito che trasforma una cosa in un’ altra”, como sostiene Untersteiner, *Parm.*, p. CLXIX n., traduciendo *κόσμον ἀπατηλόν* (B 8,52) “l’ arte fantastica delle mie parole” (ib., p. 151). Otros intentos, no mucho más convincentes, de relativizar o atenuar el significado del término emprenden Verdenius, *Comm.*, p. 59; Reich, *Hermes* 1954, p. 292 n. 4; Casertano, p. 396 (“non il discorso ingannevole, ma l’ ingannevole concatenazione delle parole”), y Frère, “Parménide et l’ ordre du monde”, p. 201 y n. 34 ib. (“ce qui est ‘susceptible de tromper’, mais qui n’ est pas forcément ‘trompeur’”), contra los cuales insiste, con razón, Ademollo en que *ἀπατηλόν* “vale ‘ingannevole’ in senso forte e univoco” (*Prometheus* 1994, p. 32 n. 18).

<sup>60</sup>Calogero, *Studi*, p. 40 n. 1.

<sup>61</sup>Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 57; cf. ib. p. 60.

<sup>62</sup>Así lo entienden, entre otros, Gigon, *Orig.*, p. 278; Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 88; Long, p. 84; García Calvo, *Lect. pres.*, p. 188; Barnes, *Pres.*, p. 190 n. 2; Gallop, p. 21; Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 169.

<sup>63</sup>Así, por ejemplo, Diels, *Lehrg.*, p. 31; Calogero, *Studi*, p. 31; Albertelli, p. 119; Deichgräber, *Auff.*, p. 664; Clark, p. 21; Hölscher, *Wesen*, p. 15, y Thanassas, p. 37 n. 24.

parte del poema, distinta tanto de la Verdad como de los pareceres de los mortales<sup>64</sup>, que no puede ser otra que el sistema del mundo físico que los antiguos, desde Aristóteles en adelante, consideraron propio de Parménides.

Esta hipótesis tiene, para empezar, la ventaja de que permite, a mi entender, la lectura más congruente del verso y medio que siguen: τὰ δοκοῦντα, las cosas que parecen o aparecen, no son lo mismo que los pareceres o creencias de los mortales del v. 30, sino más bien los objetos mismos tal como se ofrecen a la experiencia sensible<sup>65</sup>, de la cual las creencias no son a su vez sino una interpretación errónea. Y de esos objetos se dice que “tenían que ser<sup>66</sup> en realidad o propiamente (δοκίμως)<sup>67</sup> los que todos por todo atraviesan”: veremos más en adelante, cuando

<sup>64</sup>Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 57. La misma hipótesis había sido ya formulada unos años antes por Giorgio Colli, para quien B 1,31 “introduce a nostro avviso un terzo insegnamento della dea, aggiunto a quelli riguardanti il cuore della verità... e le ‘opinioni’ dei mortali” (*Physis kryptesthai philei*, Adelphi, Milán, 1948, 2ª ed. 1988, p. 168), aunque sin entrar en más detalles. La observación de Colli parece haber pasado inadvertida a los estudiosos posteriores, entre quienes la cita únicamente Pasquinelli, pp. 394s. La tesis de Schwabl, por el contrario, ha gozado de un eco bastante amplio, si bien no siempre favorable; su interpretación de B 1,31 ha sido aceptada, en los estudios más recientes, por Schmitz, *Urspr.*, pp. 29s. (quien traduce ταῦτα por “folgendes”, “lo siguiente”), Reale-Ruggiu, pp. 226-234, y Kenig Curd, *Apeiron* 1992, pp. 128s. La objeción de más peso que se ha presentado contra esta interpretación es la de Ademollo, *Prometheus* 1994, p. 28: puesto que ἀλλ’ ἔμπης tiene un valor claramente adversativo (“tuttavia, ciò nonostante”), lo que sigue debe estar nítidamente contrapuesto a lo anterior, lo cual se entiende solamente si ταῦτα se refiere a las “opiniones” del verso anterior: “Nonostante che le opinioni dei mortali siano prive di πίστις ἀληθῆς... pure il filosofo dovrà apprendere anche il suo contenuto”. No me parece, sin embargo, que ésta haya de ser forzosamente la única manera posible de entender el sentido adversativo de la fórmula.

