



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) i a través del Dipòsit Digital de la UB (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) y a través del Repositorio Digital de la UB (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) service and by the UB Digital Repository (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

“¿Qué tipo de sentencia (me pregunté) construirá una mente absoluta? Consideré que aun en los lenguajes humanos no hay proposición que no implique el universo entero... Consideré que en el lenguaje de un dios toda la palabra enunciaría esa infinita concatenación de los hechos, y no de un modo implícito, sino explícito, y no de un modo progresivo, sino inmediato... Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas ‘todo’, ‘mundo universo’.”

(Jorge Luis Borges, *La escritura del Dios*)

Prolegómenos

1. Entre los textos capitales del pensamiento griego, ninguno habrá tan controvertido y tan erizado de dificultades hermenéuticas como los restos que nos quedan del poema de Parménides de Elea; hasta el punto de que no ya tan sólo casi todos y cada uno de los alrededor de ciento sesenta versos que se han conservado, sino incluso el sentido más general de aquella obra ha sido objeto de interminables disputas entre los estudiosos. No hay acuerdo entre los eruditos ni aun acerca de si aquélla debió de ser una obra de física, de ontología, de lógica o de epistemología, cuando no tal vez de teología, de geometría, de polémica política o de astronomía.

Ni siquiera puede decirse que tal perplejidad se deba mayormente al estado fragmentario del texto que poseemos ni a lo particularmente espinoso de los problemas de crítica textual que encierra, puesto que ya los lectores antiguos, que tenían aún entre manos el poema entero, dan muestras a menudo de casi tantas incertidumbres, vacilaciones y discrepancias en su comprensión como los intérpretes modernos, hasta el punto de que ya Platón mismo declaró dudar de si atinaba a entender bien el sentido de lo que Parménides decía¹; y más bien hemos de tomar como grata sorpresa el que de aquel librito nos haya llegado, a pesar de todo, una cantidad relativamente generosa de citas literales razonablemente bien transcritas (mucho más, en todo caso, de lo que tenemos, por ejemplo, de los *physikoi* de Mileto, de los pitagóricos antiguos, y aun de las escuelas socráticas o de los primeros estoicos).

Ni tampoco parece que la dificultad sea debida tan sólo a que Parménides se expresara, como decía Simplicio², de manera enigmática (*ἀίνιγματωδῶς*), sino que más bien parece estar en eso mismo que está diciendo: en esa tentativa desafortunada (que bien se percibe, a pesar de todo, a través de los intrincados y controvertidos razonamientos de su diosa) de declarar falsas y engañosas las creencias ordinarias de los hombres acerca de la realidad de las cosas; y en ese desafío al sentido común reside, sin duda, a la par que la primordial dificultad para el entendimiento de aquellos versos, también su atractivo y su gracia duradera, por mucho que sus lectores e intérpretes sucesivos hayan venido dudando y discrepando sin fin acerca de las modalidades y las razones precisas de tal negación.

2. Pues lo cierto es que ya desde los tiempos antiguos los exegetas de Parménides parecen haberse preocupado, ante todo, de neutralizar aquel desafío, sea hallándole algún sentido más inofensivo y aceptable para las creencias establecidas o, por lo menos, conciliable con las convicciones filosóficas y científicas de cada momento (y así llegó a descubrirse sucesivamente en el poema la teoría platónica de las ideas, el panteísmo, el idealismo, la filosofía existencial o la metodología de las ciencias), ya sea, por el contrario, llevándolo a los extremos más grotescos de una extravagante doctrina que concebía el universo entero como una mera ilusión de los sentidos.

¹Platón, *Teet.* 184a.

²Simplicio, *In Phys.* 36,30 Diels.

Que Parménides abolía el fuego y el agua, los barrancos y las ciudades de Europa y de Asia, creía saberlo ya el epicúreo Colotes, en el siglo cuarto a.C.³; y en una de las más renombradas obras modernas sobre la historia de la filosofía griega se lee que, para el Eleata, “the phenomenal world is of the nature of a hallucination or a dream”⁴. Otro ilustre estudioso de cuestiones eleáticas llegó hace algunos decenios a la notable conclusión de que Parménides, caso de haber creído realmente en lo que decía, debió de estar sencillamente loco⁵.

Pero el que aquellas enseñanzas que Parménides ponía en boca de su diosa no debieron de ser tan inofensivas como quieren sus intérpretes más benévolos, ni tampoco tan disparatadas y risibles como creen los más maliciosos, bien lo atestigua la enorme influencia que ejercieron entre las generaciones inmediatamente siguientes de pensadores y científicos (influencia acerca de cuyo alcance sí concuerdan, con rara unanimidad, los estudiosos), hasta el punto de que todo el desarrollo subsiguiente de la filosofía y de las ciencias, desde los sistemas de Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito hasta los de Platón, Aristóteles y Epicuro por lo menos, parece haber obedecido mayormente al empeño de salvar la creencia ordinaria en la realidad de las cosas de aquella amenaza de ruina y descrédito a que los razonamientos de Parménides y sus discípulos la exponían.

3. Y así fue que Parménides acabó por convertirse, para una posteridad ya lejana, en el padre y fundador de la Filosofía⁶: cosa de la que él, por supuesto, nada supo ni podía saber (ya que la noción de ‘filosofía’, en un sentido más o menos comparable al nuestro, no aparece antes de Platón); y a decir verdad, no parece que el recto entendimiento de lo que en el poema decía se haya beneficiado mucho de las clasificaciones y periodizaciones impuestas por la visión histórica que, ya desde Aristóteles en adelante, condenaría a Parménides, junto a los demás pensadores de antes de la filosofía que conocemos bajo el nombre de presocráticos, al ingrato papel de meros precursores que, con torpeza de principiantes, habrían fracasado ante los problemas que estaban destinados a hallar su solución madura y cabal en el pensamiento de Platón y Aristóteles o, en su defecto, en la filosofía y la ciencia de nuestro siglo. (Y no deja de ser curioso constatar de paso que, ahí donde los grandes maestros, Platón y Plotino, Hegel o Heidegger, no alcanzaron a ver en el filósofo de Elea más que un precursor benemérito pero imperfecto de su propio pensamiento, nunca les faltaron, por otra parte, epígonos que supieran hallar en el poema, a costa de aún más graves violencias interpretativas, poco menos que toda la teoría de las ideas y las hipóstasis, la más rigurosa filosofía idealista o la expresión cabal de la diferencia ontológica.)

4. Pero aquí se trata, en fin, de interpretar a Parménides, no a sus intérpretes; o mejor todavía, de lograr que hablen, hasta donde sea posible, los versos mismos del poema, de modo que la labor del intérprete venga a consistir más bien en la tarea esencialmente negativa de quitar estorbos para la lectura, procurando deshacer los malentendidos y las ideas recibidas que a lo largo de los siglos se han venido depositando sobre ellos (por lo cual he limitado en este

³Plutarco, *Adv. Col.* 1114b.

⁴Guthrie, *Hist. of Gr. Ph.* II, p. 75.

⁵Montgomery Furth, “Elements of Eleatic Ontology”, en Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics*, p. 268, escribe: “As to whether Parmenides himself actually accepted these conclusions (...) one can merely guess. My own groundless speculation is that he did, that his attitude toward his conclusion was belief in the sense that Hume’s radical doubt was doubt, maintainable only (to his relief) in his study. Or, perhaps he believed it all the time, and was mad”.

⁶“Con Parménides empezó el filosofar propiamente dicho”, declaraba Hegel (*Vorl. über d. Gesch. d. Philos.* I, p. 290); y ya Aristóteles veía en él a uno de los primeros que buscaron “conforme a la filosofía (*κατὰ φιλοσοφίαν*) la verdad y la naturaleza de las cosas” (*Phys.* I 8, 191a24).

estudio la discusión de las diversas interpretaciones, tanto antiguas como modernas, a lo que me parecía indispensable o cuando menos útil para la recta comprensión del texto mismo), sin que eso ofrezca, por otra parte, ninguna garantía de éxito: pues bien puede ser que ésta que aquí se presenta no sea, en fin de cuentas, más que otra interpretación más o menos personal, imbuida de las ideas más o menos propias de cierto individuo y de su mundo; pero por lo menos he tratado de que lo fuese lo menos posible.

Pues el intento -quizá temerario- era, en el fondo, según fui dándome cuenta a medida que venía escribiendo estas páginas, el de entender el poema, hasta donde se pudiera, tal como debió de entenderlo un griego medianamente instruido de principios del siglo quinto a.C., bien familiarizado con Homero, Hesíodo y su lenguaje o dialecto épico⁷, provisto de un conocimiento al menos somero de las teorías de los *physikoi* jónicos y tal vez del libro de Heraclito, pero evidentemente ignaro, por razones puramente cronológicas, de Platón, Aristóteles y de toda la filosofía posterior y, por ende, de su terminología y de sus problemas. Huelga decir que, en rigor, tales saberes y tales ignorancias son igualmente inasequibles para nosotros: así que no habrá más remedio que confiar en que la mera erudición libresca pueda suplir, hasta cierto punto, lo que para los oyentes contemporáneos del poema era tradición viva y ajuar de su mundo; del mismo modo que, por otra parte, aquel desconocimiento de lo aún por venir no puede apenas remedarse sino recurriendo a una actitud resueltamente crítica y desconfiada ante las ideas que el mundo ha venido haciéndose desde entonces acerca de Parménides y de qué era lo que decía.

Así que tampoco cabe, desde luego, desentenderse tanto como quizá fuera deseable del peso de las interpretaciones más tradicionales, visto sobre todo que del poema no han llegado hasta nosotros más que algunos retazos sueltos (diecinueve en total, de varia extensión, desde el medio verso del fr. 3 hasta la secuencia de sesenta versos y medio seguidos del fr. 8, pero que en su conjunto no llegan seguramente ni a una tercera parte del poema, tal vez mucho menos), arrojados además en las interpretaciones propias de los citadores respectivos -y aun me atrevería a afirmar que toda cita ya es interpretación, por cuanto supone elegir tal o cual paso del texto como especialmente significativo en detrimento de otros-, mientras que de todo el resto del poema, sobre todo de las teorías físicas y cosmológicas, sólo poseemos resúmenes de segunda, tercera o enésima mano.

Se entiende, por tanto, que la exégesis de un texto tan fragmentario no podrá dejar de estar atenta a las intenciones de aquellos autores antiguos que han elegido para nuestra lectura justamente estos fragmentos entre otros muchos que cabía citar; y aun la llamada tradición indirecta me parece, al menos en parte, digna de algo mayor atención y respeto de lo que de ordinario se le ha venido prestando en los estudios del último medio siglo: pues el principio metodológico, asentado sobre todo por los trabajos de Fränkel y Cherniss en los años treinta, de la absoluta prioridad hermenéutica de la tradición literal frente a cualquier paráfrasis o transmisión indirecta, por muy saludable y aun necesaria que sea tal desconfianza metódica, muchas veces ha conducido justamente a impugnar la dudosa autoridad de los intérpretes antiguos sólo para suplantarla por la autoridad aún más dudosa de las modernas interpretaciones de meros fragmentos aislados.

5. Conviene, por consiguiente, que empecemos por un sumario repaso de las citas, las noticias y los ecos más indirectos que de Parménides y de su poema nos han transmitido los

⁷Sobre las resonancias homéricas en Parménides, véase Havelock, *Harvard Stud.* 1958, pp. 133-143, y Capizzi, *Quad. Urb.* 1987, pp. 107-113; sobre los ecos de Hesíodo en el poema, Dolin, *Harv. Stud.* 1962, pp.93-98, y, sobre todo, Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, en particular las pp. 6-10 y 51-58 (cf. también nuestra "Nota sobre el Proemio", al final de este estudio, y bibliografía cit. ib.); sobre el uso del dialecto épico, Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 7-11.

antiguos, tratando de ver, en suma, como el mismo texto, más o menos fielmente citado o recordado, va haciéndose otro y otro para sus lectores sucesivos: modesto ejercicio historiográfico que me parece, sin embargo, muy idóneo para acercarnos a la lectura de los fragmentos mismos⁸.

6. Las huellas más antiguas que de la lectura del poema podemos encontrar son los ecos más o menos precisos de sus palabras en los restos de otros escritos del mismo siglo V a.C. (en ninguno de los cuales, sin embargo, se nombra expresamente a Parménides): los más tempranos en las comedias de Epicarmo, quien debió de ser aproximadamente contemporáneo del Eleata⁹, notoriamente en el fr. 2 Diels¹⁰ (al que propongo añadir el fr. 4¹¹); luego, numerosas resonancias, de su pensamiento y aun a veces de sus palabras mismas, en el poema de Empédocles de Acragante -quien de joven había sido discípulo de Parménides-, y algunas también en el tratado en prosa de Anaxágoras de Clazomenas, así como las alusiones que cabe rastrear en los fragmentos de Leucipo y Demócrito y, más palmarias, en el tratado de Gorgias de Leontinos *Acerca de lo que no es, o De la naturaleza* (en las cuales, sin embargo, la polémica contra Parménides empieza a aparecer ya casi inextricablemente entreverada con la que apunta a sus presuntos seguidores Zenón y Meliso); a todo lo cual habría de añadirse, en fin, la adaptación, ya mucho más lejana y mediata, de algunos puntos de las enseñanzas de Parménides en el libro primero del escrito pseudo-hipocrático *De la dieta*¹².

Otros ecos más inciertos del poema se han querido ver en los poetas trágicos, sea en el *Agamenón* de Esquilo, del año 458¹³, sea en el *Edipo rey* de Sófocles, estrenado entre los años 428 y 425¹⁴; aunque mucho más directa y palpable me parece la alusión -hasta donde yo sepa, no registrada aún por los estudiosos- a los vv. B 6,7-9 en la *Alceste* de Eurípides, estrenada en el año 438, en los que Admeto declara, a propósito de su esposa (v. 521): ἔστιν τε κούκέτ' ἔστιν, "Es y ya no es"; a lo que Heracles responde asombrado (v. 528):

⁸Para una exposición detallada de la historia de la trasmisión del texto, puede consultarse el excelente estudio de N.L. Cordero, "L'histoire du texte de Parménide", en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. II, pp. 3-24 (con dos apéndices sumamente útiles: una lista de erratas halladas en la edición de Diels-Kranz, pp. 19-21, y un elenco completo, hasta donde yo haya podido comprobarlo, de las citas antiguas del poema, en las pp. 22-24), así como las páginas introductorias de A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, pp. 1-7 (edición que contiene también, en las pp. 95-155, una utilísima recopilación de testimonios indirectos sobre Parménides y su poema, considerablemente más amplia que la de Diels-Kranz).

⁹Sobre las fechas de la vida y obra de Epicarmo, véase Kaibel, "Epicharmos (2)", en Pauly-Wissowa, *RE* 6,1 (1907), col. 35, y Falus, *Acta Ant.* 1968, p. 141.

¹⁰Epicarmo 23 B 2 (*Vors.* p. 196): la parodia de los razonamientos eleáticos fue advertida ya por Reinhardt, *Parmenides*, pp. 114s. (quien la creía dirigida, sin embargo, contra Jenófanes: cf. ib. p. 138); cf. Falus, *Acta Ant.* 1968, pp. 139-148. Sobre este fr. y su relación con Parménides, véase el cap. II, § 25.

¹¹Véase cap. V, § 60, final.

¹²Véase cap. VI, § 71.

¹³Kouremenos, *Hermes* 1993, pp. 259-265, señala los parecidos de Esquilo, *Ag.* v. 593 πλαγκτός con Parménides B 6,6 πλα(γ)κτόν (p. 264), de la "non-epic expression" del v. 685 γλώσσαν...νέμων con B 7,4-5 νωμᾶν...γλώσσαν (p. 263), del v. 777 παλιντρόποις con B 6,9 παλιντροπος, así como la "tension between εἶναι and δοκεῖν" registrable en los vv. 774-780 (p. 262).

¹⁴Champlin, *Class. Jour.* 1968, pp. 342-345, observa, aparte de algunas analogías de expresión (como *Ed.R.* v. 397 ὁ μηδὲν εἰδώς Οἰδίπους con Parménides B 6,4 εἰδότες οὐδέν, o vv. 1478s. τῆς ὁδοῦ | δαίμων con B1,2-3 ἐς ὁδὸν...δαίμονος), que, en general, "the themes of the play -knowledge-ignorance (divine intuition vs. sense-based knowledge), sight-blindness, truth-illusion, oneness-manyness- relate directly to the Parmenidean philosophy" (ib., p. 343 n.). Como recuerda la autora, Karl Reinhardt había definido ya el *Edipo rey* como "la tragedia de la apariencia humana, en la que hay que incluir la apariencia en el ser, como en Parménides *alétheia* se corresponde con *dóxa*", aunque sin postular ninguna relación directa (K. Reinhardt, *Sófocles*, trad. cast. Destino, Barcelona, 1991, p. 141).

χωρὶς τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ νομίζεται,
“Distintos son, supónese, ser y no ser”,

y Admeto a su vez replica (v. 529):

σὺ τῆδε κρίνεις, Ἡράκλεις, κείνη δ' ἐγώ,
“Así lo juzgas tú, Heracles, de otro modo yo”,

delatándose con ello como miembro de los ἄκριτα φύλα (B 6,7) de quienes, según el Eleata, no aciertan a distinguir debidamente entre el Ser y el no-ser. Aunque la alusión no pase aquí de un juego un tanto frívolo de conceptos, lejos de la profundidad filosófica que otros han querido ver en las de Esquilo y Sófocles, me parece notable por lo menos como testimonio bastante cierto de que la obra de Parménides debió de ser conocida por el público ateniense de aquellos años.

A todo ello hay que añadir, desde luego, los escritos de los supuestos seguidores del maestro, Zenón y Meliso (que en otra parte habrá ocasión de estudiar); y como lector asiduo de Parménides y fiel seguidor de sus enseñanzas nos muestra Diógenes Laercio a Euclides de Mégara, contemporáneo probablemente algo mayor de Platón y fundador de la escuela megárica¹⁵, de cuyos escritos, por otra parte, casi nada se ha conservado.

7. El primero, al menos para nosotros, que nombra expresamente a Parménides y cita algunos trozos más o menos literales de su poema es Platón, quien, al inicio de su *Banquete*, hace recordar al joven Fedro el verso sobre Eros, “primero de todos los dioses” (B 13), junto a los que abren el relato teogónico de Hesíodo¹⁶; y en otro pasaje del mismo diálogo el poeta Agatón vuelve a mencionar a Parménides, junto a Hesíodo, a propósito de “las antiguas riñas entre los dioses” que ellos contaron, las “mutilaciones y encadenamientos recíprocos y otras muchas violencias”, que, a su juicio, demuestran que fue Necesidad y no Eros quien por entonces reinaba¹⁷.