<sup>65</sup>Schwabl, loc. cit., p. 59, observa que δοκοῦντα designa “no sólo la ‘opinión’ de los hombres, sino mucho más aún ‘lo que les parece o aparece a los hombres’, e.e. el mundo tal como está ahí para los hombres”. También para Beaufret, p. 32, “les δοκοῦντα de Parménide ne sont absolument pas des illusions voisins du non-être, mais les choses mêmes de ce monde ici, telles qu’ elles se laissent rencontrer”. Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 7, constata que “the goddess refers quite objectively to the ‘things that seem’”. Deichgräber, *Auff.*, pp. 665 y 709, ve expresado aquí el paso del aspecto meramente subjetivo de las δόξαι al aspecto objetivo de τὰ δοκοῦντα, de lo que es objeto del δοκεῖν: y también para Thanassas, pp. 45s., los δοκοῦντα constituyen “el polo ‘objetivo’ del δοκεῖν, las cosas plenamente reales de este mundo (*die durchaus wirklichen Dinge dieser Welt*)”.

<sup>66</sup>El imperfecto χρῆν -que Peyron, Karsten, Mullach y otros quisieron sustituir sin más por la forma de presente χρῆ - se ha de entender, según Diels, como irrealis en función de forma de cortesía en lugar del presente (*Lehrg.*, p. 59); en contra se pronuncia Reinhardt, pp. 7-9. Como para Reinhardt, también para Verdenius, *Comm.*, p. 50, χρῆν “simply expresses a necessity in the past”; lo que Schwabl, op. cit., p. 59, entiende “en el sentido de una exposición cosmogónica”, para añadir, con más acierto, que “el pasado indica el fundamento como el *prius* ideal, en el sentido, por ejemplo, del τὸ τί ἦν εἶναι aristotélico..., es decir, como un χρῆ reforzado”. En sentido análogo, Untersteiner, *Parm.*, p. CLXVII n. 5, ve aquí “quell’ imperfetto... che si riferisce al momento in cui una verità fu riconosciuta. Quindi esprime quello che una cosa è conforme alla propria essenza”.

<sup>67</sup>El “contraste conceptual” entre δοκεῖν y δοκίμως fue advertido ya por Reinhardt, p. 9, entendiendo “cómo la apariencia, la representación había de adquirir validez (*Gültigkeit*)”. En el mismo sentido toman δοκίμως Riezler, p. 27 (“Geltung”), Schwabl, op. cit., pp. 59 (“auf gültige Weise”) y 65, y Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 138 (δοκίμως εἶναι = “gültig sein”). Con menos acierto, Kranz, en los *Vorsokratiker*, traduce δοκίμως por “de un modo tentativo o probable” (“auf eine probenhafte, wahrscheinliche Weise”), siguiendo a Wilamowitz, *Hermes* 1899, p. 204 (“in einer probehaltigen Weise”), al igual que Calogero, *Studi*, p. 31, y Pasquinelli, pp. 227 y 394; lo cual con razón rechazaba Fränkel, *Hermes* 1925, p. 190 y n. 1., recordando que el adjetivo δόκιμος significa “aceptable, lo que se hace reconocer o respetar” (“annehmbar, sich Anerkennung verschaffend”). Siguiendo a Fränkel, Verdenius, *Comm.*, pp. 49s., propone “acceptable”, traducción que será adoptada por Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 7; Tarán, p. 213 n. 27; Kahn, *Rev. Met.* 1968, p. 705 n. 7; Mourelatos, *Route*, p. 194; Bormann, pp. 33 y 68; Eggers Lan, pp. 418 y 476 (“admisiblemente”), y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 50 (“in general acceptance”). En cambio, Owen, *Class. Quart.* 1960, pp. 86s., juzga ésta “still too weak a translation for this strong adjective” y prefiere traducir “really, genuinely”, más o menos en el mismo sentido en que lo habían entendido ya Brandis (“plane”) y Karsten (“clare”). Aprueban el argumento de Owen, entre otros, Clark, *Rev. Ét. Gr.* 1969, p. 17; Cordero, *Cuad. de Filos.* 1973, p. 46, y *Deux chemins*, p. 202 (“réellement, vraiment”); Gómez-Lobo, *Parm.*, p. 54 (“realmente”, “genuinamente”); Finkelberg, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1988, p. 2 y n. 5 (“genuinely”); Reale-Ruggiu (“veramente”) y Kenig Curd, *Apeiron* 1992, p. 129. En contra se pronuncia Schmitz,