Pero es en los diálogos de madurez solamente que Platón intenta enfrentarse a lo que él suponía eran las tesis filosóficas de los de Elea, “que inamovible está aquello de que todo es nombre, y lo demás que los Melisos y los Parménides propugnan (...): que son uno todas las cosas, y que éste permanece en sí mismo, no teniendo sitio en donde moverse”; como dice Sócrates en el *Teeteto*¹⁸, donde lo de “que inamovible está aquello de que todo es nombre” (οἶον ἀκίνητον τελέθειν ᾧ πάντ' ὄνομ' εἶναι) no parece ser, por cierto -y pese a la opinión contraria de Cornford- mucho más que una evocación ligeramente burlona (y del todo ajena, desde luego, al sentido del original) del bien conocido verso que para nosotros es B 8,38: οὐλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται... Muy palmaria es aquí, por otra parte, la confusión metódica de las enseñanzas de Parménides con las de su supuesto seguidor Meliso de Samos, ante todo en lo que toca a la célebre afirmación de que “todas las cosas son una sola” (ὡς ἐν τὰ πάντα ἐστὶ) -que pudo hallar algún apoyo en la tesis del

¹⁵Diógenes Laercio, II 106. Sobre la filiación eleática de la escuela de Euclides, puesta en entredicho por K. von Fritz y Döring -y que en otra ocasión habrá que vindicar- remito a L. Montoneri, *I Megarici*, Catania, 1984, pp. 48-64; cf. R. Müller, “Euclide de Mégare et Parménide”, en P. Aubenque (ed.), *Études...*, vol. II, pp. 274-276.

¹⁶Platón, *Banq.* 178b.

¹⁷Ib., 195c.

¹⁸*Teet.* 180e.

¹⁹Sobre B 8,38 y la variante de Platón (el supuesto “fragmento de Cornford”) véase cap. II, § 30, n. 190.

Samio de que lo-que-es es uno²⁰, pero difícilmente en el poema de Parménides²¹-, y muy probablemente sucede lo mismo con el argumento de que ese uno no se mueve por falta de sitio en donde moverse²²; y eso a pesar de que el Sócrates del diálogo, entre toda la cohorte de “Meliso y los otros que dicen que el Todo es uno e inmóvil”, distingue claramente a Parménides, a quien declara haber tratado él mismo en su primera juventud, como al solo hombre para él “venerable y tremendo”²³ (con las palabras que Helena, en la *Iliada*, aplicaba al rey Príamo²⁴).

Y ello es tanto más grave por cuanto es justamente en esos pasajes del *Teeteto* platónico, redactados por el año 369 o poco después, que por primera vez aparece nombrado Parménides entre los defensores de la opinión de que ‘Todo es uno’ (la misma que se le atribuye en el diálogo que lleva su nombre²⁵, escrito por aquellos mismos años, donde a Meliso ya ni siquiera se lo vuelve a mencionar): doctrina que de por sí debió de ser ya bastante notoria y aun añeja por entonces, ya que Jenofonte la citaba, alrededor del 390, en sus *Apomnemeúmata* o *Memorabilia*, entre las conocidas por Sócrates²⁶, aunque sin indicar los nombres de quienes la sostenían; y treinta o cuarenta años antes, Protágoras parece haber escrito un tratado *Acerca de lo que es*, en el cual polemizaba “contra quienes afirman que lo-que-es es uno”²⁷ y de cuyo contenido, por lo demás, nada sabemos. Sólo algunos años después del *Teeteto* y del *Parménides* platónico hallamos en el discurso de Isócrates *Sobre el intercambio*, redactado hacia 354/353, la escueta noticia de que, según Parménides y Meliso, el número de las cosas que son es uno²⁸; y es muy significativo que el mismo Isócrates, en su *Elogio de Helena*, escrito entre los años 390 y 380²⁹, aún recordaba únicamente a Meliso como “aquel que trató de hallar pruebas de que el número de las infinitas cosas criadas es uno en total”³⁰. Todo ello indica, no ciertamente que el concepto de Parménides como partidario del ‘Uno’ fuera un invento personal de Platón, pero sí que debió de empezar a divulgarse aproximadamente entre las probables fechas de composición de las *Memorabilia* jenofónicas y la *Helena* de Isócrates, por un lado, y la del *Teeteto* y del *Parménides*, por otro, es decir, más o menos entre los años 390 y 370 a.C.: para lo cual, en fin, no veo otra explicación (si no queremos recurrir al *deus ex machina* de una proto-doxografía casi enteramente desconocida para nosotros) que la de que debió de ser así como entendieron a su maestro quienes en aquel entonces pasaban por fieles seguidores de Parménides y de Meliso, que difícilmente pudieron ser otros que el mencionado Euclides de Mégara y sus discípulos (extremo éste que habré de justificar con más detenimiento en otra ocasión³¹).

Luego, en el *Sofista*, al inicio del largo y espléndido razonamiento sobre el no-ser, el extranjero de Elea evoca al “gran Parménides” como testigo de que no puede ser que lo que no es sea algo (aunque el propósito inmediato es aquí el de enfrentarse a la conclusión de que es imposible mentir o decir falsedades, que de aquéllo habían extraído algunos sofistas), en apoyo de lo cual recuerda los versos B 7,1-2: “Pues eso jamás forzado será: que sean no siendo, sino

²⁰Meliso, 30 B 5 y 6.

²¹Véase cap. II, § 18.

²²Véase cap. II, § 25.

²³*Teet.* 183e.

²⁴*Il.* III 172.

²⁵Platón, *Parm.* 128b.

²⁶Jenofonte, *Mem.* I 1,13.

²⁷Porfirio, ap. Eus. *Praep. ev.* X 3,25 = Protágoras, 80 B 2 DK.

²⁸Isócrates, *Antid.* XV, 268 (en 82 B 1 DK).

²⁹V. É. Bremond, “Notice” a su edición de *Isocrate, Discours. Tome I, Les Belles Lettres*, París, 1963, p. 160.

³⁰Isócrates, *Hel.* X 3 (en 82 B 1 DK).

³¹Algunos argumentos a favor de esta hipótesis ofrece Untersteiner, *Parmenide*, pp. 52s.

que tú de esa vía de búsqueda aparta la mente”³²; los mismos que vuelve a citar en la conclusión del razonamiento, consumado ya el parricidio, cuando se ha logrado demostrar que también los no-seres son³³. Séame perdonado que, dentro de este modesto balance historiográfico que estoy redactando, no pueda entrar en la cuestión, tan apasionante como intrincada, de hasta qué punto esta más célebre de todas las refutaciones de Parménides acierta el blanco o no. Sólo hago notar que también aquí parece darse por supuesto que Parménides era de “los que dicen que el Todo es uno”³⁴; y si Platón se molesta en recordar con bastante exactitud los versos en que se describe a lo-que-es como “desde el centro igual por todas partes” (B 8, 43-45)³⁵, sólo es para poder hallar al maestro en flagrante contradicción consigo mismo, demostrándole a renglón seguido que aquello que tiene centro y partes no puede ser propiamente uno³⁶.

Como principal novedad en el terreno estrictamente histórico, el *Sofista* añade el nombre del supuesto fundador de la secta del Uno, en el pasaje en que el Extranjero declara: “Y el linaje eleático que salió de entre nosotros, empezando por Jenófanes y aún antes, cuenta el cuento como si fuese uno solo lo que se llama todas las cosas”³⁷. Aquí es donde aparece, pues, lo que para la posteridad será la “escuela” de Elea, con el poeta ambulante de Colofón como inverosímil fundador: lo cual debió de ser, sin embargo, más que fruto de la imaginativa de Platón, tradición ya corriente en su tiempo, divulgada probablemente por los mismos que habían convertido a Parménides, a título póstumo, a la doctrina de su epígono Meliso.

Parece probable, en resumidas cuentas, que Platón conociera bastante bien el texto del poema, aunque esa familiaridad justamente debió de llevarlo a citar las más de las veces de memoria y con alguna que otra inexactitud, como *διζήμενος* por *διζήσιος* en la primera cita de B 7,2 (verso que, al volver a citarlo en el mismo *Sofista*, aparece, sin embargo, en la forma presumiblemente correcta) y apenas alguna más, suponiendo que el absurdo *τοῦτ’ οὐδαμῆ* en el verso 1 del mismo fragmento sea debido a un temprano error de copista más que a Platón mismo³⁸ y que la pintoresca variante de B 8,38 que figura en el *Teeteto* probablemente obedezca a una intención paródica.

8. Por otra parte, Platón nos brinda una indicación preciosa, aunque de solvencia un tanto discutible, acerca de las fechas de vida de Parménides y Zenón cuando, al principio de su diálogo *Parménides*, escribe:

Dijo pues al fin Antifonte que Pitodoro había contado que vinieron una vez a las Grandes Panateneas Zenón y Parménides. Parménides era ya muy anciano, de cabello bastante canoso y de bella y noble figura; tendría unos sesenta y cinco años. Zenón rondaba los cuarenta, era alto y de agraciado aspecto; se decía que había sido amante de Parménides (...). Sócrates era por entonces muy joven³⁹.

Como sabemos que Sócrates nació en el año 470/469 a.C., el viaje de los dos eleatas habría tenido lugar alrededor del 450 o poco después; de lo que resultarían las fechas aproximadas de

³²Platón, *Sof.* 237a.

³³Ib. 258d.

³⁴Ib. 244b.

³⁵Ib. 244e.

³⁶Ib. 245a-b.

³⁷Ib. 242d.

³⁸“This unmetrical and meaningless phrase cannot have been written by Plato himself”, observa Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 3.

³⁹Platón, *Parm.* 127a-c.

nacimiento de 515/510, para Parménides, y 490/485, para Zenón⁴⁰, notoriamente discrepantes de las que da Diógenes Laercio, quien asegura que Parménides floreció en la 69ª Olimpiada (eso es, entre los años 504 y 501)⁴¹ y Zenón en la 79ª (o sea entre 464/461)⁴², lo que haría suponer unas fechas de nacimiento de 544/541 y 504/501, respectivamente. Ahora bien, como la noticia de Diógenes parece derivada de los cálculos del gramático y cronógrafo Apolodoro de Atenas, que en el siglo II a.C. redactó cuatro libros de *Chroniká* en versos yámbicos, haciendo uso de un esquematismo aritmético que se transparenta claramente en el lapso convencional de cuarenta años que media entre el *floruit* del maestro y el del discípulo⁴³, no puede atribuírsele mucha credibilidad; pues, como había visto ya Burnet, Apolodoro parece sencillamente haber tomado por punto de partida de su cálculo la fecha tradicional de la fundación de Elea, el año 540 a.C., para fijar en este año el *floruit* de Jenófanes (a quien se le atribuía un poema épico sobre dicho acontecimiento⁴⁴) y, por eso mismo, el nacimiento de su supuesto discípulo Parménides, quien a su vez llegaría a florecer asimismo a los cuarenta años, coincidiendo con el nacimiento de Zenón⁴⁵.

Por desgracia, sin embargo, las fechas de Platón no son de por sí mucho más fidedignas tampoco: pues como es sabido, en los diálogos platónicos abundan los anacronismos⁴⁶, y en el caso del *Parménides*, el anacronismo es palmario en el contenido mismo del diálogo, en el cual un jovencísimo Sócrates defiende la teoría de las ideas del Platón maduro. De lo cual cabría inferir que, siendo notoriamente ficticia la conversación filosófica entre Parménides, Zenón y Sócrates, muy probablemente habrá de serlo también la circunstancia en la que ésta tiene lugar⁴⁷. Me atrevo a sugerir, sin embargo, que el mismo hecho permite también la conclusión opuesta: justamente lo fantástico, para no degenerar en lo meramente fantasioso, precisa de algún que otro rasgo realista capaz de otorgarle cierto aire de verosimilitud. Visto así, un viaje de Parménides y Zenón a Atenas, recordado por los contemporáneos de Platón como un hecho bien conocido, habría sido de una eficacia narrativa incomparablemente mayor a la del mismo viaje meramente inventado. Además, otro indicio a favor de la veracidad del relato platónico parece ser que en las monedas de la ciudad de Elea aparece, justamente a mediados del siglo V a.C., la cabeza de Atenea con el yelmo ático, señal inequívoca de las estrechas relaciones políticas que la colonia focea debió de mantener por entonces con Atenas; y en la conclusión de semejante alianza o trato muy bien pudo tener algo que ver el viaje de los dos filósofos eleatas (al que la fiesta de las Panateneas habría brindado un pretexto oportuno)⁴⁸, sobre todo si tenemos en cuenta las noticias acerca de Parménides como legislador de su ciudad natal⁴⁹ y las notorias inquietudes políticas de Zenón, su estancia en

⁴⁰ Fechas que aceptan como las más verosímiles, entre otros, Schofield, en *KRS* p. 347; Stokes, *One and many*, p. 110 y n. 6, y Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 38 y 167.

⁴¹ Diógenes Laercio IX, 23 (28 A 1, *Vors.* p. 218,15).

⁴² *Ib.* IX, 29 (29 A 1, *Vors.* p. 248,13).

⁴³ Sobre el método de cálculo cronográfico de Apolodoro, véanse las útiles precisiones de Mosshammer, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1976, pp. 291-306.

⁴⁴ Diógenes Laercio IX, 20 (Jenófanes, 21 A 1, *Vors.* p. 114,5).

⁴⁵ Véase Burnet, *Early Gr. Philos.*, p. 170; Untersteiner, *Parm.*, p. 17n., y Schofield, en *KRS*, p. 347.

⁴⁶ Véase el estudio de Zeller, "Über die Anachronismen in den platonischen Gesprächen", en *Kleine Schriften I*, pp. 115-135.

⁴⁷ Así Zeller I, p. 555n., y *Kl. Schriften I*, p. 129. Resúmenes del debate sobre la cronología de Parménides ofrecen Zeller, loc. cit., Untersteiner, *Parm.*, pp. 16-20, y Reale, en *ZMR*, pp. 169-171.

⁴⁸ Capizzi, *Introd. a Parm.*, p. 89 y ns. 7 y 8 *ib.* La hipótesis había sido propuesta ya por Ettore Pais, *Storia dell' Italia antica e della Sicilia*, Turín, 1933, vol. I, pp. 400s., cit. por Capizzi, *ib.*, n. 7; sobre el posible trasfondo político de esas relaciones, cf. Lepore, *Par.Pass.* 1966, pp. 270-272, y Panebianco, *Par.Pass.* 1970, pp. 59-64.

⁴⁹ Espeusipo, ap. Diog. L. IX, 23 (28 A 1, *Vors.* p. 218,18); de ahí probablemente Estrabón, VI 1, p. 252 (A 12, p. 220,18) y Plutarco, *Adv. Col.* 32, p. 1126a (A 12, p. 220,20-22), quien asegura que los magistrados de Elea

Atenas y sus relaciones con Pericles⁵⁰, así como su posterior participación en una conjura contra un tirano de nombre incierto⁵¹. La probable alusión a Parménides en la *Alkestis* de Eurípides, estrenada en 438, en pleno apogeo de Pericles, añade aún mayor plausibilidad a la sospecha de que las relaciones de los dos eleatas con Atenas fueran algo más que una tardía ficción literaria de Platón.

9. En cuanto a Aristóteles, abundan en sus escritos las alusiones, explícitas o no, a las enseñanzas de Parménides, cuya refutación debió de ser uno de los empeños más obsesivos del Estagirita, aunque sólo muy raras veces lo cita textualmente. En aquella especie de primer manual de Historia de la Filosofía que son los capítulos 3 a 9 del libro primero de los *Metà tà physiká*, dedicados principalmente a rastrear en los antiguos los precedentes de las consabidas cuatro causas aristotélicas, se hace mención de Parménides como de uno de los primeros que tal vez llegaron a concebir la causa eficiente, por cuanto “supone que no son sólo una sino en cierto modo también dos las causas”⁵², con evidente alusión a los elementos Fuego y Noche de la segunda parte del poema; aunque poco más en adelante parece identificarse la supuesta causa eficiente del Eleata con Eros, en apoyo de lo cual se cita el verso B 13, recordado ya por Platón en el *Banquete*⁵³.

En el limpio esquema clasificador del Estagirita, Parménides figura, obviamente, entre los que sostuvieron que “todo es uno”⁵⁴ y “hablaron acerca del Todo como siendo una sola naturaleza”⁵⁵, y más precisamente, en el subgrupo de quienes, “como vencidos por esa búsqueda, afirman que es inamovible lo Uno y la naturaleza entera, no sólo en cuanto a nacimiento y destrucción se refiere (pues eso era ya cosa antigua y todos estaban de acuerdo), sino también en cuanto a cualquier otro cambio: y eso es propio de ellos”⁵⁶; ya que ellos -los eleatas-, “no como algunos de los estudiosos de la naturaleza [e.e. los *physikoi* de Jonia: Tales, Anaximandro y Anaxímenes], que, tras suponer que es uno lo-que-es, sin embargo, engendran como de la materia de lo Uno, sino de otro modo lo dicen: y es que aquéllos añaden el cambio, haciendo, en efecto, generarse el Todo, mientras que éstos sostienen que es inmutable o inamovible (*ἀκίνητον*)”⁵⁷ (en lo cual merece apreciarse, a mi juicio, y a pesar del esquematismo escolar, el recuerdo histórico preciso de la relación que guardaban los razonamientos de los de Elea con los problemas que había dejado planteados la búsqueda del primer principio por parte de los *physikoi*).

Entre estos últimos, en fin, “Parménides parece haber concebido lo Uno según concepto y razón (*κατὰ τὸν λόγον*); Meliso, en cambio, según la materia (*κατὰ τὴν ὕλην*); por lo cual también afirmó aquél que es limitado y éste que ilimitado”⁵⁸. Tras declarar su intención de dejar de lado, para la presente indagación, a Meliso y Jenófanes, por demasiado palurdos o vulgares (*ἀγροικότεροι*), prosigue Aristóteles:

estaban obligados a renovar cada año el juramento de fidelidad a las leyes de Parménides. Sobre las posibles fuentes de esa noticia, véase Untersteiner, *Parm.*, pp. 21-23, y Jaeger, *Aristóteles*, p. 505 y n. 64 ib.

⁵⁰Plutarco, *Per.* 4,5 (29 A 4 DK) y 5,3 (29 A 17).

⁵¹Zenón, 29 A 1, A 6-9, A 19, A 20.

⁵²Aristóteles, *Met.* I 3, 984b3-4.

⁵³Ib. I 4, 984b26.

⁵⁴Ib. I 3, 984b1-2; cf. 984a28-29.

⁵⁵Ib. I 5, 986b10-11.

⁵⁶Ib. I 3, 984a30-b1.

⁵⁷Ib. I 5, 986b14-17.