hayamos penetrado un poco más en los fundamentos de la física parmenídea, lo que eso quiere decir exactamente. Por ahora, bástenos observar que la diosa promete a su oyente, además de la revelación de la verdad bienredonda y la exposición de las erróneas creencias y convenciones de los mortales, una aclaración fidedigna de lo que las cosas aparentes del mundo son en realidad, es decir, un sistema del mundo físico que, si bien no es la verdad misma, por lo menos no está reñido con ella; y en eso se opone netamente a las meras convenciones lingüísticas (*ὄνομα* B 8,38; *ὀνομάζειν* B 8,53; B 9,1; *σήματ(α)* B 8,55) que por su cuenta han establecido (*κατέθεντο, ἔθεντο* B 8,39.53.55) los mortales. La misma contraposición reaparece al final del poema (B 19), entre los fenómenos del mundo real descritos en la parte precedente del poema (vv. 1-2) y los nombres que los humanos han convenido establecer para ellos (v. 3), convenio que debe de incluir aquel que fue la raíz de su descarrío (B 8,53-55):

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

1 *ἔφν τάδε* Simpl. Cael. 558 AE2 F edd.: *ἐφύτα δὲ* DE *καί νυν* Gaisford (*Poetae minores graeci* III, 1823, p. 287) edd.: *καὶ νῦν* libri: *νῦν τε* Peyron Karsten Mullach

*“Así, al parecer, esas cosas nacieron y ahora están,  
y luego tras eso se van a acabar, habiendo crecido:  
a éstas un nombre pusieron los hombres de marca a cada una”*.<sup>68</sup>

36. Preciso es reconocer, por otra parte, que ni Schwabl ni quienes lo siguieron en suponer una estructura tripartita del discurso de la diosa en lugar de la habitual bifurcación entre verdad y *dóxa* (Untersteiner, Schmitz, Reale-Ruggiu) han logrado precisar con suficiente claridad en qué consiste la diferencia de principio entre las erróneas creencias de los mortales y la descripción fidedigna del mundo físico por la diosa misma<sup>69</sup>: diferencia que creo, sin embargo, resulta bastante patente a una lectura atenta de los fragmentos.

*Urspr.*, p. 32, remitiendo al sentido genérico de *δόκιμος*, que es “debido, propio, honorable, respetable” (“gebührend, gehörig, ansehnlich, respektabel”). La diferencia es sólo de matiz; en su pormenorizado estudio de la evolución del campo semántico del adjetivo *δόκιμος*, Carl Arbenz, *Die Adjektive auf -ιμος. Ein Beitrag zur griechischen Wortbildung*, Tübingen, 1933, pp. 38-41 (citado ya por Owen, loc. cit.), menciona las acepciones “fiable, creíble, probado, auténtico, real” (“zuverlässig, glaubwürdig, bewährt, echt, reell”), cuyo sentido fundamental debió de ser “aquel o aquello que resiste a una prueba” (“wer oder was einer Probe standhält”, p. 39); así el adjetivo se aplica a la plata de buena ley, la moneda de curso legal y, en análogo sentido, al vino y a la cebada (ib. y p. 41; cf. Bailly, s.v. *δόκιμος*: “I croyable, présumable..., II éprouvé, dont on a fait l’essai (métal, monnaie)..., fig. éprouvé, qui a fait ses preuves, d’ou: 1 considéré, estimé..., 2 acceptable”; y *δοκίμως*: “comme il convient..., honnêtement, loyalement”). A las creencias de los mortales, en las que no hay prueba verdadera (*πίστις ἀληθής*, B 1,30), se opone así nítidamente la física de la diosa misma, que se anuncia como probada, fiable, fehaciente, creíble, auténtica y real; aunque se evita -luego veremos por qué- decir que es “verdadera”.

<sup>68</sup>Muy acertadamente observa Untersteiner, *Parm.*, p. CLXXX, el fuerte valor adversativo de *δὲ* en B 19,3, que expresa la contraposición entre el “mundo” de los vv. 1-2 (*τάδε* = “i fenomeni reali rappresentati e interpretati nella *δόξα*”) y el v. 3, que “riassume tutte le caratteristiche (*ὄνομα, κατατίθεσθαι, σήματα*) denotanti la fallacia” de las creencias de los mortales (cf. B 8,38s. 53.55). Nótese además que B 19,1 es el único lugar de los fragmentos en donde *δόξα* aparece en singular: *κατὰ δόξαν*, que hemos de entender en el sentido de “al parecer” o “según parece”, claramente opuesto a las *δόξαι* (en plural) de los mortales (B 1,30; B 8,51), a las que corresponden aquí, por el contrario, los “nombres” impuestos por los humanos (B 19,3).

<sup>69</sup>Véase Schwabl, op. cit., pp. 54s. y 67s. (cf. la autorreseña de Schwabl en *Anz. Alt.* 1956, col. 148, donde declara no atribuir valor alguno a las referencias históricas postuladas en aquel artículo de 1953), y Untersteiner, *Parm.*,

Por una parte, en su exposición del error fundamental de los mortales (B 8,55-59), la diosa insiste casi machaconamente en que dicho error supone una rigurosa separación lógica, física y local de los dos elementos opuestos<sup>70</sup>:

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἠπιόνοον, μέγ' ἐλαφρόν, ἑωντῶ πάντοσε τούτων,  
τῶ δ' ἑτέρω μὴ τούτων, ἀτὰρ κάκεϊνο κατ' αὐτό  
τάντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

55 ἀντία Simpl. codd. (ἐναντία Phys. 30 DE) edd. pl.: τάντια D-K et al. δ' ἐκρίναντο Simpl. 180 DEF, 30 F, 39 F edd. pl.: δὲ κρίναντο 30 DE: δ' ἐκρίνοντο 39 DE: δ' ἔκριναν τὸ García Calvo 56 τῆ 30, 39, 180 EF edd. pl.: τὴν 180 D 57 ἠπιόνοον con. Diels: ἠπιον ὄν codd. edd. pl.: ἠπιόφρον Preller μέγ' ἐλαφρόν Diels D-K edd. pl.: μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν codd.: ἐλαφρόν delebant Karsten Bergk Mullach Stein Conche et al.

### Los mortales

*“distinguieron opuestos en cuanto a figura<sup>71</sup> y establecieron señales, separadas unas de otras: por un lado, de la llama el fuego luminoso, benévolo<sup>72</sup>, muy ligero, por doquier lo mismo que sí mismo, mas no lo mismo que lo otro; y a su vez también esto de por sí, lo opuesto, noche obtusa, densa de figura y pesada”.*

Muy consecuentemente, la oposición y separación de los dos elementos primordiales informa la entera ordenación del mundo según las creencias de los mortales (B 9):

---

pp. CLXX-CLXXVIII, en particular CLXXII: a pesar de algunos aciertos que son muy de agradecer, como su interpretación de B 19 (ver n. anterior), resulta forzado y artificioso sobre todo el intento (anticipado ya por Schwabl, pp. 67s.) de contraponer el dualismo de Luz y Noche descrito en B 9, que Untersteiner considera parte de la *dóxa* real y fiable, al mismo dualismo expuesto en B 8,53ss. (pp. CLXXXIII-CLXXXIX, cf. p. CLXXV). En el mismo error incurre, a mi entender, Thanassas, pp. 165-170, cuya interpretación general de las *dóxai* (de la que no tuve conocimiento hasta después de haber redactado las páginas que siguen) es, con todo, la que más se aproxima a la que aquí se propone (cf. ib., pp. 204s.). Por su parte, Schmitz, *Urspr.*, p. 30, sitúa la cesura entre las “opiniones o apariencias” y el “saber auténtico sobre el origen y la estructura del cosmos” entre los vv. 2 y 3 del fr. B 9, fragmento que, de hecho, no muestra el menor rastro de tal contraposición: no deja de ser significativo que el mismo Schmitz, en su discusión pormenorizada de B 9 (pp. 47-52), que habría sido ocasión muy propicia de fundamentar dicha hipótesis, no la vuelve a mencionar hasta el final (p. 52), sin aportar ningún argumento nuevo a su favor.

<sup>70</sup>Como bien observa, por ejemplo, Minar, *Am. Jour. Philos.* 1949, p. 52 y n. 29; también Riezler, p. 41, había visto ya acertadamente que “el *pseúdos* de la *dóxa*” consiste en que “una unidad originaria... se convierte en dualidad, sus pedazos son separados unos de otros y, sin embargo, son en verdad uno y lo mismo, lo luminoso y lo oscuro, el día y la noche. La *dóxa*, por tanto, divide lo uno en dos, separa lo inseparable y pone lo separado cada vez por sí solo”.