⁵⁸Ib. 986b18-21.

Parménides, en cambio, parece hablar con vista más certera: pues estimando que, al lado de lo-que-es, lo que no es no es nada, cree que por fuerza es uno solo lo-que-es y lo otro, nada (...); aunque viéndose constreñido a atenerse a lo que es manifiesto, y suponiendo que lo Uno según la razón es, por otro lado, varios según la sensación, establece luego dos causas y dos principios, lo caliente y lo frío, como si dijera fuego y tierra; y de éstos, pone lo caliente del lado de lo-que-es y lo otro del lado de lo-que-no-es⁵⁹.

En este pasaje, apretado resumen de lo que Aristóteles entendía era el poema de Parménides (y que tras él irán entendiendo generaciones de doxógrafos y comentaristas griegos y latinos y aun de eruditos modernos), la exactitud y el descuido se entreveran de un modo harto difícil de desentrañar para nosotros, lectores de meras ruinas de un libro que la lectura del Estagirita halló aún ileso. El que tal lectura debió de ser más bien sumaria y apresurada, es cosa hoy generalmente admitida por los estudiosos; creo entrever, sin embargo, que tampoco fue tan descarriada como suponen algunos.

Dejando de lado la primera frase -formulación ésta en la que, por cierto, haría falta toda la buena voluntad conciliadora de un Simplicio para reconocer alguno de los razonamientos del poema⁶⁰-, lo que sigue nos ofrece el primer testimonio acerca de la división del poema en dos partes generales, en la segunda de las cuales se establecían dos principios que Aristóteles llama “lo caliente y lo frío” o “fuego y tierra”. Si bien ‘fuego’ aparece efectivamente, como nombre de uno de los dos elementos, en los fragmentos literales (B 8,56; B 12,1), la trasposición al vocabulario aristotélico es palpable -pues el segundo, que Aristóteles denomina ‘tierra’, con evidente ajuste a su propia teoría de los cuatro elementos, se nombra en los fragmentos como ‘noche’ (B 8,59; B 9,1; B 12,2)- y aun comprensible, tratándose para él de reducir a terminología científica las libérrimas alternancias, vacilaciones y vaguedades del original (donde, por ejemplo, el ‘fuego celestial de la llama’ de B 8,56 vuelve a aparecer poco después, en B 9,1, bajo nombre de ‘luz’), sin que por ello hayamos de achacarle mucho mayor infidelidad de la que tal intento de por sí entraña. (La adjudicación de los dos elementos al ser y al no-ser es malentendido cuyo origen trataré de dilucidar más en adelante⁶¹.)

En lo que, por otro lado, a la relación entre las dos partes del poema se refiere, la primera indicación, según la cual Parménides se habría visto obligado, como a su pesar, a inventar la teoría de los dos elementos sólo para no ser hallado en contradicción demasiado flagrante con las evidencias -como da a entender la anotación de que se vio “forzado a atenerse a lo que es manifiesto” (*ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις*)-, parece claro que no es ni buena ni mala interpretación sino simple malicia personal del Estagirita, convencido como estaba de que la realidad del movimiento y del cambio, supuestamente negada por Parménides, era evidente “por inducción”⁶² y que, por ende, los razonamientos de los de Elea por fuerza habían de ser “poco menos que locura”⁶³.

Pero presagio de más graves malentendidos es sin duda asignar a esas dos partes del poema los rótulos “según la razón” y “según la sensación”; pues con ello se abre la puerta sin más, aunque involuntariamente, a las malas interpretaciones posteriores que se esforzarán por descubrir en los versos de Parménides (y lo más notoriamente en el fr. B 7, donde, sin embargo, lo que se condena no es la vista y el oído sino los “ojos que no ven y el oído y lengua retumbantes”, es decir, la creencia vulgar que presta más fe a la convención establecida que a

⁵⁹Ib. 986b27-987a2.

⁶⁰Simplicio, *In Phys.* 116,25-27, cree discernir en esta fórmula -equivalente, para él, al supuesto de que “lo-que-es se dice de una sola manera”, mencionado en el pasaje que está comentando (*Phys.* I 3, 186a24)- un resumen de lo que para nosotros es el fr. B 2 (citado ib., 116,28-117,1).

⁶¹Véase cap. VI, § 69.

⁶²*Phys.* I 3, 185a12-14.

⁶³*De gen. et corr.* I 8, 325a19.

lo que ven los ojos⁶⁴) el seudoproblema del supuesto conflicto entre la razón y los sentidos, tan traído y llevado por los filósofos de la Antigüedad tardía (del cual, por otra parte, no he hallado testimonio fiable anterior a Demócrito⁶⁵; y en Parménides, como aún tendremos ocasión de ver en el estudio de los fragmentos, no ha lugar a que semejante dicotomía llegue ni tan siquiera a formularse).

Y en fin, que Aristóteles mismo, pese a lo que pueda sugerir el pasaje citado, estaba muy lejos de querer atribuir a Parménides aquel tópico de que “las sensaciones engañan”⁶⁶, se desprende claramente del libro cuarto de los mismos *Metà tà physiká*, donde lo incluye expresamente, junto a Demócrito, Empédocles y Anaxágoras, entre aquellos pensadores antiguos que, “por suponer que el pensamiento es sensación y ésta a su vez alteración, sostienen que aquello que se manifiesta a la sensación por fuerza ha de ser verdadero”⁶⁷, en apoyo de lo cual cita por extenso el fr. B 16⁶⁸ (la única, por cierto, de sus citas literales del poema que no coincide con las de Platón: suficiente, en todo caso, para disipar la sospecha de un conocimiento meramente indirecto del escrito⁶⁹). Ni parece habersele ocurrido en modo alguno que esta segunda parte del poema que estaba citando, la descripción del mundo “según la sensación”, acaso no fuese tan genuinamente propia de Parménides mismo como la primera; y por mucho que su exposición abunde en simplificaciones esquemáticas y ajustes terminológicos no siempre felices, junto a inoportunos comentarios despectivos y algún que otro malentendido más o menos notorio (quién sabe hasta qué punto mero fruto de una lectura superficial o más bien anticipado quizá por algún epígono desconocido de la doctrina del Uno), no es de creer, sin embargo, que haya llegado -como suponen algunos estudiosos modernos- a tal extremo de dejadez como para atribuir a Parménides mismo unas opiniones que éste sólo habría citado a fin de refutarlas.

A esas citas del poema en los *Metà tà physiká* habrá que añadir, en fin, la del verso B 7,1: “Pues eso jamás... que sean no siendo”⁷⁰, que, dado el contexto en que aparece -la crítica de las diversas corrientes platónicas que se habían descarriado por plantear los problemas a la manera antigua, “pues les parecía que todas las cosas que hay serían una sola, lo-que-es mismo, si no se resolvía el razonamiento de Parménides: ‘Pues eso jamás... siendo’, y se

⁶⁴Véase cap. III, § 44.

⁶⁵Demócrito, 68 B 125 (=Galeno, *Med. emp.* XV, p. 114 Walzer).

⁶⁶Así, por ejemplo, Aecio IV 9,1 (A 49).

⁶⁷*Met.* IV 5, 1009b12-15.

⁶⁸*Ib.*, 1009b22-25.

⁶⁹A. Patzer, *D. Sophist Hippias*, pp. 44s. y 72-74, conjetura que Platón y Aristóteles extraían sus citas de Parménides y otros autores antiguos -o por lo menos algunas de ellas- de la *Synagogé* de Hipias de Élida (véase Hipias, 86 B 6; sobre el título, cf. Patzer, *ib.*, p. 98), obra de la que no se conserva más que el título y que fue, según la reconstrucción del estudioso alemán, una especie de manual doxográfico provisto de un repertorio de citas organizadas por orden temático. Quizá sea, en efecto, plausible suponer una fuente común para las dos enumeraciones, llamativamente parejas, de doctrinas filosóficas clasificadas en función del número de primeros principios que postulaban, que hallamos en Platón, *Sof.* 242c ss. y en Isócrates, *Antid.* 268 (Patzer, pp. 85-96); pero la reconstrucción conjetural excede lo verosímil cuando vindica como rasgos distintivos del sofista de Élida (y como pruebas patentes, por tanto, de la influencia de su escrito) lo que eran, en realidad, lugares comunes de lo más recurrentes entre los antiguos, tales como la usanza, notoria en Platón y Aristóteles, de ensartar citas presocráticas con otras de Homero, Hesíodo y otros poetas que para nosotros pertenecen al mito o a la epopeya (“Aber die Zurückführung des Philosophischen auf das Poetische - das ist Hippias”, exclama Patzer en la p. 57, y en la p. 89: “Aber diese Verknüpfung von Mythologie und Philosophie - ist das nicht Hippias?”). Pero tal mezcla o indistinción entre mito y filosofía era corriente mucho antes de Hipias: Heraclito (B 40) nombra, entre los cultivadores de la vana erudición o *polymathie*, a Hesíodo, Pitágoras, Jenófanes y Hecateo; y lo siguió siendo aún mucho después, cuando Plutarco, *De Pythiae oraculis* 402f, menciona como “filósofos” antiguos que “publicaban sus doctrinas y discursos en forma de poemas”, a Orfeo, Hesíodo, Parménides, Jenófanes, Empédocles y Tales.

⁷⁰*Met.* XIV 2, 1089a4.

marchaba contra él, sino que era forzoso demostrar que lo-que-no-es es”⁷¹-, bien pudo tomarla del *Sofista* platónico al que parece estar aludiendo. Menos seguro es que se haya de atribuir a Parménides, como quería Jaeger, el epíteto del Sol *περὶ γῆν ἰὸν νυκτικρυφές*, “que ronda la Tierra y de noche se oculta”, citado, sin indicar el nombre de su autor, en el libro séptimo⁷².

En los *Physiká*, por otra parte, no se citan del poema más que las dos palabras *μεσσόθεν ἰσοπαλές*, “desde el centro igual”, de B 8,44⁷³ (de uno de los tres versos, por tanto, que Platón había consignado en el *Sofista*), a propósito de la incompatibilidad entre ‘infinito’ y ‘todo’, que, según se anota, Parménides había sabido ver con más acierto que Meliso. Ni una sola cita literal aparece, en cambio, en la pormenorizada crítica de Parménides y Meliso a la que se dedican los capítulos segundo y tercero del libro primero, donde Aristóteles se propone examinar, de entrada, “en qué sentido dicen quienes lo dicen que son una sola todas las cosas”⁷⁴: omisión bastante comprensible, en fin, pues muy apurado se habría visto seguramente el Estagirita de haber intentado hallar en el poema de Parménides algo parecido a la tesis que él le atribuía.

10. A Teofrasto, discípulo predilecto y sucesor de Aristóteles, debemos un precioso resumen de la teoría del conocimiento de Parménides, inserto en el capítulo tercero de su tratado *De las sensaciones*, junto con una transcripción literal de los versos de B 16, citados ya por Aristóteles mismo, aunque la versión de Teofrasto tiene traza de mayor fidelidad al original, sea por utilizar una copia de mejor calidad⁷⁵, sea por haberse molestado en transcribir, con el librito en la mano, lo que el maestro había citado de memoria⁷⁶.

Bastante menos feliz es el resumen general de las enseñanzas de Parménides que el mismo Teofrasto ofrece en el tratado *De las opiniones de los físicos*:

Parménides, hijo de Pires, el eleata (...), recorrió ambos caminos. Pues declara que el Todo es eterno y procura explicar la génesis de las cosas que hay, no pensando del mismo modo acerca de lo uno y lo otro, sino suponiendo que según verdad el Todo es uno e ingénito y esférico, pero según creencia de los muchos, para explicar la génesis de los fenómenos, haciéndose dos los principios, fuego y tierra, uno a modo de materia, el otro a modo de causa y hacedor⁷⁷.

No merece la pena detenerse en la equiparación de los dos elementos con las causas material y eficiente, que Aristóteles mismo, según hemos visto, aún había vacilado en dar por segura (y contra la cual, heredada luego por Alejandro de Afrodisias, se alzaría la justificada protesta del escrupuloso Simplicio⁷⁸). A bastantes malentendidos habría de prestarse, sobre todo entre los modernos, la ambigua explicación de que la teoría física se exponía “según creencia de los muchos”: a lo cual también Simplicio -siempre a propósito de la versión de Alejandro, mera paráfrasis, sin embargo, de la de Teofrasto⁷⁹-, como barruntando la posibilidad de semejante descarrío de la interpretación, se creía obligado a precisar que ello no debía entenderse en modo alguno como si dicha teoría fuese “simplemente falsa” a los ojos de Parménides

⁷¹Ib. 1089a2-5.

⁷²*Met.* VII 16, 1040a31. Jaeger, *Rhein. Mus.* 1957, pp. 42-47, veía en esas palabras una cita de Parménides, Untersteiner las acogió como fragmento B 13a de su edición (*Parm.*, p. 162).

⁷³*Phys.* IV 6, 207a17.

⁷⁴Ib. I 2, 185a22.

⁷⁵Diels, *Lehrg.*, p. 26, concluye que el ejemplar de Aristóteles era “peor que el de Teofrasto”.

⁷⁶Como supone Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 4.

⁷⁷Teofrasto, *Phys. op.* fr. 6 (*Dox.* p. 482,5), ap. Alex. *In Met.* 31,8-16 Hayduck (28 A 7 DK).

⁷⁸Simplicio, *In Phys.* 38,27-28.

⁷⁹Cf. la cita de Alejandro, ap. Simplicio, *In Phys.* 38,20-24, con la cita de Teofrasto por Alejandro mismo, *In Met.* 31,7-16.

mismo⁸⁰; aunque, a decir verdad, no parece que ni Teofrasto ni Alejandro se hayan realmente aventurado a afirmar tal extremo.

Y no menos cargada de ambigüedad se muestra la afirmación de que Parménides “recorrió ambos caminos” (ἐπ’ ἀμφοτέρας ἦλθε τὰς ὁδοῦς): pues aquí se insinúa por primera vez la confusión de las dos partes del poema con las dos “vías de búsqueda” (B 2,2) que sólo aparecen en la primera, mientras que, en cuanto a las creencias de los mortales y las teorías físicas que se exponen en la segunda, en ningún momento se nos indica, en los fragmentos literales, que tuviesen algo que ver con la vía del todo ignota o inexplorable del no-ser (B 2,5-6) ni tampoco con la de los mortales de doble cabeza a cuyo juicio ser y no-ser son “lo mismo y no lo mismo” (B 6,8-9).

11. Lo más significativo, sin embargo, es que con Teofrasto -emblemático, en este sentido, de los tiempos en que escribía- las palabras de Parménides han dejado de ser blanco de la polémica y ocasión de discordia entre los filósofos, para quedar reducidas a mero objeto de curiosidad histórica y erudita. En otras palabras, Parménides se había convertido en un clásico, si por clásico entendemos a un autor cuyas obras ya nadie lee y del cual, sin embargo, todo el mundo cree saber qué decía.

Y así, en efecto, apenas encontramos ya alguna huella fidedigna de la lectura del poema a lo largo de los cuatro siglos que separan a Teofrasto de Plutarco. Las pocas citas que ofrecen todavía los fragmentos de Eudemo y el tratado pseudo-aristotélico *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* posiblemente procedan de los escritos de Platón⁸¹; no habrá otras durante varios siglos. El escéptico Timón de Fliunte (aprox. 320-230 a.C.) dedica a Parménides dos versos de sus *Silloi*, conservados por Diógenes Laercio⁸²:

Παρμενίδου τε βίην μεγαλόφρονος οὐ πολύδοξον,
ὅς ῥ’ ἐπὶ φαντασίης ἀπάτας ἀνενείκατο νόσεις,

ἐπὶ MSS: ἀπὸ Wachsmuth DK φαντασίης ἀπάτας Wilamowitz: φαντασίας ἀπάτης libri DK

“Vigor de Parménides, noble y sin muy variadas ideas,
quien sobre engaños de la apariencia llevó los conceptos”,

agradeciendo honradamente, ante todo, la lección de desengaño que el poema seguía brindando a los descreídos.

Entre cuantos nos hablan de Parménides a lo largo de los tres o cuatro siglos siguientes, sólo de Calímaco de Cirene (nacido antes del año 300 y muerto después del 245 a.C.), el docto poeta y bibliotecario de Alejandría bajo Tolomeo II, me atrevería a juzgar probable que tuviera entre manos el texto del poema, aunque sin beneficio de la posteridad, ya que de su vasta obra en prosa (más de ochocientos libros, según asegura la *Suda*) sólo perduran escasos restos; el único rastro que nos queda de su interés por el Eleatá es la noticia de Diógenes Laercio según la cual el erudito bibliotecario, en sus *Pínakes* o catálogos comentados de la biblioteca de

⁸⁰Simplicio, ib. 38,26-28 y 39,10.

⁸¹V. Cordero, “L’ histoire du texte...”, p. 5 n. 14. En el Seudo-Aristóteles *De MXG* 976a8-10 aparecen los tres versos B 8,43-45, citados por Platón, *Sof.* 244e; los dos primeros se repiten luego en la p. 978b8-10. El segundo (B 8,43) figura también en Eudemo, fr. 45 Wehrli (ap. Simpl. *In Phys.* 38,28), donde se asegura que algunos lo entendían como referido al Cielo; y en el fr. 44 se encuentran las dos palabras que citaba Aristóteles, *Phys.* IV 6, 207a17.

⁸²Timón, fr. 44 D., ap. Diog. L. IX 23, en 28 A 1, *Vors.* p. 218,12-13; sobre problemas textuales, interpretación y bibliografía, véase Untersteiner, *Parm.*, pp. 15s.

Aleandría, tuvo que desmentir, por lo que parece, ciertos rumores que atribuían la paternidad del poema a Pitágoras⁸³.

En cuanto a los demás, ni siquiera Colotes de Lámpsaco, discípulo de Epicuro que polemizó contra Parménides en su escrito *De que según las enseñanzas de los otros filósofos es imposible vivir*, conocido sólo por el librito que a su refutación dedicó Plutarco, parece que hubiera leído realmente alguna vez la obra que con tal virulencia denostaba⁸⁴; ni menos aun cabe suponer conocimiento directo alguno del poema en los vagos recuerdos de lugares comunes de la doxografía que hallamos en los fragmentos de otro epicúreo, Filodemo de Gádara (aprox. 110-40/35 a.C.) -el Todo es uno, las sensaciones engañan⁸⁵-, en las epístolas de Séneca⁸⁶ o en el tratado *De la providencia* de Filón de Alejandría, donde se recuerda a Parménides, junto a Jenófanes y Empédocles, entre los "teólogos cautivados por la poesía" que "inventaron a dioses mentirosos"⁸⁷. Meras paráfrasis de otras paráfrasis son también las noticias que trasmite Cicerón, alguna de ellas, sin embargo, sumamente valiosa, en cuanto alude a un paso del poema relativo a la teogonía, del cual no poseemos la versión literal ni otros testimonios más fidedignos⁸⁸, como también es el caso de la noticia del estoico Posidonio de Apamea (aprox. 131-51 a.C.), que atribuye a Parménides la división de las cinco zonas climáticas del globo⁸⁹.