<sup>71</sup>En B 8,55 y 59, *δέμας* es probablemente acusativo de relación, como suele serlo en Homero (cf. Snell, *Entd. d. Geistes*, p. 19): así lo entienden, entre otros, Diels, *Lehrg.*, p. 41; Riezler, p. 35 (“als Gegensätze an Gestalt”); Untersteiner, *Parm.*, pp. CLXXXIII y 151; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 181; Mourelatos, *Exegesis and Argument*, p. 29 n. 32 (“with respect to body (or ‘in bodily terms’)”); Eggers Lan, p. 481 (“como opuestos en figura”), y Schmitz, *Urspr.*, p. 44 (“was die Figur betrifft”); aunque también se podría tomarlo como objeto directo: así Kranz en *Vors.* (“und sie schieden die Gestalt gegensätzlich”); Albertelli, p. 142 (“ne contrapposero gli aspetti”); Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 140 (“Et ont séparé cette structure en contraires”); Pasquinelli, p. 236 (“e opponendole ne distinsero la figura”), y García Calvo, *Lect. pres.*, pp. 208s. (“en opuestos partieron la masa”, leyendo *ἔκριναν τὸ δέμας*).

<sup>72</sup>Acojo en B 8,57 la conjetura de Diels (*Lehrg.*, p. 153) *ἠπιόνοον*, por *ἠπιον ὄν* MSS, con forma de participio del todo inusitada en los fragmentos.

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,  
πᾶν πλεόν ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου,  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

1 ὀνόμασται Simpl. Phys. 180 F1 Ald. edd. pl.: ὠνόμασται DEF2: ὄνομ' ἐστὶ conī. Diels, *Lehrged.*, p. 101: γενόμεσται P. v.d. Mühl: ὀνομαστὰ [κεῖτο García Calvo (fort. recte)]

*“Mas luego que todas las cosas luz y noche fueron nombradas  
y lo que corresponde a los poderes que les son propios en esto y en aquello,  
todo está lleno a la vez de luz y de noche invisible,  
iguales ambas, ya que una sobre otra no tienen poder ni derecho ninguno”.*

El cosmos de los descarriados mortales se nos muestra, pues, nítidamente dualista: todas las cosas han quedado tituladas y clasificadas bajo los nombres de ‘Luz’ y ‘Noche’ y los demás que corresponden a sus poderes respectivos, de los cuales da un sucinto elenco el escolio anónimo que Simplicio halló inserto entre los versos “como si fuese de Parménides mismo”<sup>73</sup>:

ἐπὶ τῷδὲ ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ  
μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ  
ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρὺ· ταῦτα γὰρ  
ἀπεκρίθη ἑκατέρωσ' ἑκότερα.

ἑκατέρωσ(ε) Fränkel: -ωσ codd. Diels D-K: -ων Bergk

*“Del lado de aquél [sc. del fuego] está lo raro y lo caliente y la luz y lo blando y lo ligero, y por lo denso está nombrado lo frío y la tiniebla y lo duro y lo pesado; pues esas cosas se separaron, por su lado cada una”.*<sup>74</sup>

<sup>73</sup>Simplicio, *In Phys.* 31,3-7 = *Vors.* p. 240,11-15.