12. Por otra parte, debemos a aquellos siglos de la época llamada helenística también unas pocas y escuetas noticias tocantes más bien a la vida y las circunstancias del filósofo de Elea: la más antigua y de mayor interés debida a la *Sucesión de los filósofos* del peripatético Soción de Alejandría (escrita durante la primera mitad del siglo II a.C.) y conservada por Diógenes Laercio, que nos informa de los tratos amistosos que mantuvo de joven con un pitagórico, por lo demás desconocido, de nombre Aminias, quien lo encaminó "a la vida contemplativa", y tras cuya muerte Parménides, hijo "de familia ilustre y acaudalada", hizo erigir un templo sepulcral en su honor⁹⁰.

No sabemos si acaso algo más que el lejano recuerdo de aquella amistad juvenil del maestro de Elea pudo haber influido en aquella otra noticia, que aparece por primera vez, cerca de un siglo y medio después de Soción, en los *Geographiká* de Estrabón (aprox. 58 a.C.-25 d.C.), según la cual Parménides mismo y Zenón habrían pertenecido a la cofradía pitagórica⁹¹, como luego lo irá repitiendo cierta tradición tardía -desconocida por Platón, Aristóteles y, al parecer, Aristoxeno, el más antiguo historiador del pitagorismo-, que a través del neopitagórico Nicómaco de Gerasa (del siglo II d.C.) llegará a Proclo⁹², a Jámblico -quien no vacila en incluir a Parménides en su catálogo de pitagóricos⁹³- y aun, en el siglo noveno de nuestra era, a

⁸³Calímaco, fr. 442 Pfeiffer, ap. Diog. L. IX 23, en A 1, *Vors.* p. 218,17-18; cf. el comentario de Untersteiner, *Parm.*, pp. 20s.

⁸⁴V. Hershbell, *Gr. Rom. Byz. Stud.* 1972, pp. 203s. (contra Westman, *Acta Philos. Fenn.* 1955, p. 234).

⁸⁵Filodemo, *Rhet. fr. inc.* 3,7 (A 49).

⁸⁶Séneca, *Ep.* 88,44-45 (en 29 A 21).

⁸⁷Filón, *De provid.* II 39 (21 A 26).

⁸⁸Cicerón, *De nat. deor.* I 11,28 (en A 37). Los otros tres pasajes ciceronianos que aluden a Parménides son *Ac. pr.* II 42,129 (Megar. fr. 31 Giannantoni=fr. 26 A Döring), donde se enumera la *diadoché* eleática desde Jenófanes hasta los megáricos, tomada quizá del académico Clitómaco de Cartago (v. Döring, *D. Megariker*, p. 83 n. 4); *Ac.* II 23,74 (21 A 25), donde se clasifica a Parménides y Jenófanes entre los escépticos, y 37,118 (28 A 35), sobre los dos elementos fuego y tierra (de Teofrasto, cf. A 23).

⁸⁹Estrabón, I 94 (A 44a). Cf. cap. III, § 34, n. 9.

⁹⁰Diógenes L., IX 21 (A 1, *Vors.* p. 217,24-27).

⁹¹Estrabón, VI 1, p. 252 (A 12).

⁹²Proclo, *In Parm.* 619,5-10 Cousin (A 4, *Vors.* p. 219,34-220,3).

⁹³Jámblico, *Vita Pyth.* 267 (58 A DK).

Focio, patriarca de Constantinopla⁹⁴; y en el diálogo de autor desconocido *Pinax* o *El cuadro*, de época helenística tardía, aunque falsamente atribuido a Cebes de Tebas, discípulo de Filolao y Sócrates, incluso se menciona a algún “hombre discreto y de tremenda sabiduría, que en palabras y hechos imitó cierto modo de vida pitagórico y parmenídeo”⁹⁵.

Todo ello ha dado pie, como es sabido, desde los estudios de Tannery y Burnet en el siglo pasado, a vastas conjeturas acerca de una polémica filosófico-científica, prolongada a lo largo de varias generaciones, entre la escuela pitagórica ortodoxa u oficial de Crotona y sus disidentes de Elea: controversia de la que se han elaborado varias reconstrucciones sumamente ingeniosas, pero de la cual, por otra parte, nada parecen haber sabido los antiguos; lo cual, en fin de cuentas, ha contribuido decisivamente al progresivo descrédito de la hipótesis entre los estudiosos del último medio siglo. Y no es que tampoco pueda excluirse muy rigurosamente que algo pudiera haber de semejante polémica entre escuelas (aunque ya más bien, según creo, en fecha algo posterior, entre los tiempos de Zenón y los de Filolao, aproximadamente), dado que nuestra ignorancia de lo que pudo ser la concepción del mundo de los primeros pitagóricos es casi total; pero por eso mismo, tampoco cabe contar con que tal eventualidad nos brinde algún apoyo seguro para la interpretación del poema⁹⁶.

13. El primero que, al cabo de varios siglos, da muestras de una lectura atenta y aun apasionada del poema es Plutarco de Queronea, a cuyas obras debemos varias citas literales sumamente valiosas⁹⁷ -para los dos fragmentos sobre la luna, B 14 y 15, Plutarco es nuestra única fuente, y para otros tres versos (B 1,29-30 y B 8,4) la más antigua- así como, en su escrito *Contra Colotes*, una resuelta vindicación del Eleata contra los ataques del epicúreo, que incluye una exposición bastante larga de lo que era, a su juicio, el sentido de las dos partes del poema:

Pero Parménides no ha abolido el fuego ni el agua, ni el barranco ni, como dice Colotes, las ciudades de Europa y de Asia; pues por cierto que compuso también 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. Y, en efecto, acerca de la tierra decía muchas cosas, y acerca del cielo y del sol y de la luna y de los astros, y expuso en detalle la génesis de los seres humanos y, cual hombre antiguo en ciencia natural, que componía un escrito propio en lugar de destrozar uno ajeno, nada importante dejó sin decir.

Pero como aún antes que Platón y Sócrates comprendió que la naturaleza tiene algo de opinable y que, por otra parte, tiene también algo de inteligible, y que lo opinable es inseguro y errante en muchas coyunturas y mudanzas, que mengua y crece y para cada cual está de otra manera distinta, y ni siquiera para uno mismo permanece siempre igual a la sensación; mientras que lo inteligible tiene otra forma distinta, puesto que es ‘entero y sin temblor y sin nacimiento’ [B 8,4], como dice él mismo, e igual a sí mismo y permanente en el ser. Colotes, denigrando esas cosas por el lenguaje y ateniéndose al razonamiento sólo de palabra, no de hecho, afirma que Parménides simplemente lo destruye todo al establecer que es uno lo-que-es. Pero él no destruye ninguna de las dos naturalezas sino que, otorgándole a cada una lo que le conviene, en la clase de lo uno y de lo-que-es pone lo inteligible, proclamándolo ‘lo-que-es’, por eterno e indestructible, y ‘uno’ por la igualdad respecto de sí mismo y por no admitir diferencia, mientras que en la clase desordenada y arrastrada pone lo sensible. De lo cual se puede ver también el criterio: ‘De verdad fidedigna el firme corazón’ [B 1,29], que aprehende lo inteligible y lo que permanece en lo mismo del mismo modo, ‘y creencias de mortales, en las que prueba no hay verdadera’ [B 1,30], por ocuparse de cosas que admiten toda clase de mudanzas y coyunturas y disparidades. Y en verdad, ¿cómo habría de pasar por alto la sensación y la opinión, si no pasaba por alto lo sensible y lo

⁹⁴Focio, *Bibl.* c. 249, p. 439a36 (A 4, *Vors.* p. 219,3-4).

⁹⁵*Cebetis tabula*, 2 (Test. 119 Coxon).

⁹⁶Cf. n. 204.

⁹⁷Plutarco cita a Parménides en *Adv. Col.* 13, p. 1114 (B 8,4; B 1,29-30); *ib.* 15, p. 1116 (B 14); *De fac. lun.* 16,6, p. 929 (B 15) y *Amat.* 13, p. 756 (B 13).

Alejandría, tuvo que desmentir, por lo que parece, ciertos rumores que atribuían la paternidad del poema a Pitágoras⁸³.

En cuanto a los demás, ni siquiera Colotes de Lámpsaco, discípulo de Epicuro que polemizó contra Parménides en su escrito *De que según las enseñanzas de los otros filósofos es imposible vivir*, conocido sólo por el librito que a su refutación dedicó Plutarco, parece que hubiera leído realmente alguna vez la obra que con tal virulencia denostaba⁸⁴; ni menos aun cabe suponer conocimiento directo alguno del poema en los vagos recuerdos de lugares comunes de la doxografía que hallamos en los fragmentos de otro epicúreo, Filodemo de Gádara (aprox. 110-40/35 a.C.) -el Todo es uno, las sensaciones engañan⁸⁵-, en las epístolas de Séneca⁸⁶ o en el tratado *De la providencia* de Filón de Alejandría, donde se recuerda a Parménides, junto a Jenófanes y Empédocles, entre los “teólogos cautivados por la poesía” que “inventaron a dioses mentirosos”⁸⁷. Meras paráfrasis de otras paráfrasis son también las noticias que trasmite Cicerón, alguna de ellas, sin embargo, sumamente valiosa, en cuanto alude a un paso del poema relativo a la teogonía, del cual no poseemos la versión literal ni otros testimonios más fidedignos⁸⁸, como también es el caso de la noticia del estoico Posidonio de Apamea (aprox. 131-51 a.C.), que atribuye a Parménides la división de las cinco zonas climáticas del globo⁸⁹.

12. Por otra parte, debemos a aquellos siglos de la época llamada helenística también unas pocas y escuetas noticias tocantes más bien a la vida y las circunstancias del filósofo de Elea: la más antigua y de mayor interés debida a la *Sucesión de los filósofos* del peripatético Soción de Alejandría (escrita durante la primera mitad del siglo II a.C.) y conservada por Diógenes Laercio, que nos informa de los tratos amistosos que mantuvo de joven con un pitagórico, por lo demás desconocido, de nombre Aminias, quien lo encaminó “a la vida contemplativa”, y tras cuya muerte Parménides, hijo “de familia ilustre y acaudalada”, hizo erigir un templo sepulcral en su honor⁹⁰.

No sabemos si acaso algo más que el lejano recuerdo de aquella amistad juvenil del maestro de Elea pudo haber influido en aquella otra noticia, que aparece por primera vez, cerca de un siglo y medio después de Soción, en los *Geographiká* de Estrabón (aprox. 58 a.C.-25 d.C.), según la cual Parménides mismo y Zenón habrían pertenecido a la cofradía pitagórica⁹¹, como luego lo irá repitiendo cierta tradición tardía -desconocida por Platón, Aristóteles y, al parecer, Aristoxeno, el más antiguo historiador del pitagorismo-, que a través del neopitagórico Nicómaco de Gerasa (del siglo II d.C.) llegará a Proclo⁹², a Jámblico -quien no vacila en incluir a Parménides en su catálogo de pitagóricos⁹³- y aun, en el siglo noveno de nuestra era, a

⁸³Calímaco, fr. 442 Pfeiffer, ap. Diog. L. IX 23, en A 1, *Vors.* p. 218,17-18; cf. el comentario de Untersteiner, *Parm.*, pp. 20s.

⁸⁴V. Hershbell, *Gr. Rom. Byz. Stud.* 1972, pp. 203s. (contra Westman, *Acta Philos. Fenn.* 1955, p. 234).

⁸⁵Filodemo, *Rhet. fr. inc.* 3,7 (A 49).

⁸⁶Séneca, *Ep.* 88,44-45 (en 29 A 21).

⁸⁷Filón, *De provid.* II 39 (21 A 26).

⁸⁸Cicerón, *De nat. deor.* I 11,28 (en A 37). Los otros tres pasajes ciceronianos que aluden a Parménides son *Ac. pr.* II 42,129 (Megar. fr. 31 Giannantoni=fr. 26 A Döring), donde se enumera la *diadoché* eleática desde Jenófanes hasta los megáricos, tomada quizá del académico Clitómaco de Cartago (v. Döring, *D. Megariker*, p. 83 n. 4); *Ac.* II 23,74 (21 A 25), donde se clasifica a Parménides y Jenófanes entre los escépticos, y 37,118 (28 A 35), sobre los dos elementos fuego y tierra (de Teofrasto, cf. A 23).

⁸⁹Estrabón, I 94 (A 44a). Cf. cap. III, § 34, n. 9.

⁹⁰Diógenes L., IX 21 (A 1, *Vors.* p. 217,24-27).

⁹¹Estrabón, VI 1, p. 252 (A 12).

⁹²Proclo, *In Parm.* 619,5-10 Cousin (A 4, *Vors.* p. 219,34-220,3).

⁹³Jámblico, *Vita Pyth.* 267 (58 A DK).

Focio, patriarca de Constantinopla⁹⁴; y en el diálogo de autor desconocido *Pínax* o *El cuadro*, de época helenística tardía, aunque falsamente atribuido a Cebes de Tebas, discípulo de Filolao y Sócrates, incluso se menciona a algún “hombre discreto y de tremenda sabiduría, que en palabras y hechos imitó cierto modo de vida pitagórico y parmenídeo”⁹⁵.

Todo ello ha dado pie, como es sabido, desde los estudios de Tannery y Burnet en el siglo pasado, a vastas conjeturas acerca de una polémica filosófico-científica, prolongada a lo largo de varias generaciones, entre la escuela pitagórica ortodoxa u oficial de Crotona y sus disidentes de Elea: controversia de la que se han elaborado varias reconstrucciones sumamente ingeniosas, pero de la cual, por otra parte, nada parecen haber sabido los antiguos; lo cual, en fin de cuentas, ha contribuido decisivamente al progresivo descrédito de la hipótesis entre los estudiosos del último medio siglo. Y no es que tampoco pueda excluirse muy rigurosamente que algo pudiera haber de semejante polémica entre escuelas (aunque ya más bien, según creo, en fecha algo posterior, entre los tiempos de Zenón y los de Filolao, aproximadamente), dado que nuestra ignorancia de lo que pudo ser la concepción del mundo de los primeros pitagóricos es casi total; pero por eso mismo, tampoco cabe contar con que tal eventualidad nos brinde algún apoyo seguro para la interpretación del poema⁹⁶.

13. El primero que, al cabo de varios siglos, da muestras de una lectura atenta y aun apasionada del poema es Plutarco de Queronea, a cuyas obras debemos varias citas literales sumamente valiosas⁹⁷ -para los dos fragmentos sobre la luna, B 14 y 15, Plutarco es nuestra única fuente, y para otros tres versos (B 1,29-30 y B 8,4) la más antigua- así como, en su escrito *Contra Colotes*, una resuelta vindicación del Eleata contra los ataques del epicúreo, que incluye una exposición bastante larga de lo que era, a su juicio, el sentido de las dos partes del poema:

Pero Parménides no ha abolido el fuego ni el agua, ni el barranco ni, como dice Colotes, las ciudades de Europa y de Asia; pues por cierto que compuso también 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. Y, en efecto, acerca de la tierra decía muchas cosas, y acerca del cielo y del sol y de la luna y de los astros, y expuso en detalle la génesis de los seres humanos y, cual hombre antiguo en ciencia natural, que componía un escrito propio en lugar de destrozar uno ajeno, nada importante dejó sin decir.

Pero como aún antes que Platón y Sócrates comprendió que la naturaleza tiene algo de opinable y que, por otra parte, tiene también algo de inteligible, y que lo opinable es inseguro y errante en muchas coyunturas y mudanzas, que mengua y crece y para cada cual está de otra manera distinta, y ni siquiera para uno mismo permanece siempre igual a la sensación; mientras que lo inteligible tiene otra forma distinta, puesto que es ‘entero y sin temblor y sin nacimiento’ [B 8,4], como dice él mismo, e igual a sí mismo y permanente en el ser. Colotes, denigrando esas cosas por el lenguaje y ateniéndose al razonamiento sólo de palabra, no de hecho, afirma que Parménides simplemente lo destruye todo al establecer que es uno lo-que-es. Pero él no destruye ninguna de las dos naturalezas sino que, otorgándole a cada una lo que le conviene, en la clase de lo uno y de lo-que-es pone lo inteligible, proclamándolo ‘lo-que-es’, por eterno e indestructible, y ‘uno’ por la igualdad respecto de sí mismo y por no admitir diferencia, mientras que en la clase desordenada y arrastrada pone lo sensible. De lo cual se puede ver también el criterio: ‘De verdad fidedigna el firme corazón’ [B 1,29], que aprehende lo inteligible y lo que permanece en lo mismo del mismo modo, ‘y creencias de mortales, en las que prueba no hay verdadera’ [B 1,30], por ocuparse de cosas que admiten toda clase de mudanzas y coyunturas y disparidades. Y en verdad, ¿cómo habría de pasar por alto la sensación y la opinión, si no pasaba por alto lo sensible y lo

⁹⁴Focio, *Bibl. c.* 249, p. 439a36 (A 4, *Vors.* p. 219,3-4).

⁹⁵*Cebetis tabula*, 2 (Test. 119 Coxon).

⁹⁶Cf. n. 204.

⁹⁷Plutarco cita a Parménides en *Adv. Col.* 13, p. 1114 (B 8,4; B 1,29-30); *ib.* 15, p. 1116 (B 14); *De fac. lun.* 16,6, p. 929 (B 15) y *Amat.* 13, p. 756 (B 13).

opinable? No hay nada que decir. Pero como que a lo que es de veras le conviene perseverar en el ser, mientras que estas últimas cosas ora son, ora dejan de ser, y siempre están mudándose y cambiando de naturaleza, pensó que éstas requerían otras denominaciones más aptas que la de 'aquello-que-es'. No era, pues, destrucción de las muchas cosas sensibles el razonamiento de que lo-que-es es uno, sino declaración de su diferencia respecto de lo inteligible; la que más aún sacó a luz Platón tratando de las ideas, dando pie así también él a los ataques de Colotes [de los cuales Plutarco pasa a ocuparse a continuación]⁹⁸.

El pasaje merecía esta larga cita ante todo porque pone de manifiesto con suma claridad la articulación del poema en dos partes que no son sino dos aspectos, complementarios e inseparables, de una misma teoría de la naturaleza; y en eso me parece que se muestra la exégesis de Plutarco bastante atinada y fiel al sentido del poema, por mucho que luego, por otro lado, trate de reconocer en tal duplicidad la división platónica entre lo 'sensible' y lo 'inteligible', del todo ajena todavía a Parménides y los demás presocráticos, como muy bien sabía Aristóteles⁹⁹. Aquí es donde se origina, pues, la interpretación, por así decir, platónica de Parménides (desconocida, sin embargo, a Platón mismo), comúnmente aceptada unos siglos después por los lectores neoplatónicos del poema: interpretación anacrónica y errada, desde luego, aunque no lo fue menos, en este punto, la de Simplicio, el más acreditado conocedor del texto entre los antiguos; de modo que no cabe ver en ello ningún motivo serio para dudar del conocimiento directo del poema por Plutarco¹⁰⁰, ni tampoco lo son las ocasionales inexactitudes de sus citas, debidas probablemente a una confianza excesiva en la propia memoria¹⁰¹.

14. En cambio, las citas que encontramos en otros escritos de los dos primeros siglos de la era cristiana dan la impresión de provenir casi todas de los manuales doxográficos o de otras fuentes intermedias, más que de una lectura directa del poema: tal parece ser el caso de los dos escritores médicos a los que debemos los fragmentos embriológicos B 17 y 18, Sorano de Éfeso y Galeno (el del primero, sólo conservado en la versión latina de Celio Aureliano), así como seguramente de Sexto Empírico, quien, en su escrito *Contra los profesores*, nos ha transmitido íntegra la mayor parte del proemio (B 1), acompañada de una interpretación alegórica de tintes estoicos, y ensartando esos versos, sin solución de continuidad, con los vv. 2-7 del fr. B 7 y los dos hemistiquios iniciales de B 8¹⁰²; lo cual sugiere que los estaba copiando no del poema mismo sino más bien de algún tratado de la época helenística, verosíblemente el mismo escrito estoico del que tomó la exégesis alegórica del proemio¹⁰³.

Asimismo, las dos breves citas que ofrece Diógenes Laercio, en su capítulo sobre Parménides¹⁰⁴, parecen derivadas casi seguramente de alguna obra biográfica o doxográfica, tal vez la misma que utilizaba Sexto¹⁰⁵, mientras que Alejandro de Afrodisias, en el solo pasaje

⁹⁸Plutarco, *Adv. Col.* 13, p. 1114b-f.

⁹⁹*De caelo* III 1, 298b21-22 (A 25, *Vors.* p. 222,10); cf. *Met.* IV 5, 1010a2.

¹⁰⁰V. Hershbell, *Gr. Rom. Byz. Stud.* 1972, pp. 202s.

¹⁰¹Hershbell, *ib.*, pp. 199-201 y 207 (donde refuta, con razones bastante convincentes, la opinión de Tarán, p. 88, de que "Plutarch's knowledge of Parmenides' text does not seem to have been extensive"), y Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 2s. y 4. Sobre la interpretación plutarquiiana de Parménides, cf. también M. Isnardi Parente, *Par. Pass.* 1988, pp. 225-236.

¹⁰²Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 111-114.

¹⁰³Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 5.

¹⁰⁴Diógenes Laercio IX 22 (A 1), donde cita B 1,28-30 y B 7,3-5.

¹⁰⁵Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 2, y G. Rocca-Serra, "Parménide chez Diogène Laërce", p. 263s.

de su comentario a la *Metafísica* aristotélica en el que cita unos pocos versos del poema¹⁰⁶, muy probablemente debió de tomarlos de Aristóteles o de Teofrasto¹⁰⁷.

Más dudoso es el caso del apologeta cristiano Clemente de Alejandría (muerto antes del año 215), el primero en vindicar las sabidurías helénicas como propedéutica de la fe de Cristo. Aunque gusta de prodigar las citas de filósofos antiguos (hábito al que debemos, entre otras cosas, la única versión conservada del fr. B 10 de Parménides y la única cita íntegra de B 4), Clemente se muestra en general más empeñado en aprovecharlas para sus fines apologéticos que en entender su sentido. Así, al presentar los atributos o *sémata* de lo-que-es (B 8,3-4), declara sin más que Parménides “escribe eso acerca de Dios”¹⁰⁸, y la cita de B 10 se introduce con las palabras: “Habiendo llegado, pues, a la doctrina verdadera [la de Cristo], el que quiera escuche a Parménides el Eleata cuando promete: ‘Sabrás la etérea natura...’ ”¹⁰⁹. A pesar de algún error palpable (*ἀγένητον* en B 8,4, variante que se encuentra, sin embargo, también en Plutarco, Proclo y otros, e incluso alguna vez en el mismo Simplicio), no se puede excluir del todo que tuviera acceso al texto íntegro del poema¹¹⁰; lo que no debió de ser el caso seguramente de los otros teólogos cristianos que lo citan, Eusebio, a principios del siglo cuarto, y Teodoreto, en el siglo quinto¹¹¹.

15. La mayor cantidad de fragmentos del poema debemos, sin embargo, al renovado interés que por él mostraron, desde el siglo III de nuestra era, pero sobre todo durante los siglos V y VI, las diversas escuelas de filósofos neoplatónicos, cada vez más decididos a reconocer en Parménides a un remoto precursor de sus propias doctrinas.

Plotino inaugura la vindicación del Eleata para el platonismo renovado, aunque escatima, como suele, las citas textuales. En el primer tratado de la *Enéada* quinta, donde procura rastrear en los filósofos antiguos los antecedentes de su propia teoría de las tres naturalezas o hipóstasis (búsqueda en la cual las violencias interpretativas se exageran a medida que los autores anexionados se alejan de la tradición platónica), y tras haber sumariamente interpretado, a la luz de su propia filosofía, algunos pasajes platónicos, escribe:

Así pues Platón sabe que la Inteligencia procede del Bien, y de la Inteligencia el Alma; y no son esos razonamientos nuevos ni de ahora, sino que se dijeron hace tiempo, aunque no explícitamente, y los razonamientos de ahora vienen a ser intérpretes de aquéllos, siendo confirmada la antigüedad de esas opiniones por los testigos que son los escritos de Platón mismo.

Y por cierto que aún antes también Parménides se adhirió a esa opinión, en cuanto reducía a lo mismo lo-que-es y la Inteligencia, y no puso lo-que-es en las cosas sensibles: ‘Pues lo mismo es pensar y ser’ [B 3: Plotino, por tanto, equipara el Ser o ‘lo-que-es’ de Parménides a la segunda hipóstasis, el Ser o Inteligencia, de su propio sistema]; y diciendo eso lo proclama también inmóvil [B 8,26], si bien atribuyéndole el pensar, eliminando de ello todo movimiento corpóreo, para que permanezca en el mismo estado [cf. B 8,29], y comparándolo a ‘masa de esfera’ [B 8,43], puesto que todas las cosas las tiene incluidas y que el pensar no lo tiene fuera sino dentro de sí [cf. B 8,34-36].

Pero al llamarlo ‘Uno’ en sus escritos¹¹², daba pie a que ese Uno resultara ser muchos¹¹³. El Parménides de Platón, en cambio, hablando con más exactitud, distingue entre el Uno primero o propio, el Uno

¹⁰⁶Alejandro, *In Met.* pp. 306s. Hayduck (B 16).

¹⁰⁷Cordero, “L’ histoire...”, p. 5.

¹⁰⁸Clemente, *Strom.* V 112 (B 8, *Vors.* p. 234,5).

¹⁰⁹Ib., V 138 (B 10, *Vors.* p. 241,4-6).

¹¹⁰Coxon, op. cit., p. 5. Sobre la variante de B 1,29-30 citada por Clemente (*Strom.* V 59), no recogida en la edición de Diels-Kranz, véase Viola, *Bull. Philos. Médiév.* 1984, pp. 90-92; sobre el método exegético de Clemente, del mismo Viola, “Aux origines de la gnoséologie”, en Aubenque (ed.), *Études...*, vol. II, pp. 68-101.

¹¹¹V. Coxon, ib., pp. 110, 114 y 122s.

¹¹²Cf. Platón, *Parm.* 128b.

segundo, del que dice que es muchos, y el tercero, uno y muchos. Y así también él está de acuerdo con las tres naturalezas¹¹⁴.

Plotino reconoce, pues, en Parménides una prefiguración de su propio sistema filosófico al menos en cuanto se había percatado de que es lo mismo la Inteligencia y el Ser o 'lo-que-es', las dos determinaciones de la segunda hipóstasis o naturaleza plotiniana; aunque luego no supo distinguir debidamente entre ésta y la primera, el Uno primordial e inefable, cuando a lo-que-es lo llamaba Uno "en sus escritos": afirmación extraída sin duda del *Parménides* platónico, y que permite dudar seriamente de que Plotino hubiera leído de verdad alguna vez el poema entero¹¹⁵, si bien las diversas referencias indirectas demuestran ciertamente que conocía bastante más que las pocas palabras que cita textualmente¹¹⁶. En cuanto a su interpretación, que prolonga la platonización de Parménides iniciada por Plutarco, creo que no hace falta insistir en que nada aporta a la recta comprensión del poema, aunque conviene tenerla en cuenta debido a la vasta influencia que ejercería a lo largo de los siguientes siglos.

16. Muy pocas novedades añaden a ello las generaciones inmediatamente posteriores a Plotino. De lo que Porfirio pudo decir acerca del Eleata en su *Philosophos historia* o Historia de la filosofía en cuatro libros, de la cual sólo quedan fragmentos¹¹⁷, sabemos únicamente que a él se debe la noticia de que Empédocles fue, además de discípulo, también amante de Parménides¹¹⁸; en la versión árabe de al-Mubashshir Ibn Fâtik, del siglo XI, se convierte en su hijo, tal vez por error de traducción¹¹⁹. Con todo, Simplicio da a entender que Porfirio conocía al menos parcialmente el texto del poema, cuando escribe: "Y también Porfirio, en parte, creo, según las palabras de Parménides, en parte según las de Aristóteles y las que diría alguien que quisiera exponer de modo convincente la opinión de Parménides, escribe lo siguiente: (...) "¹²⁰; pero la larga cita que sigue no delata la menor familiaridad con el escrito¹²¹. En otro

¹¹³Supongo que Plotino se refiere aquí a la crítica platónica de Parménides en el *Sofista*, 244c-245b (cf. *Parm.* 137c). En términos plotinianos, el error de Parménides sería haber confundido la segunda hipóstasis (Ser=Inteligencia) con la primera ('Uno').

¹¹⁴Plotino, *Enn.* V 1,8.

¹¹⁵Cómo cree, por ejemplo, Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 2: "Plotinus... though he cites only isolated passages, shows a familiarity with Parmenides' views which suggests he had access to a complete text". La afirmación de que Parménides "en sus escritos" llamaba Uno a lo-que-es (a todas luces extraída del *Parménides* platónico, citado a renglón seguido) me parece indicar más bien lo contrario. Con más cautela concluye Cilento, *Gior. Crit. Filos. It.* 1964, pp. 196s., que Plotino, "per quanto la sua conoscenza sia indiretta e risalga a citazioni platoniche, aristoteliche o dossografiche in genere, non si può tuttavia pensare che egli, pur limitando, come usa, la citazione dei testi a quel minimo necessario che gli occorre, non debba aver avuto, attraverso quella folla di commentatori che si leggevano nella Sinusia, una conoscenza di quei brani medesimi nel loro contesto".

¹¹⁶Plotino cita B 3 por segunda vez en *Enn.* V 9,5, así como también, aunque no literalmente, en I 4,10; III 8,8, y VI 7,41; junto a las de algunas palabras sueltas de los vv. 5 y 25 de B 8 en *Enn.* VI 4,4, son las únicas citas del poema que se encuentran en su obra.

¹¹⁷Véase la reciente edición de los frs. por A.R. Sodano, *Porfirio. Storia della filosofia (Frammenti)*, Rusconi, Milán, 1997.

¹¹⁸Porfirio, fr. 8 Sodano (=Suda, s.v. *Εμπεδοκλῆς*, p. 258,7-9 II Adler). Sobre este fr., véase Kohlschitter, *Hermathena* 1991, pp. 43-53; artículo cuyo mérito reside, más que en las magras conclusiones que cabía extraer de dicha noticia porfiriana, en la luz que arroja sobre las interpretaciones de Empédocles por parte de Porfirio y el neoplatonismo musulmán del siglo XII (Abd al-Karim Sharastani, de cuyo *Kitab al-Milal wan Nihal* o tratado de las religiones y las sectas la autora ofrece valiosos extractos).

¹¹⁹Porfirio, fr. 30 Sodano (Abu-l-Wafa' al-Mubashshir Ibn Fâtik, ed. Rosenthal, p. 30); cf. Sodano, *Porfirio*, op. cit., pp. 142 y 150 n. 63.

¹²⁰Simplicio, *In Phys.* 116,6-8.

¹²¹Como han observado Reinhardt, pp. 105s., y Albertelli, p. 105 n. 3.

pasaje, asimismo citado por Simplicio¹²², Porfirio atribuye a Parménides el argumento zenoniano de la dicotomía (erróneamente, como observaba ya Simplicio¹²³); y en su escrito *Sobre la gruta de las ninfas*, lo cita invocando expresamente el testimonio del neopitagórico Numenio de Apamea (“Esas dos puertas dice [Numenio] que las menciona también Parménides en su *Física*”)¹²⁴, lo cual indica que, por lo menos en el momento de componer este tratado, no debió de haber leído el poema.

Jámblico, además de admitir a Parménides en su lista de pitagóricos¹²⁵, citaba en su comentario, hoy perdido, al *Parménides* platónico algunas palabras sueltas del poema¹²⁶. Merece ser recordado, además, aquel pasaje de su *Vida de Pitágoras* en el cual afirma que “quienes hacen memoria de los estudiosos de la naturaleza (*περὶ τῶν φυσικῶν*), resulta que mencionan primero a Empédocles y a Parménides el Eleata”¹²⁷, como testimonio fidedigno de la fama de científico de que éste gozaba todavía entre los siglos tercero y cuarto de la era cristiana, los mismos en que el gramático Censorino, en su tratado *Sobre el día de nacimiento*, examinaba la teoría de la herencia de Parménides¹²⁸ y el obispo Eusebio de Cesarea anotaba en sus *Chroniká*, para el año 1561 de Abraham (el 456 antes de Cristo): “Eran conocidos Empédocles y Parménides, filósofos de la naturaleza (*φυσικοὶ φιλόσοφοι*)”¹²⁹.

17. Mayor riqueza de citas parmenídeas que ninguno de los autores anteriores nos suministra Proclo en su prolijo comentario al *Parménides* platónico, sobre todo, y algunas también en la *Teología platónica* y el comentario al *Timeo*. Su familiaridad con el texto del poema no admite dudas, a pesar de diversas inexactitudes y discrepancias respecto a la versión de Simplicio, sean debidas a que el maestro y el discípulo acaso utilizaran copias distintas¹³⁰ o a que aquél sencillamente citaba de memoria, mezclando inadvertidamente los recuerdos de su propia lectura con los de citas halladas en los libros de otros¹³¹.

Además, Proclo se esfuerza por distinguir concienzudamente entre el Parménides del poema (*ὁ ἐν τοῖς ἔπεσιν*) y el personaje del diálogo platónico, cotejando una y otra vez los versos de aquél con los parlamentos de éste. El intento de ponerlos de acuerdo lo obliga a no pocas torceduras exegéticas, algunas de una admirable ingeniosidad que le permite conciliar con suma elegancia los anacronismos más extremados con la más escrupulosa fidelidad a la letra de los textos¹³².

Con insólito rigor encara Proclo, ante todo, la evidencia de que en el poema no se habla en modo alguno de lo ‘Uno’ (como en el diálogo platónico se afirmaba) sino de ‘lo-que-es’. Así, tras citar los versos B 8,29-32, constata: “Pero como evidencian esas mismas palabras, filosofa esas cosas acerca de lo-que-es y no acerca de lo Uno: las que, en efecto, también afirmará de

¹²²Simplicio, ib. 139,24.

¹²³Ib., 140,21.

¹²⁴Porfirio, *De antro nymph.* 21.

¹²⁵Jámblico, *Vita Pyth.* 267 (58 A DK).

¹²⁶Jámblico, *In Parm.* fr. 6 Dillon, pasaje conservado por Damascio, *In Parm.* II 146,3 Ruelle, con la cita (incompleta) del segundo hemistiquio de B 8,24; de la misma obra de Jámblico posiblemente provengan también las otras dos citas de Parménides que se encuentran en Damascio (Coxon, op. cit., p. 2).

¹²⁷Jámblico, *Vita Pyth.* 166 (28 A 4 DK).

¹²⁸Véase 28 A 51, 53, 54.

¹²⁹28 A 11.

¹³⁰Como suponen Diels, *Lehrg.*, p. 26, y Cordero, “L’ histoire du texte...”, p. 5.

¹³¹Así Coxon, op. cit., pp. 5s.

¹³²El estudio más pormenorizado de la interpretación de Parménides por parte de Proclo se encuentra en el ensayo de C. Guérard, “Parménide d’ Élée chez les Néoplatoniciens”, en Aubenque (ed.), *Études...*, vol. II, pp. 294-313 (que, a pesar del título, se ocupa casi exclusivamente de Plotino y, sobre todo, de Proclo); algunas indicaciones útiles ofrecen también Westerink, “Proclus et les présocratiques”, pp. 111s., y Coxon, op. cit., pp. 35s.

ello la segunda hipótesis, enlazando tras lo Uno a lo-que-es”¹³³. Se concluye, por tanto, que en el poema Parménides está “filosofando acerca de lo-uno-que-es (περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος)”¹³⁴, del que trata asimismo la segunda hipótesis del diálogo platónico¹³⁵, mientras que “acerca del Uno mismo [e.e. del Uno trascendente e inefable que los neoplatónicos identificaban con la primera hipótesis del diálogo] no parece que diga algo Parménides”, hecho que, como anota Proclo, había llamado ya la atención a algunos comentaristas anteriores del diálogo¹³⁶.

Se impone, por consiguiente, la distinción entre el “Uno parmenídeo” (τὸ Παρμενίδειον ἓν) -el de la segunda hipótesis y también del poema- y el Uno verdadero (ἀληθῶς ἓν)¹³⁷, del que sólo cabe hablar por medio de negaciones: por lo cual el Parménides platónico, en la primera hipótesis del diálogo, “empieza por las negaciones de lo Uno y no por las afirmaciones, mientras que él mismo todo lo afirma acerca de ello y nada niega en el poema: pues dice que es entero y sin temblor [B 8,4], que es necesario que sea e inconcebible que no sea, y que yerra quien diga que no es. Y en efecto, la vía que dice que ello es, es la de persuasión según él [B 2,3-4], y la que dice que no es ‘y que es necesario que no sea, ésa te señalo que es camino nada de fiar’ [B 2,5-6]; y, en suma, se alarga mucho sobre ello, escribiendo que es decible y que es concebible”¹³⁸, a diferencia del Uno verdadero e inefable de la primera hipótesis.