<sup>74</sup>La atribución de este pasaje a Parménides, como resto de sus supuestos escritos en prosa -v. la noticia de la *Suda* (28 A 2), derivada de un malentendido de Platón, *Sof.* 237a (*Vors.* p. 233,10), que se remonta probablemente a Lobón de Argos (siglo II a.C.) (v. Untersteiner, *Parm.*, pp. 27s.)-, se descarta hoy unánimemente. Stein (cit. por Diels, *Lehrg.*, p. 96) atribuía este fragmento a Meliso; Diels, *Lehrg.*, p. 99, lo considera un escolio de los siglos III-V d.C., del género de las glosas marginales con que se solía anotar los textos difíciles desde la época alejandrina (p. 96), periodo que, por otra parte, mostraba escaso interés en los escritos eleáticos, de modo que el escolio habría de situarse después del redescubrimiento neoplatónico de Parménides en el siglo III (aunque Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 6s., arguye bastante razonablemente que los autores del siglo II *ante* hasta el siglo II *post*, aproximadamente, como Posidonio, Cicerón, Plutarco, Favorino, Sorano o Galeno, muestran un interés mucho más vivo en la física de Parménides que ninguno de los neoplatónicos, excepto tal vez Simplicio, lo cual sugiere una fecha más temprana del escolio), pero, en todo caso, lo bastante antes de Simplicio como para que éste haya podido encontrarlo ya incorporado al texto mismo del poema (Diels, *ib.* pp. 98s.). Por otra parte, el carácter de mera paráfrasis, que lo distingue netamente de cuanto conocemos de Meliso o Zenón, excluye un supuesto origen eleático del fragmento (p. 98, a pesar de Reinhardt, p. 73; de acuerdo con Diels se muestra también Untersteiner, *Parm.*, pp. 152-154). Con todo, el escolio tiene visos de estar dando una paráfrasis bastante fiel del texto parmenídeo, del que deriva directamente φάος (B 9,1.3), y también θερμόν se encuentra en B 11,3, mientras que ἀραιόν, πυκνόν, βαρὺ parecen sustitutos prosaicos, respectivamente, de ἐλαφρόν (B 8,57), πυκνόν, ἐμβριθές (B 8,59) (Diels, pp. 96s.). Palabras propias de Parménides, provenientes de los versos perdidos del poema, deben de ser el jónico-poético μαλθακόν y el rarísimo neutro τὸ ζόφος (Diels, p. 97; cf. Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 223).

Esos poderes -se nos dice- se hallan repartidos “en esto y en aquello” (B 9,2), en unas cosas y en otras, con un claro sentido de distribución y de separación local que en modo alguno se debería oscurecer mediante traducciones tan vagas como “en cualquier cosa”<sup>75</sup>. Los dos elementos son iguales -de igual rango o poder<sup>76</sup>- en tanto que cada uno carece de todo derecho y poder sobre el otro y sus dominios (B 9,4)<sup>77</sup> o, si se prefiere tomar la expresión en un sentido más general e indeterminado, ninguno de ellos tiene parte en el otro<sup>78</sup>: en todo caso, se excluye cualquier posibilidad de mezcla o penetración recíproca de los dos elementos, toda intrusión de uno de ellos en los dominios del otro. Irremediabilmente separadas están no sólo la Luz y la Noche, sino asimismo todas las parejas de contrarios subordinados a sus respectivos poderes, como lo raro y lo denso, lo caliente y lo frío, lo ligero y lo pesado, etc.<sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Así Reinhardt, p. 31 n. 1, traduce “jedem beliebigen Dinge”, y Untersteiner, *Parm.*, pp. CLXXXV y 155, “in qualsiasi cosa”: traducción demasiado imprecisa, pues aquí se está hablando, como ha visto Riezler, “no sólo de una separación de lo inseparable, sino además de una repartición de las piezas separadas por acá y allá (*dahin und dorthin*)” (Riezler, p. 42). Verter, por consiguiente, ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς como “diesen und jenen” (Diels, Kranz), “a questo o a quello” (Albertelli, p. 150; Pasquinelli, p. 236) o “à ceci ou à cela” (Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 142), de ningún modo son “traduzioni-ricalco” que “non significano praticamente nulla”, como afirma Untersteiner (ib., p. CLXXXV n. 67), sino las que mejor se ajustan a esta enunciación de “la separación local de los opuestos lógicos” (García Calvo, *Lect. pres.*, p. 210) que atraviesa todo el fragmento.

<sup>76</sup> “Equal in status or power”, glosa acertadamente Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 84 y 233.

<sup>77</sup> En cuanto al sentido de μέτα en B 9,4, Riezler, p. 42 n. 2, recuerda muy oportunamente Sófocles, *El.* 536 (no 526, como se indica erróneamente en la n. citada) ἀλλ’ οὐ μετῆν αὐτοῖσι τὴν γ’ ἐμὴν κτανεῖν, “Pero no tenían ellos derecho...”; de modo que B 9,4b se habrá de traducir “porque no tienen título ni derecho el uno sobre el otro” (“weil ohne Anspruch und Recht des einen an dem anderen”, Riezler, p. 37); en análogo sentido traduce Untersteiner, *Parm.*, p. 155: “...nessuna delle due possiede un qualche potere (sull’ altra)”; cf. ib. p. CLXXXVII n.