Esa componenda entre el Parménides del poema y su homónimo platónico tropieza, sin embargo, con la notoria dificultad de que el Parménides del diálogo propone comenzar por su propia hipótesis acerca de lo Uno mismo¹³⁹, la cual, por ende, debería ser la primera y no la segunda¹⁴⁰. Proclo rechaza la hipótesis de que Platón acaso estuviera corrigiendo -es decir, platonizando- a Parménides, prestándole su propio descubrimiento (según la interpretación neoplatónica) de que lo Uno verdadero está más allá de lo-que-es y de toda esencia¹⁴¹, para decantarse por la explicación más ingeniosa que defendía su maestro Siriano: Parménides empieza efectivamente por su propia hipótesis, la de lo-uno-que-es (“Si es uno” o “si lo uno es”¹⁴²), para ascender de ahí dialécticamente al Uno verdadero e incondicionado que se sustrae al Ser y a toda predicación afirmativa¹⁴³.

Otra dificultad no menor consiste en que del Uno-que-es se afirma, en la segunda hipótesis del diálogo, que es inmóvil y que a la vez se mueve¹⁴⁴, propiedad ésta que parece a todas luces irreconciliable con cuanto se dice en el poema: Proclo, sin embargo, alega que, dado que a lo-que-es se le atribuye inteligencia (νόησις), según corrobora citando B 3, B 8,35-36 y B 4,1, debe haber en él necesariamente también un movimiento por lo menos noético o intelectual¹⁴⁵.

La exégesis de Proclo, en resumidas cuentas, prolonga y exagera la vindicación neoplatónica de Parménides, inaugurada por Plotino al identificar el Ser o lo-que-es del poema con la segunda hipótesis de su propio sistema, concebida a su vez a modo de equivalente de lo inteligible platónico (τὸ νοητόν) que creía ya reconocer Plutarco en la primera parte del poema. El obstáculo más insoslayable que se opone a tal identificación reside evidentemente

¹³³Proclo, *In Parm.* 1134,26-31; cf. ib. 1177,1-10.

¹³⁴Ib. 1152,21.

¹³⁵Ib.; cf. Platón, *Parm.* 142d1, 143a4, etc.

¹³⁶Ib. 1033,12-13.

¹³⁷Ib. 1079,16-17.

¹³⁸Ib. 1077,21-1078,7.

¹³⁹Platón, *Parm.* 137b.

¹⁴⁰Proclo, ib. 1032,26-29; cf. 1077,19-24.

¹⁴¹Ib. 1032,32-1033,10.

¹⁴²εἰ ἓν ἐστίν, *Parm.* 137c; Proclo lee εἰ ἓν ἔστιν (*In Parm.* 1033,23 y 1034,25).

¹⁴³Proclo, ib. 1033,20-1034,37.

¹⁴⁴Platón, *Parm.* 145e-146a.

¹⁴⁵Proclo, ib. 1152,18-1153,9.

en la multiplicidad del mundo inteligible, incompatible, al parecer, con la tesis de que lo-que-es es Uno que Platón mismo había atribuido al maestro de Elea, dejando así claramente sentado lo que era, a su entender, la divergencia fundamental entre la filosofía de éste y la suya propia. Plotino, por consiguiente, no podía menos de ver en tal discrepancia un evidente error de Parménides que luego Platón, “hablando con más exactitud”, habría corregido en su diálogo¹⁴⁶, mientras que Siriano, escolarca de la Academia y maestro de Proclo, admitía, más conciliador pero en análogo sentido, “que son verdaderos ambos discursos [el de Parménides y el de Platón], aunque más acertado el de Platón”, quien atinó a ver por vez primera “que también lo inteligible no es menos multitud que uno”¹⁴⁷. Proclo, por el contrario, lleva la platonización de Parménides al extremo de atribuirle consecuentemente la creencia en una pluralidad de entes inteligibles:

Parménides, al proclamar Uno a lo-que-es, admite también la pluralidad de éstas [e.e. de las cosas-que-son], y no sólo de las sensibles -pues éstas las relega a las cosas según opinión, designando así a las sensibles, como hizo otro pitagórico, Timeo¹⁴⁸- sino también de las inteligibles: pues ahí está el divino número de todas las cosas unidas unas con otras¹⁴⁹,

y aun se apresura a documentar tal opinión con varias citas textuales (entre ellas, la muy preciosa del fr. B 5, la única que poseemos):

Pues Parménides contemplaba a Lo-que-es mismo, como decíamos antes, lo trascendente a todas las cosas y la más elevada de las cosas-que-son, en la cual también primeramente se revelaba lo-que-es, y no porque desconociera la pluralidad de los inteligibles: pues él mismo es quien dice que ‘lo-que-es a lo-que-es sigue junto’ [B 8,25], y otra vez: ‘Igual es para mí por dónde empezar, pues aquí llegaré de vuelta de nuevo’ [B 5], y en otro paso ‘desde el centro igual’ [B 8,44]. Por todos esos pasos demuestra que también supone que hay muchos inteligibles, y un orden en éstos de primeros, intermedios y últimos, y la unidad inefable de los mismos, no ciertamente como quien desconociera la pluralidad de las cosas-que-son, sino como quien ve que toda esa pluralidad procede de lo Uno-que-es: pues ahí estaba la fuente de lo-que-es y el hogar y lo que es ocultamente, de donde vienen las cosas-que-son y de lo cual reciben la unidad.

Y en efecto, así justamente como el divinísimo Platón mismo conoce los muchos vivientes inteligibles pero supone que la unidad de todos ellos y su intangible envoltura está en lo Viviente mismo¹⁵⁰, y que éste es monádico y unigénito, y ni por ser unigénito éste se destruye la pluralidad de los vivientes inteligibles ni, al revés, porque haya pluralidad deja de subsistir lo anterior a la pluralidad: así exactamente también Parménides sabe que de lo Uno-que-es procede la pluralidad inteligible, y que antes que las muchas cosas-que-son está Lo-que-es uno y fundante, por el cual la pluralidad de los inteligibles posee la unidad. Bien lejos está, por tanto, de abolir toda pluralidad por la tesis de que es uno lo-que-es, él que en aquellas sus mismas palabras supone a las claras que son muchas las cosas-que-son; pero dándoles también a los muchos el Ser, de la manera que sea, a partir de lo Uno-que-es, con razón se conforma con esa causa y así llama Uno a lo-que-es¹⁵¹.

18. Unas pocas citas del poema nos da también Damascio, el último escolarca de la Academia de Atenas hasta la supresión de la misma por el emperador Justiniano en 529, en su

¹⁴⁶Plotino, *Enn.* V 1,8 (ver § 15, texto correspondiente a la n. 114). Sospecho que a este conocido pasaje plotiniano se remontaba también la opinión de quienes sostenían que Platón en su diálogo estaba enderezando, corrigiendo o enmendando (*διορθούμενος*) al Parménides del poema: lo que no excluye, desde luego, que la misma línea de interpretación haya sido desarrollada luego por otros (Westerink, op. cit., p. 111, piensa en Porfirio).

¹⁴⁷Siriano, *In Met.* p. 171 Kroll.

¹⁴⁸Cf. Platón, *Tim.* 28a.

¹⁴⁹Proclo, *In Parm.* 723,15-22.

¹⁵⁰Cf. Platón, *Tim.* 31a.

¹⁵¹Proclo, *ib.* 708,7-709,6.

comentario al *Parménides* platónico, ninguna de ellas novedosa¹⁵²; y muy poco es asimismo lo que encontramos en los filósofos de la otra escuela neoplatónica que por aquellos mismos años floreció en Alejandría, en el escolarca Amonio hijo de Hermias y sus discípulos Asclepio, Olimpodoro y Juan Filópono, quienes se limitan a citar un solo verso (B 8,5) en una variante apócrifa que con razón ha sido rechazada por la mayoría de los estudiosos modernos¹⁵³.

Tanto más ha de sernos motivo de maravilla y gratitud duraderas el que sea justamente al último de los citadores antiguos de Parménides a quien debemos la mayor abundancia de fragmentos literales del poema, hasta el punto de que sin sus cuidadosas transcripciones casi la mitad de los versos que hoy conocemos se habría perdido irremediamente. Y es que Simplicio, tras haber estudiado y enseñado largos años en las escuelas de Alejandría y Atenas, y habiendo luego acompañado, tras el cierre de la Academia, a Damascio y sus cofrades al exilio en Persia (hasta que el emperador, en un tratado de paz con el rey Cosroes, accedió a concederles, si bien no la libertad de docencia, sí la de religión, eximiéndolos de la conversión obligada al cristianismo), tras su regreso, en 533 o poco después, dedicó los sin duda dilatados ratos de ocio que le deparaba la suspensión forzosa de sus actividades docentes a redactar unos extensísimos comentarios al *De caelo* y a los *Physiká* de Aristóteles¹⁵⁴, verdadero tesoro de citas presocráticas; y en particular, según declaraba, viéndose “forzado a extenderse sobre esas cosas debido al gran desconocimiento actual de los escritos antiguos”¹⁵⁵, y aun a riesgo de parecer pesado a sus lectores, se lanza a citar por extenso largos trozos del poema, “para dar fe de lo que digo y por lo raro que es el libro de Parménides”¹⁵⁶. Para ello es de suponer que utilizaba un manuscrito conservado en Atenas o en Siria¹⁵⁷, que probablemente en algún momento de los dos siglos anteriores había pasado ya del rollo de papiro a la forma de códice, como sugiere el hecho de que Simplicio cita largos pasajes copiando visiblemente de un texto escrito y no sólo breves retazos confiados a la memoria como solían hacer sus predecesores¹⁵⁸.

A su manera, también Simplicio ve en Parménides a un platónico *ante litteram*, aunque la escrupulosidad filológica, fruto sin duda del aprendizaje alejandrino, lo salva mayormente de las violencias interpretativas más extremadas en las que gustaba de incurrir Proclo¹⁵⁹. Muy

¹⁵²Damascio, *In Parm.* I 67 (B 4,2), I 131 (B 8,25) y II 146 (B 8,24).

¹⁵³Véase cap. II, § 18, n. 42. Sobre Juan Filópono y su intento de criticar a Parménides y a Aristóteles desde sus propias convicciones cristianas, véase Ducci, *Rass. Sc. Filos.* 1964, pp. 253-300; no se aporta prueba alguna para la afirmación de que Filópono, como filósofo alejandrino, “con grande probabilità ha potuto accedere all’ intero poema” (p. 265). Del parecer contrario se muestra también Coxon, op. cit., p. 2.

¹⁵⁴Sobre la vida y los escritos de Simplicio, véase I. Hadot, “La vie et l’ oeuvre de Simplicius”, en Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre...*, pp. 3-39, que aporta novedades considerables -debidas sobre todo a un examen más detenido de las fuentes árabes- respecto a los estudios más antiguos, como el artículo de Praechter, “Simplicius (10)”, en Pauly-Wissowa, *RE* 3A,1 (1927), cols. 204s.

¹⁵⁵Simplicio, *In Phys.* 39,22-23.

¹⁵⁶Ib. 144,27-28 (introduciendo la cita íntegra de B 8).

¹⁵⁷Diels, *Lehrg.*, p. 26, suponía que Simplicio utilizaba un manuscrito perteneciente a la biblioteca de la Academia de Atenas, dando por sentado que fue ahí donde se afincó el comentarista tras el regreso de Persia; los estudios más recientes, sin embargo, sugieren que Simplicio pasó los últimos años de su vida en la ciudad siria de Carras (la actual Harran, Turquía), que por entonces, al parecer, había eclipsado a Atenas como centro de los estudios filosóficos de signo platónico: véanse los estudios de I. Hadot (cit. en la n. 154) y de M. Tardieu, en el mismo volumen, pp. 40-57.

¹⁵⁸Coxon, op. cit., p. 7.

¹⁵⁹Sobre la interpretación de Parménides por Simplicio -la más prolija, concienzuda y compleja que se haya hecho entre los antiguos-, pueden consultarse los estudios de E. Ducci, *Angelicum* 1963, pp. 173-194 y 313-327, K. Bormann, *Monist* 1979, pp. 30-42, N. L. Cordero, “Simplicius et l’ ‘école’ éléate”, en I. Hadot (ed.), *Simplicius. Sa vie, son oeuvre...*, pp. 166-182, y A. Stevens, *Posterité de l’ être*, pp. 5-82 (con traducción de las páginas más relevantes de los comentarios simplicianos en las pp. 83-141; una amplia selección de pasajes de Simplicio relativos a Parménides se encuentra también, en su griego original, en Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 142-154). No me ha sido accesible la tesis doctoral de Bruce M. Perry, *Simplicius as a source for and an interpreter of Parmenides* (University Microfilms International, Michigan, 1983), mencionada por Stevens, op. cit., p. 7.

notorio es en sus escritos el afán, tan peculiar de la escuela de Alejandría, de poner de acuerdo entre sí a las grandes autoridades filosóficas de la Antigüedad, empezando por negar sistemáticamente, hasta donde se pudiera, cualquier discrepancia entre Platón y Aristóteles. Para nuestro caso, vienen sus citas a cuenta todas ellas del tenaz intento de defender a Parménides y Meliso de las críticas de Aristóteles, insistiendo a la vez en que éste en realidad, lejos de pretender refutar a tan venerables maestros, sólo estaba procurando disipar los eventuales malentendidos que pudieran derivar de una comprensión demasiado superficial de sus palabras. Así que, en opinión de Simplicio, cuando Platón o Aristóteles dan la impresión de estar en desacuerdo con los filósofos más antiguos, “se ha de saber que ellos, preocupados por quienes escuchan más superficialmente, refutan lo que parece absurdo en los razonamientos de aquéllos, ya que los antiguos solían dar a conocer sus pareceres de modo enigmático”¹⁶⁰.

Fácilmente se imaginan las distorsiones que por fuerza habían de resultar de semejante afán de armonía: aquello que Aristóteles era aún capaz de ver, por así decir, en perspectiva (con la doble connotación de perspicacia y de parcialidad que ello encierra), como momentos de un proceso histórico hecho de contradicciones y enfrentamientos en los que él mismo tomaba parte y partido, Simplicio lo coloca en el cuadro estático y plano de una *philosophia perennis* sin conflicto ni evolución, tan eterna, perfecta e inmóvil como el mundo inteligible que ella contempla.

Así, por ejemplo, en el tratado *Acerca del cielo*, Aristóteles escribe: “Pero ellos [Meliso y Parménides], por suponer que nada hay fuera de la sustancia de las cosas sensibles, y siendo los primeros en concebir unas realidades de esa índole [e.e. ingeneradas e inmutables], a modo de condición de que haya algún conocimiento o inteligencia, así trasladaron a aquéllas las razones tomadas de éstas”¹⁶¹. Es decir, Aristóteles censura a los eleatas el haber dado en aplicar a la realidad física o material -la única que ellos podían concebir- las nociones que propiamente convienen sólo a los entes inteligibles; lo que equivale a haber confundido la física con la teología o filosofía primera¹⁶². El error de Parménides y Meliso, en suma, consistía en no haber vislumbrado todavía la división entre lo sensible y lo inteligible -y de ahí, entre una física y una metafísica- que vendría a resolver justamente las aporías que ellos habían dejado planteadas.

No es éste, sin embargo, el parecer de Simplicio, quien comenta el pasaje citado como sigue: “Aristóteles, como es su costumbre, también aquí argüía contra lo aparente de las palabras, precaviendo que no se engañara a los más superficiales”, cuando en realidad

aquellos hombres [Parménides y Meliso] suponían una doble hipóstasis: la una de lo-que-es de veras, de lo inteligible, la otra de lo generado, de lo sensible, lo cual no estimaron justo llamarlo lo-que-es sin más sino lo que parece ser; de ahí que acerca de lo-que-es digan que hay verdad, pero acerca de lo generado creencia. Así dice Parménides: ‘Mas todo habrás de aprender...’ [B 1,29-32], pero también en acabando el discurso acerca de lo-que-es de veras y estando a punto de enseñar acerca de las cosas sensibles, prosigue: ‘Con eso acabo de darte fiable razón y concepto/ acerca de la verdad...’ [B 8,50-52]; y tras haber expuesto la ordenación de las cosas sensibles, prosigue de nuevo: ‘Así, al parecer, esas cosas nacieron y ahora están...’ [B 19]¹⁶³.

La apología simpliciana de Parménides se sustenta, por ende, en la interpretación platonizante del poema, heredada de Plutarco y Proclo, que hace coincidir la división entre la ‘verdad’ y la ‘creencia’ con la distinción entre lo inteligible y lo sensible: la misma que, según

¹⁶⁰Simplicio, *In Phys.* 36,28-31; cf. ib. 21,19-20; 37,6-7; 45,29-32, etc.

¹⁶¹Aristóteles, *De caelo* III, 298b21-24.

¹⁶²Cf. la nota *ad locum* de M. Candel en su traducción de Aristóteles, *Acerca del cielo*, Círculo de lectores, Barcelona, 1997, p. 186 n. 3.

¹⁶³Simplicio, *In de cae.* 557,19-558,11.

declaraba con más verosimilitud Aristóteles, eran Parménides y Meliso todavía incapaces de concebir.

Por eso mismo, Simplicio considera impropio la tentativa de Aristóteles, en el libro primero de los *Physiká*, de atrapar el Ser eleático en las redes de su propio sistema categorial (sustancia, cantidad, cualidad), ya que “nada de eso conviene a lo inteligible”¹⁶⁴; y sólo a costa de tomar los atributos del ente inteligible cual si de un cuerpo se tratase, Aristóteles logra deducir de ellos consecuencias absurdas¹⁶⁵.

Mediante un extenso razonamiento -del que aquí me limito a resumir los pasos esenciales¹⁶⁶- el comentarista se dispone a demostrar, prodigando las citas del poema, que lo Uno-que-es de Parménides no puede ser ninguna de las cosas que nacen y perecen (B 8,1-3) ni, en general, corpóreo, ya que es indivisible (B 8,22), y que, por tanto, no es el Cielo ni el Alma -ya que el Alma posee movimiento, mientras que lo-que-es “es ahora todo a la vez” (B 8,5) y permanece en lo mismo (B 8,29)-, ni tan siquiera la Inteligencia ni lo Inteligible tomados en sí mismos, divididos como están en ideas distintas (lo que implica diferencia, alteridad y, por ende, no-ser, siendo ello incompatible con lo-que-es: B 7,1-2), ni tampoco universal, ya sea entendido como noción abstracta, ya como rasgo de semejanza perteneciente a las cosas mismas (que en modo alguno podrían ser ingénitos ni inmortales): sólo queda, pues, que sea “la Causa inteligible de todas las cosas”¹⁶⁷, es decir, “lo Ente verdadero y unificado, que es principio y causa de los muchos”¹⁶⁸, y que corresponde -como en Plotino y Proclo- a la segunda hipótesis del *Parménides* platónico¹⁶⁹ y, por consiguiente, a la segunda hipótesis plotiniana, por encima de la cual se halla solamente “la Causa inefable de todas las cosas”¹⁷⁰.