<sup>78</sup> Así traducen Mullach, p. 127, “quoniam neutri quidquam cum altero commune est”; Diels, *Lehrg.*, p. 41 (cf. pp. 101s.), “Denn keinem kommt ein Anteil am andern zu”; Reinhardt, p. 32 n., “denn keins hat an dem andern Teil” (id. Loew, *Arch. f. G. d. Ph.* 1918, p. 150); Mondolfo, *Pens. ant.*, p. 80, “a nessuna delle due nulla è commune (con l’ altra)”, y García Calvo, *Lect. pres.*, p. 208, “que nada hay de una en otra que entre”. El aspecto físico de impenetrabilidad mutua que recalcan estas traducciones y el reparto de derechos y poderes a nivel cósmico, que subraya la de Riezler (ver n. anterior), quedan aquí, en efecto, identificados, como es corriente en todo el pensamiento arcaico formular las leyes físicas o naturales en términos de la moral y del derecho humanos (el ejemplo más ilustre es el fr. 1 de Anaximandro).

Por el contrario, las traducciones alternativas, que han preferido la vasta mayoría de los intérpretes más recientes, sea entendiendo que “nada hay que no pertenezca a lo uno o a lo otro” -así, después de Bodrero, p. 11 (“chè nulla è di esse all’ in fuori”), sobre todo Fränkel, *Wege*, p. 181 (“Denn keinem von beiden gehört nichts an”), seguido por Calogero, *Studi*, p. 43 n. 1; Kranz, en *Vors.*; Verdenius, *Comm.*, p. 77 (“since there is nothing that does not belong to either”); Pasquinelli, p. 236 (“poiché niente partecipa di nessuna delle due”); Tarán, pp. 161 y 163s.; Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 108 n. 43; Mansfeld, *Vors.* I, p. 333, y otros-, sea tomando directamente μηδέν como “la nada” -así, después de Karsten, Riaux y Lortzing en el siglo pasado, Albertelli, p. 150; Stefanini, p. 61; Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 65; Gadamer, *Gr. Ph.* II, p. 57; Raven, en Kirk-Raven, p. 282; Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 20; Mansfeld, *Off.*, p. 151; Hölscher, *Wesen*, pp. 31 y 107; Furley, “Notes...”, p. 8; Schofield, en *KRS*, p. 368; Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 84 y 233s.; Finkelberg, *Arch. f. G. d. Ph.* 1988, p. 9; Reale-Ruggiu, p. 111 n. 41, y Dalfen, *Philologus* 1994, p. 207, entre otros- son, en fin de cuentas, fruto de un esfuerzo desesperado de poner de acuerdo las creencias de los mortales con la cosmología de Parménides, que es, como veremos, su negación explícita. Por lo demás, tampoco ofrecen un sentido muy congruente con el contexto del fragmento: con la segunda, resulta “imposible dar a ἐπεὶ un sentido satisfactorio” (Verdenius, *Phronesis* 1967, p. 117 n.), y lo mismo cabe decir de la primera, que además tiene el inconveniente de que, así entendido, “el final del fragmento no hace más que repetir negativamente lo que ya se había dicho. Todo está lleno por las dos, porque no hay nada que no sea una de las dos cosas”, como observa acertadamente (aunque sin el menor asomo de crítica ni de desconfianza ante interpretación tan perogrullesca) Gigon, *Orig.*, p. 309.

<sup>79</sup> Por consiguiente, πᾶν en B 9,3 es sencillamente “todo”, y no cualquier parte del mundo sensible en particular (como sostiene Fränkel, *Wege*, p. 181 n. 1, seguido por Verdenius, *Comm.*, p. 6 n. 5, y Untersteiner, *Parm.*, p. CLXXXV n. 8), es decir, “not in the sense of ‘each thing’ but... ‘the totality of things’... This does not imply that each thing individually is full of Light and Night, but that the whole (of things) is full of Light and Night” (Tarán,