Así se entiende, según el comentarista, que Parménides y Meliso en modo alguno hayan osado privar al mundo sensible de la multiplicidad ni del cambio: “De la génesis de las cosas sensibles, en efecto, hablan muy a las claras, Meliso (...), y Parménides dice que empieza a hablar de las cosas sensibles: ‘Cómo la Tierra y el sol y la luna... se lanzaron a nacer’ [B 11], y expone la génesis de las cosas que nacen y perecen, hasta las partes de los animales. Y claro está que Parménides no ignoraba que él mismo había nacido, así como tampoco ignoraba que tenía dos pies cuando afirmaba que es Uno lo-que-es”¹⁷¹ (ni puede admitirse que Aristóteles realmente pretendiera atribuirle tal ignorancia¹⁷²). Lo que se les niega, en suma, a las cosas sensibles no es la pluralidad ni el cambio o movimiento sino, por el contrario, el Ser: así es que Parménides “expuso claramente por separado la unidad de lo inteligible y de lo-que-es de veras, por un lado, y, por otro, la ordenación de las cosas sensibles, y ni estimaba justo llamar lo sensible por el nombre de lo-que-es”¹⁷³, puesto que

lo que nace y perece, antes de nacer no es todavía, y después de perecer no es ya: mas como parece ser, ya que en el nacer y perecer tiene el ser, jamás ‘en lo mismo permaneciendo’ [B 8,29], tampoco se podría llamarlo propiamente algo que es, sino algo que nace y perece, por el continuo fluir que muda todas las cosas, al cual alude también Heraclito con lo de ‘En el mismo río no se entra dos veces’, parangonando al fluir incesante del río el devenir que más tiene de no-ser que de ser: pues lo-que-es, como dice Parménides, tiene otras señas¹⁷⁴.

¹⁶⁴Simplicio, *In Phys.* 148,9.

¹⁶⁵Ib. 87,18-19.

¹⁶⁶Véase ib., 142,31-144,14.

¹⁶⁷Ib. 144,12.

¹⁶⁸Ib. 38,11-12.

¹⁶⁹Ib. 87,25.

¹⁷⁰Ib. 147,16.

¹⁷¹*In de cae.* 559,18-560,1.

¹⁷²Cf. *In Phys.* 45,29-32.

¹⁷³*In de cae.* 558,14-17.

¹⁷⁴*In Phys.* 77,27-34.

19. Poco, casi nada, añaden a todo ello los siglos posteriores a Simplicio (cuyo contemporáneo romano Boecio cita todavía, en su *Consolación de la filosofía*, un conocido verso del poema¹⁷⁵): en fecha desconocida, un anónimo escoliasta bizantino anota, al margen del *Hexahémeron* u *Homilía de la creación* del teólogo Basilio de Cesarea, que “Parménides en sus versos llama la Tierra ‘en agua arraigada’ (*ὑδατόριζον*)”¹⁷⁶, trasmitiéndonos así el último y más breve de los fragmentos literales del poema (B 15a). Por lo demás, una escueta mención en la *Bibliothéke* o *Myriobiblon* del patriarca Focio de Constantinopla, del siglo noveno, y una breve entrada del léxico enciclopédico llamado la *Suda*, compuesto alrededor del año mil¹⁷⁷, suman casi todo lo que la Edad Media bizantina recuerda del filósofo de Elea.

El desconocimiento no se muestra menos riguroso, entre tanto, entre los eruditos del Occidente latino¹⁷⁸. Hugo de San Víctor, en el siglo XII, parece conocer el nombre de Parménides a través de Diógenes Laercio; en el siglo siguiente, Alberto Magno y Tomás de Aquino, en sus comentarios a la *Metafísica* aristotélica, discuten las razones del Eleata, probablemente sin mayor conocimiento que el que les deparaba el texto aristotélico¹⁷⁹. El maestro Eckhart, en el prólogo a su *Opus propositionum*, cita, en apoyo de su tesis de que hay un solo Ente verdadero, a los “primeros filósofos” Parménides y Meliso, de los que declara tener noticia a través de la obra de Avicena que el Occidente conocía como *Liber sufficientiae*; su contemporáneo Dante Alighieri evoca, en el canto decimotercero del *Paraíso*, a “Parmènide, Melisso, e Brisso, e molti, / li quali andavano e non sapean dove”¹⁸⁰; la fuente es, una vez más, Aristóteles¹⁸¹. En 1469, el humanista griego Juan (o Basilio) Besarión, arzobispo de Nicea, inserta en su polémica contra Jorge de Trebisonda, el “calumniador de Platón”, una versión latina, notoriamente inexacta, de unos treinta versos del poema, tomados sin duda del comentario de Simplicio a los *Physiká*¹⁸².

El primer intento de juntar los restos del poema que habían sobrevivido en las citas de otros autores antiguos fue el de Henri Estienne o Henricus Stephanus, en su *Poesis philosophica*, de 1573, primera edición moderna de fragmentos presocráticos, que no llegó a reunir, sin embargo, más de 67 de los alrededor de 160 versos de Parménides que hoy conocemos. El esmerado texto crítico del poema que por el año 1600 estableció José Escalígero (y que Simon Karsten consultó, en 1835, en la biblioteca de la universidad de Leyde) no llegó a publicarse nunca, de modo que hubo que esperar la aparición de los *Fragmente des Parmenides* de Georg Gustav Fülleborn, de 1795, para disponer de una versión más completa, a la cual apenas faltaban ya más que los fragmentos citados por Simplicio en su comentario al *De caelo*, descubiertos y publicados por A. Peyron en 1810 e incluidos, junto a los otros, por C.A. Brandis en sus *Commentationes eleaticae* de 1813¹⁸³. La edición de Simon Karsten, en el primer tomo de sus *Philosophorum graecorum veterum reliquiae* (Amsterdam, 1835), abarca

¹⁷⁵Boecio, *Philos. consol.* III 12, p. 76,12 ed. Weinberger (el verso citado es B 8,43).

¹⁷⁶*Schol. Basilii* 25 ed. Pasquali, *Gött. Nachr.* 1910, p. 201 (B 15a).

¹⁷⁷28 A 4 y A 2, respectivamente.

¹⁷⁸“Les auteurs du Moyen-âge chrétien semblent avoir complètement ignoré le ‘Poème’”, escribe Viola, *Bull. Philos. Médiév.* 1981, p. 91.

¹⁷⁹Viola, *ib.*, pp. 91s., y “Aux origines...”, p. 79n.; Cordero, “L’ histoire...”, pp. 6s.

¹⁸⁰Dante, *Paraíso* XIII 125s.

¹⁸¹Cf. Dante, *De monarchia* III, IV, 4, donde se cita a Aristóteles, *Phys.* I 4, 185a5 (“Quia falsa recipiunt et non sillogizantes sunt”).

¹⁸²V. Cordero, “L’ histoire...”, p. 7. La versión de Besarión incluye los vv. B 8,1-14, 26-33 y 50-59 (reproducidos por Karsten, pp. 35-42, y Mullach, pp. 121, 123, 126).

¹⁸³Véase la bibliografía al final de este estudio, primera parte, para las referencias precisas. Para las ediciones de los fragmentos anteriores a la de Brandis, al no haber podido consultarlas directamente, sigo el ya citado estudio de Cordero, “L’ histoire du texte...”, pp. 8-13, así como los datos que proporcionan J.A. Orloff, *Handbuch der Literatur der Geschichte der Philosophie*, Walther, Erlangen, 1798, p. 100, y S.F.W. Hoffmann, *Bibliographisches Lexicon der gesamten Literatur der Griechen*, vol. III, segunda edición, Leipzig, 1845, p. 42.

por vez primera el texto íntegro de los diecinueve fragmentos que hoy suelen admitirse como auténticos; el mismo que reproduce, con diversas correcciones, F.G.A. Mullach en sus *Fragmenta philosophorum graecorum* (1860). La de H. Stein, de 1867, sólo añade una multitud de *emendationes* y conjeturas, de las que pocas han sobrevivido los rigores de la crítica. En fin, a la vasta erudición y a los infatigables cuidados de Hermann Diels debemos, tras la edición de *Parmenides Lehrgedicht* (1897), las incluidas en los *Poetarum philosophorum fragmenta* (1901) y, sobre todo, en los *Fragmente der Vorsokratiker*, de 1903, a su vez revisados, corregidos y ampliados a lo largo de las tres reediciones sucesivas de la obra redactadas por el propio Diels y las otras dos publicadas, en 1934 y 1951, por Walther Kranz¹⁸⁴, que desde entonces han venido sirviendo de fundamento y referencia a los editores y estudiosos del poema. Renovados cotejos de los manuscritos, muchos de ellos desconocidos por Diels, han permitido subsanar diversos errores, de mayor o menor peso, que persisten en las ediciones de Diels y Kranz¹⁸⁵.

20. A las escasas noticias sobre la vida de Parménides cabe añadir, en fin, la inscripción hallada en verano de 1962 en las excavaciones arqueológicas de Velia (Elea)¹⁸⁶, entre las ruinas de lo que parece haber sido una escuela de medicina¹⁸⁷ -o cuando menos la sede de alguna docta asociación o cofradía de médicos y otros estudiosos de cuestiones naturales¹⁸⁸-, junto a un santuario de Asclepio, una estatua y dos hermas que sendos epígrafes designaban como representando a médicos velinos de época posterior¹⁸⁹ (lo cual sugiere que se consideraba a Parménides, con razón o no, fundador de dicha escuela o cofradía¹⁹⁰):

Πα(ρ)μενείδης Πύρητος Ούλιάδης φυσικός,
 “Parménides hijo de Pires, Uliades, *physikós*”.

La inscripción, grabada en el pedestal de una herma cuya cabeza apareció poco después¹⁹¹, del siglo primero de la era cristiana¹⁹², confirma, ante todo, la forma más auténtica del nombre del filósofo: Parmeneides, postulada a principios del siglo por Crönert¹⁹³, así como su condición de hijo de Pires, atestiguada por Diógenes Laercio¹⁹⁴.

El enigmático Ούλιάδης, emparentado sin duda con el nombre propio Οὔλις que las inscripciones atribuyen a los tres médicos cuyos retratos acompañan al de Parménides/Parmeneides, así como verosíblemente con Apolo Οὔλιος, el ‘Sanador’¹⁹⁵ -sin

¹⁸⁴Una lista de las discrepancias entre las diversas ediciones de Diels y Diels-Kranz ofrece Cordero, “L’histoire...”, pp. 18s.

¹⁸⁵Véase Cordero, op. cit., pp. 19-21.

¹⁸⁶Ebner, *Apollo* 1962, pp. 128s., y *Rass. Stor. Sal.* 1962, p. 6 n. 9.

¹⁸⁷Cf. Ebner, *Rass. Stor. Sal.* 1961, pp. 194-198.

¹⁸⁸Según la apreciación, más reservada, de Nutton, *Medical History* 1971, pp. 2s.

¹⁸⁹Ebner, *Apollo* 1962, pp. 125-128, y *Rass. Stor. Sal.* 1962, pp. 4s.

¹⁹⁰Pugliese Carratelli, *Par. Pass.* 1963, p. 386.

¹⁹¹Véase la descripción, con varias ilustraciones, por Jucker, *Mus. Helv.* 1968, pp. 181-185. El retrato, notoriamente estilizado, del filósofo carece, desde luego, de todo valor documental.

¹⁹²Pugliese Carratelli, loc. cit., p. 385, juzga la inscripción “in grafia posteriore alla metà del sec. I d.C.”; luego (*Par. Pass.* 1965, p. 27) la sitúa bajo el reinado del emperador Claudio (41-54 d.C.). Jucker, loc. cit., p. 185, atribuye el estilo del retrato a la “frühe Kaiserzeit”.

¹⁹³Crönert, “Philites von Kos”, *Hermes* 1902, p. 212 n. 1.

¹⁹⁴Diógenes L., IX 21 (A 1, *Vors.* p. 217,21).

¹⁹⁵*Suda*, s.v. Οὔλιος; Estrabón, XIV 1,6; cf. Ebner, *Apolló* 1962, p. 130, y *Gior. Met.* 1966, p. 104; Pugliese Carratelli, *Par. Pass.* 1963, pp. 385s., y Merlan, *A.G.Ph.* 1966, p. 269.

mencionar otras conjeturas etimológicas más peregrinas¹⁹⁶ - resulta ser, en definitiva, sencillamente el gentilicio de una antigua stirpe jónica, a la cual pertenecían, entre otros, un dinasta local Uliades de Mileto, conocido únicamente por las monedas de plata que mandó acuñar, y Uliades de Samos, comandante de flota en la insurrección jónica contra el rey Pausanias de Esparta en 477¹⁹⁷: lo cual nos aclara, en fin, la alusión de Diógenes Laercio a la “familia ilustre y acuadalada” de la que descendía nuestro filósofo¹⁹⁸.

Pero lo más intrigante del testimonio es sin duda la vinculación que insinúa de Parménides con el arte de la medicina, aun cuando el epíteto *physikós* se haya de entender lo más probablemente en el habitual sentido de ‘científico’, ‘estudioso de cuestiones naturales’, y no como ‘médico’ (pues aun estando esta última acepción bastante bien atestiguada para el periodo en cuestión¹⁹⁹, no deja de llamar la atención que los tres médicos eleatas se designen, en las otras inscripciones, con la voz más inequívoca *ιατρός*): de todos modos, el que Parménides se hubiera dedicado a la medicina parece suposición no del todo increíble si recordamos que médicos ilustres como Sorano y el mismo Galeno citaban y discutían en sus obras las teorías genéticas y embriológicas del poema.

Y lo que es más, las obras de los historiadores árabes de la Edad Media, rastreadas hace unos años por Sergio Musitelli²⁰⁰, que por otra parte se obstinan en desconocer a Parménides filósofo, recuerdan unánimemente, sin embargo, a Parménides (‘Barmanides’, etc.) entre los principales médicos antiguos, acompañado, por lo demás, de una tríada de discípulos acerca de cuyos nombres discrepan, pero cuyo número es ya de por sí coincidencia bastante notable con el santuario de Velia. Según la minuciosa reconstrucción de Musitelli y Pugliese Carratelli, la obra de Abu-l-Wafa’ al-Mubashshir Ibn Fâtik que el Occidente latino conocerá como *Placita philosophorum moralium antiquorum*, escrita hacia el 1048, parece haber tomado la noticia de la *Tarih al-atibbâ* (“Cronología de los médicos”) de Ishaq ben-Hunain, muerto en 910; aunque ésta aparece también, en casi idéntica forma, en el *Kitab-al-Fihrist* de Ibn an-Nadim, escrito en 987: lo cierto es que todos ellos se remiten a la autoridad de la *Historia* de Yahya al-Nahwi al-Iskandarani, es decir, Juan el Gramático de Alejandría, nombre por el cual el mundo árabe suele conocer a Juan Filópono, aunque en este caso -arguye Musitelli- debe de tratarse más bien de una confusión de éste con Juan de Alejandría, médico y comentarista de Hipócrates del siglo VII²⁰¹. Lo cual indica, en fin de cuentas, que la tradición que consideraba a Parménides médico y fundador de una escuela de medicina debió de seguir aún viva en la Alejandría de aquel siglo, mostrando así una tenacidad y amplitud de difusión que resultarían más bien inverosímiles en caso de tratarse de una mera leyenda local que no estuviera respaldada por alguna tradición de mayor autoridad y prestigio²⁰².

¹⁹⁶ Así Gigante, *Par. Pass.* 1964, p. 136, proponía entender *οὐλιάδης φυσικός* como “il filosofo naturalista che aveva concretamente affermato l'essere come οὐλόν”.

¹⁹⁷ Plutarco, *Aristides* 23,4.

¹⁹⁸ Diógenes L., IX 21 (A 21, *Vors.* p. 217,26). Sobre los Uliades, véase Benedum y Michler, *Clio Medica* 1971, pp. 297-301, y Benedum, “Uliades”, en Pauly-Wissowa, *RE Suppl.* XIV (1974), cols. 912-931.

¹⁹⁹ Así, por ejemplo, el epitafio bilingüe del médico Menócrates traduce *φυσικός* por *medicus* (*Inscr. Gr.* XIV 666 = *C.I.L.* X 388 = Dessau, *Inscriptiones Latinae selectae*, vol. II 2, n° 7791; reproducido por Gigante, *Par. Pass.* 1988, p. 224).

²⁰⁰ Musitelli, *Atti Acc. Naz. Lincei* 1985, pp. 244-263; Pugliese Carratelli, *Par. Pass.* 1985, pp. 34-36, ofrece un resumen de este estudio, con algunas puntualizaciones útiles y bibliografía detallada.

²⁰¹ Musitelli, *ib.*, pp. 262s.; el mismo estudio ofrece traducciones de los pasajes relevantes de las fuentes árabes citadas, con detallada bibliografía.

²⁰² Como arguye Pugliese Carratelli, *Par. Pass.* 1985, p. 37.

21. En cuanto al ensayo de interpretación que aquí se presenta, tal vez convenga decir que fue concebido, en principio, como capítulo introductorio de un estudio más amplio dedicado a recorrer los avatares del llamado eleatismo a través del pensamiento griego de la época clásica, desde Zenón, Meliso y los megáricos hasta los intentos de refutación por parte de Platón y Aristóteles; pero el caso es que, a la hora de pasar a la redacción definitiva, fui dándome cuenta de que la interpretación que se me imponía como la más verosímil se apartaba de las más usuales en tantos puntos que ello me parecía requerir una justificación bastante más pormenorizada de lo previsto.