37. Ahora bien, todo lo contrario sucede, como es sabido, en la cosmología que la diosa enseña a Parménides, cuya ley más elemental es la mezcla y compenetración íntima de los opuestos, encarnada en la “diosa que todo lo gobierna”, presidiendo por doquier al odioso parto y a la mezcla, unión o apareamiento (*μίξις*) de los elementos femenino y masculino (B 12,3-6). Aristóteles refiere que “quienes establecen derechamente dos (principios), como Parménides el fuego y la tierra, hacen de los intermedios mezclas (*μείγματα*) de aquéllos, como el aire o el agua”<sup>80</sup>, de lo cual parece creíble por lo menos lo esencial, que es la concepción de las materias “intermedias” como mezcla de los dos elementos primordiales, Luz y Noche (por mucho que “fuego” y “tierra”, lo mismo que “aire” y “agua” y, desde luego, los “intermedios” sean términos propios del Estagirita); pues atestigua también Plutarco, quien seguramente aún conocía el texto íntegro del poema, que Parménides “compuso una ordenación del mundo, y habiendo mezclado como elementos lo luminoso y lo oscuro, a partir de éstos y por medio de ellos produce todos los fenómenos”<sup>81</sup>.

De los detalles de ese proceso cosmogónico poseemos, por desgracia, sólo escasas noticias, no ya de segunda sino de tercera o enésima mano: la Vía Láctea se formó de la mezcla de “lo denso y lo raro”<sup>82</sup>, y de ella se separaron el sol y la luna, aquél de la mezcla más rara y caliente, y de la más densa y fría la luna<sup>83</sup>, que es, por consiguiente, ella misma un compuesto de aire y fuego<sup>84</sup>. Por análogos mecanismos, más algunos efectos físicos inmediatos como la compresión o condensación y la evaporación, se explicaba, según refiere Simplicio, “la génesis de las cosas que nacen y perecen, hasta las partes de los seres vivientes”<sup>85</sup>; pues parece, si hemos de dar crédito a una tardía y algo confusa noticia del gramático Censorino, del siglo tercero de nuestra era, que en la zoogonía de la diosa, como luego en la de Empédocles, los seres vivos brotaron de la tierra primero en forma de *membra singula* que sólo a continuación se juntaron para formar vivientes de cuerpo entero<sup>86</sup>.

Censorino no deja de advertir expresamente que, según esa teoría que atribuye a Parménides y Empédocles juntos, con “unas pocas discrepancias”, la materia del hombre entero es mezcla a la vez de fuego y líquido (“*solidi hominis materiam igni simul et humori permixtam*”), donde la mención de sólo dos elementos, por lo demás netamente contrarios, en lugar de los habituales cuatro de Empédocles, hace pensar que estamos ante un rastro, si bien sumamente vago y confuso, de una teoría propia del Eleata<sup>87</sup>; la misma, sin duda, de la que da fe, de forma más embrollada todavía, Diógenes Laercio cuando refiere que, según Parménides, “la generación de los seres humanos se produjo primero a partir del sol; y ése está constituido por lo caliente y lo frío, de los cuales todas las cosas están compuestas” (*γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι· αὐτὸν δὲ ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, ἐξ ὧν τὰ πάντα συννεστάναι*)<sup>88</sup>, donde no está muy claro si se quiere decir que lo que “está constituido por lo caliente y lo frío” es el ser humano, como la descuidada syntaxis de

p. 162), así como *ὁμοῦ*, ib., es simplemente “a la vez”, “al mismo tiempo”, y de ningún modo se opone a *χωρὶς* de B 8,56 (como cree Untersteiner, ib., p. CLXXXV n. 69).

<sup>80</sup>Aristóteles, *De gen. et corr.* II 3, 330b13-15, en A 35 DK.

<sup>81</sup>Plutarco, *Adv. Col.* 1114b = *Vors.* p. 241,7-8.

<sup>82</sup>Aecio III 1,4 = A 43a.

<sup>83</sup>Aecio II 20,8a = A 43.

<sup>84</sup>Aecio II 7,1, en A 37 (*Vors.* p. 224,12-13).

<sup>85</sup>Simplicio, *De caelo* 559,26-27 = *Vors.* p. 242,3-4.

<sup>86</sup>Censorino 4,7.8 = A 51.

<sup>87</sup>Untersteiner, *Parm.*, pp. 107s.; cf. Bignone, *Empedocle*, p. 358 n. 2.

<sup>88</sup>Diógenes Laercio IX, 22, en 28 A 1 = *Vors.* p. 218,2-4.