Y es que, sobre todo, venía resultándome cada vez más patente, a medida que iba leyendo y releendo los fragmentos, que los problemas -lógicos a la vez que físicos- de lo continuo y lo discreto (eso es, la contradicción irremediable entre la oposición excluyente 'sí'/'no', por un lado, y la gradación infinita del 'más o menos', por otro), tan prominentes en las aporías de Zenón de Elea²⁰³, estaban presentes ya en el mismo poema de Parménides y aun nos brindan, en cierto modo, la clave para entender los razonamientos acerca de las cuestiones de 'ser'/'haber', 'ser' y 'no ser', así como el motivo más fundamental por el cual la teoría física que la diosa enseña a su discípulo se enfrenta a la creencia vulgar de los hombres. Por lo cual se me hacía necesario exponer con cierto detalle una interpretación del poema que, en su conjunto, no se había propuesto todavía, por más que, entre el vasto cúmulo de estudios que a éste se han consagrado durante el último siglo, pudiera encontrar abundantes vislumbres y sugerencias útiles²⁰⁴. Sólo quiero hacer constar, por ahora, que debo a Agustín García Calvo, maestro y amigo, entre otras muchas cosas, la explicación del 'ES' de la diosa que me sirvió de punto de partida para esta tentativa de exploración de las ruinas del poema. Por lo demás, la deuda -demasiado prolija para enumerarla aquí- que este intento de exégesis parmenídea tiene contraída con la paciente y multitudinaria labor de sus predecesores se irá constatando debidamente a lo largo de estas páginas.

Pero no quiero terminar estos prolegómenos sin agradecer el infatigable apoyo y los certeros consejos del Dr. Antonio Alegre Gorri, el mejor director de tesis que para semejante empresa pude haber encontrado: sin su amable insistencia, quién sabe cuántos años más hubiera tardado en poner término a esta obra. Agradezco asimismo la generosa ayuda de los

²⁰³Véanse, sobre todo, los penetrantes análisis de las aporías zenonianas por K. von Fritz, "Zenon 1) von Elea", en Pauly-Wissowa, *RE* 10A (1972), cols. 53-83, y A. García Calvo, "Sobre las aporías vulgarizadas de Zenón", en *Lecturas presocráticas*, pp. 148-154.

²⁰⁴Constatar que en el poema se habla, ante todo, de los problemas de lo continuo y lo discreto no constituye, desde luego, ninguna novedad en sí mismo: éste era ya el supuesto en que se fundaban los viejos estudios de Tannery, Enriques y Zafiropulo, cuya lectura me ha brindado no pocos estímulos y sugerencias. Sólo es que, para ellos, esos problemas aparecían como indisociables de una supuesta polémica eleática contra una no menos hipotética física atómica de Pitágoras y sus discípulos inmediatos, la cual, en realidad, no halla mucho apoyo en los documentos (como había advertido ya Reinhardt, *Parmenides*, pp. 232s.); de modo que aquellas interpretaciones, al menos tal como quedaron formuladas en su momento, resultan difícilmente sostenibles hoy en día cuando, gracias sobre todo a las despiadadas críticas de Heidel ("The Pythagoreans and Greek Mathematics", *Am. Jour. Philol.* 1940, pp. 1-33) y Burkert (*Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, pp. 277-289; en análogo sentido se expresa más recientemente Bruno Centrone, *Introduzione ai pitagorici*, Laterza, Bari, 1996, p. 104), hemos aprendido a ver de manera más desengañada las supuestas hazañas científicas de las primeras generaciones de pitagóricos.

Así que todo estaba por rehacer, empezando por reivindicar para Parménides el problema del continuo, bastante marginado, por cierto, por las interpretaciones existenciales y lógico-analíticas en boga. Para otra ocasión quedará un examen más detenido del pitagorismo antiguo y sus posibles relaciones con los eleatas, cuestión demasiado vasta e intrincada como para tenerla en cuenta en este estudio (sobre todo por cuanto la reconstrucción de las doctrinas pitagóricas se nos muestra a su vez indisociable, dada la condición de nuestras fuentes más antiguas, del no menos espinoso problema de las enseñanzas del último Platón y los debates de la Academia antigua, según advierte, por ejemplo, K.H. Ilting, "Zur Philosophie der Pythagoreer", *Arch. f. Begriffsgeschichte* 1964, p. 106).

Dres. Mario Perniola, de la Università Tor Vergata de Roma, y Günter Schulte, del Philosophisches Seminar de la Universidad de Colonia, quienes me facilitaron unas prolongadas estancias de estudio en sus instituciones respectivas; del Dr. Gabriele Giannantoni, director del Centro di Studi del Pensiero Antico de Roma, y del Dr. Mario Malavoglia, del Istituto Italiano per la Storia Antica; de los amigos Anselm Jappe y Maria Teresa Ricci y de todos los demás que de alguna u otra manera me asistieron en esas indagaciones, y sobre todo, de mi sabia musa, doña Felicidad Espinoza; y en fin, agradezco especialmente a Manel Díaz Blanch la inagotable paciencia con que supo iniciarme en los rudimentos de ese novedoso arte, arcano para mí, que llaman informática (al cual decidí recurrir, tras muchas vacilaciones, sobre todo por las facilidades que ofrece para la transcripción de los textos griegos).

22. He renunciado de antemano a ofrecer una edición crítica de los fragmentos, más que nada, para no aumentar vanamente el número de las que hay : alrededor de una decena de ediciones más o menos críticas de Parménides han visto la luz sólo en los últimos veinte años, algunas bastante buenas; las de Néstor Luis Cordero, Denis O'Brien y Marcel Conche presentan el cuadro más actualizado del estado de la crítica textual, labor meritoria que juzgué inútil repetir. Por otra parte, una nueva edición que de veras superase las ya disponibles (lo que requeriría, para empezar, una nueva colación de los numerosos manuscritos de Simplicio, de Proclo y de Sexto Empírico, entre otros, dispersos por las bibliotecas del orbe) excedería a todas luces mi propósito, así como el tiempo y la preparación de que dispongo.

Por tanto, los breves aparatos críticos que acompañan los fragmentos y testimonios citados en este estudio tienen por solo fin el de orientar rápidamente al lector acerca de los problemas textuales que a continuación se discuten; no aspiran en modo alguno a ser exhaustivos. Sin embargo, he registrado, por lo general, los pasos en los que el texto comúnmente aceptado se aparta del de los manuscritos, excepto donde se trataba de meros detalles ortográficos o de acentuación que en nada afectan al sentido. El texto de las citas obedece al mismo propósito de servir de punto de partida a la discusión que sigue, no de presentar sus resultados: por tanto, no es siempre el que juzgo, en definitiva, preferible (sobre el cual se puede consultar, en el resumen final, una lista de pasajes para los que propongo lecciones discrepantes de las de Diels-Kranz).

23. Dentro de las amplias libertades que otorga la forma de ensayo de interpretación, el desigual estado de conservación de las dos partes del poema impone a la exposición una cierta disparidad de procedimientos. El estudio empieza atacando derechamente la cuestión crucial, la de 'ser' y 'no ser', tal como la diosa la expone en el fr. B 2; desde ahí, prosiguen la lectura y el comentario, fragmento por fragmento y verso por verso (sólo dejando de lado, de momento, los frs. B 4 y 5, que difícilmente pueden haber figurado ahí donde los colocaba la edición de Diels-Kranz), hasta llegar al final de la "Vía de la Verdad" (B 8,49).

A partir de este punto, entrando ya a tratar de la espinosa cuestión de las creencias de los mortales y las teorías físicas de Parménides, me vi precisado a abandonar la lectura y el comentario seguidos a favor de un tratamiento que se arriesga a parecer más saltuario y desordenado a primera vista, pero que de hecho refleja, de modo bastante sistemático, los pasos sucesivos de la interpretación o, si se quiere, las varias capas de sentido que cabe descubrir a lo largo de repetidas lecturas y relecturas: pues el caso es que el sentido de diversos pasajes parece que no llega a hacerse patente -al menos para nosotros, lectores modernos, condenados a leer meros retazos sueltos del poema, cuando no negligentes resúmenes

doxográficos de segunda o tercera mano- más que a la luz de una interpretación harto minuciosa de otros, a veces bastante alejados en el texto; lo cual hace inevitables frecuentes repeticiones y abandonos del orden lineal de lectura. Así, por ejemplo, los versos que abren la exposición de las creencias de los mortales (B 8,53-54) sólo se entienden cabalmente, a mi juicio, tras haber dilucidado las consecuencias de la teoría fisiológica de la conciencia que debió de figurar en la sección última del poema (B 16 y A 46): de ahí que, forzosamente, la verdadera identidad de los mortales errabundos y de los dos elementos de sus creencias sólo se revelará hacia el final de este estudio. (Al lector reacio al *suspense*, queda la opción de empezar la lectura por la recapitulación que cierra el volumen.)

Por análogas razones, hube de postergar hasta el final la discusión del fr. B 5 -que anuncia la estructura cíclica del conjunto-, así como dos notas sobre el Proemio (B 1,1-23) y sobre las diosas de Parménides, que parecerán plausibles únicamente a partir de la previa interpretación de las enseñanzas de la diosa: como era de suponer, la teoría de la naturaleza que en el poema se expone nos brinda la clave más certera para descifrar la imaginería mítica del exordio.

24. Por lo demás, la interpretación que aquí propongo de los restos del poema no pretende ser exhaustiva: sólo aspira a dar un bosquejo general de lo que me parece haber sido el sentido del conjunto, aunque el intento me haya llevado a adentrarme en bastantes más pormenores de lo que preveía. De ahí que las cuestiones que quedaron sin tratar sean, en fin, más bien pocas: ante todo, los diversos problemas textuales que plantea el proemio y, por otro lado, algunos detalles de la cosmología, como la teoría de las zonas terrestres (A 44a) o los dos versos acerca de la luna (B 14 y 15), que confío, de todos modos, en que no opondrán impedimentos demasiado graves a la interpretación del conjunto que aquí se defiende.

Ausencia más de lamentar sin duda es la de un examen más ordenado y riguroso de las repercusiones que tuvo el poema en las subsiguientes generaciones de pensadores, desde Zenón y Meliso, Empédocles y Anaxágoras hasta Platón y Aristóteles: cuestión dilatada y compleja que habrá de tratarse más en adelante, si puede ser, en otra entrega de estos estudios eleáticos.

* * *

I. La encrucijada: *ES* o *NO ES*.

1. El problema crucial al que debe enfrentarse toda interpretación de los fragmentos de Parménides reside en el sentido en que se ha de entender la palabra *ἔστιν*, 'ES', y su negación *οὐκ ἔστιν*, 'NO ES', en las que se resumen, respectivamente, las vías de la verdad y del error que la diosa presenta, al iniciar su discurso, como las únicas vías de búsqueda que cabe concebir (B 2):

*εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
πειθοῦς ἐστι κέλευθος (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν),
οὔτε φράσαις.*

1 *ἄγ' ἐγὼν* Karsten edd. pl.: *ἄγε τῶν* codd.: *ἄγε, τῶν* Coxon

4 *ἀληθείη* codd.: *-ἠ* Bywater Diels DK edd. pl.

5 *ἔστιν τε* Mullach edd.: *ἔστι τε* Simpl. codd.: *ἔστι γε* Procl. *In Parm.* 1078

7 *ἀνυστόν* Simpl. codd. edd.: *ἐφικτόν* Proclus.

*"Ea, que yo diré -y guarda tú la palabra que oigas-
cuáles vías solas de búsqueda cabe concebir:
la una, que ES y que no puede no ser,
de convicción es la senda, pues verdad la acompaña;
la otra, que NO ES y que es necesario no ser,
ésta te señalo que es camino del todo ignoto:
pues ni podrás conocer lo que no es (que eso no se logra)
ni dar cuenta de ello".*

El peor partido sería, sin duda, traducir *ἔστι* por "existe"¹, al menos si entendemos, en el sentido vulgar y corriente de la palabra, que "existe" aquello que se puede ver, tocar, medir o comprobar de alguna manera, a diferencia de las puras quimeras, ensoñaciones, fantasías y entes de ficción; pues de éstas difícilmente podría sostenerse que no es posible conocerlas ni nombrarlas, expresarlas o dar cuenta de ellas², o como se prefiera traducir *φράζειν* en B 2,8³;

¹Como es uso frecuente, sobre todo, entre los intérpretes del ámbito anglosajón: véase, por ejemplo, Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 91 n. 1; Tarán, pp. 32, 37 y *passim*; Barnes, *Pres.*, pp. 197ss.; Schofield, en *KRS*, pp. 349 y 355, etc. Entre los estudiosos de lengua castellana, esta interpretación ha sido defendida sobre todo por A. Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 63-68.

²Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 94 n. 1, no vacila en atribuir tan burdo error a Parménides y su diosa: "What is mistaken is his claim that we cannot talk of the non-existent. We can, of course: mermaids, for instance". Lo mismo dice Barnes, si bien con más prolijidad y generoso despliegue de formalizaciones logísticas, en las pp. 197-210 de sus *Presocráticos*. Sobre las incongruencias que la interpretación "existencial" de *ἔστιν* introduce en los razonamientos de Parménides, se consultará con provecho a Ketchum, *Can. Jour. Philos.* 1990, pp. 186s.

y lo que es más, no parece que pueda asimilarse el griego εἶναι -ni siquiera en los usos llamados absolutos que encontramos en los filósofos posteriores- al sentido del verbo ‘existir’ de nuestras lenguas modernas. Entre las cuatro acepciones de ‘lo que es’ (τὸ ὄν) que enumera Aristóteles (*Met.* V,7), no hallamos ninguna que pueda identificarse como propiamente “existencial”⁴: en todos los ejemplos citados en este capítulo, ‘es’ aparece como cópula o índice de predicación⁵; incluso el ‘ser en-sí-mismo’ (καθ’ αὐτὰ εἶναι) se define como ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας, “esas mismas cosas que designan las figuras de la predicación”⁶. En resumidas cuentas, tanto en Aristóteles como en Platón, ‘ser’ (εἶναι) a secas equivale, por lo general, a ‘ser algo’ (εἶναί τι)⁷; y asimismo habremos de entender probablemente la célebre frase de Protágoras⁸ πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων, ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων, ὡς οὐκ ἔστι, como diciendo aproximadamente que “de todas las cosas es medida el hombre, de las que son (así o de otro modo) en tanto que lo son, y de las que no lo son, en tanto que no lo son”, según da a entender Platón glosando el dicho, a renglón seguido, como queriendo decir que “tal como a mí me parece cada cosa, así es para mí” (οἷα ἐμοὶ φαίνεται, τοιαῦτα ἔστιν ἐμοί)⁹. Podemos suscribir, por tanto, sin mayores escrúpulos la conclusión de Charles H. Kahn de que

³Kahn, *Rev. Met.* 1968, p. 713 n. 18, afirma que las “usual translations” de B 2,8 -como “nor could you express it” o “nor can you utter it” (Burnet, Raven)- “apparently saddle Parmenides with the strange view that it is impossible to tell a lie or to mention a fictitious entity”, por lo cual propone entender φράζειν en el sentido homérico de “pointing out a course, showing the way” (así traducía ya Mourelatos, *Class. Philol.* 1965, p. 262, “nor could you point the way to it”, mencionando para φράζειν las acepciones “to point out”, “to show”, “to indicate with a gesture”, “to appoint”, “to instruct”, ib. p. 261). La aclaración es de agradecer, aunque confieso que no entiendo qué aporta a la solución del problema: la experiencia de los saltadores de caminos y de sus víctimas, de los cartógrafos y los automovilistas descarrados por la mala señalización de las carreteras enseña que no hay ninguna dificultad especial en señalar caminos que no existen o que conducen a metas inexistentes. El problema de fondo, en suma, no está en cómo traducir φράζειν sino en cómo entender ἔστι; y aquí la interpretación “veritativa” de Kahn tropieza, por lo visto, con la misma dificultad que la interpretación “existencial” de Owen, Barnes y otros.

⁴Véase Kahn, *Found. Lang.* 1966, pp. 248s.; Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griech. Philosophie*, pp. 13-31 (que ofrece un análisis minucioso y perspicaz de dicho capítulo aristotélico), y Heitsch, *Anf. Ont.*, pp. 106-111.

⁵De lo cual Kahn, ib. p. 249, infiere razonablemente que “neither Aristotle’s own conceptual scheme nor the normal usage of the verb oblige him to make any place for a use of *einai* which we could recognize as distinctively existential. Furthermore, in everyone of Aristotle’s examples the verb is construed as predicative, although the general topic of the chapter is given in the absolute form, ‘what is’”. En el mismo sentido escribe Heitsch, op. cit., p. 107: “Es obvio que de nuestro uso absoluto de ‘ser’, con el cual enunciamos la existencia de algo, no hallamos ningún equivalente en Aristóteles”; y Hölscher, op. cit., p. 26, precisa que “todas las acepciones que distingue Aristóteles pertenecen al ‘ser’ predicativo o, más exactamente, categorial. Desde el punto de vista gramatical, ese *ser* es la cópula”.

⁶*Met.* V 7, 1017a22s; cf. *Anal. post.* I 4, 73a34, donde lo que es ‘en sí mismo’ (καθ’ αὐτά) se explica con más precisión como ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, es decir -en la certera paráfrasis de Hölscher- “lo que está contenido en la esencia (*Wesen*)”, lo que está dado con el concepto mismo o pertenece a la definición”, puesto que “la demostración científica tiene que habérselas con esas determinaciones que ‘son propias de las cosas en sí’” (Hölscher, *Sinn v. Sein*, p. 14; sobre el paso antes citado de *Met.* V 7, 1017a22s., cf. ib. pp. 20s.). Algo más difícil es el caso del εἶναι ἀπλῶς aristotélico (p. ej. *Met.* VII 2, 1026a30: οὐ τί ὄν ἀλλ’ ὄν ἀπλῶς): Kahn, *Found. Lang.* 1966, p. 263, supone que “substances for Aristotle are, in the last analysis, living beings”, de modo que ἀπλῶς εἶναι, “as the being of substance, is ultimately synonymous with the old Homeric (and post-Homeric) use of ἔστι for ‘is alive’” (cf. p. ej. el equívoco de “Ὀμηρός ἐστι ποιητής / Ὀμηρος ἔστιν en *De int.* 21a18-18, o Plat. *Eutid.* 283d), aunque más bien me inclino a pensar que εἶναι ἀπλῶς designa simplemente el uso corriente de εἶναι como ‘haber’, ‘estar (en alguna parte)’.

⁷Véase, p. ej., *Fed.* 65d: φασίμεν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν; . Más ejemplos en Kahn, *Neue Hefte f. Philos.* 1979, p. 29 n. 12; cf. ib. pp. 331 y 333.

⁸Protágoras 80 B 1 = Plat. *Teet.* 152a.

⁹Cf. Kahn, *Found. Lang.* 1966, pp. 249s. Sobre la noción de ‘ser’ implicada en el no menos célebre “Nada es” de Gorgias de Leontinos, véase mi *Gorgias*, 8-11, y *Mania* n° 4-6, 1999, pp. 50s.

“the Greeks did not have our notion of existence”¹⁰ (si bien la interpretación “veritativa” de *ἔστι* que propugna Kahn a su vez tampoco resulta mucho menos anacrónica y ajena al modo de pensar griego que la interpretación “existencial” cuya espléndida refutación debemos a sus escritos¹¹).

2. Conviene, por tanto, que busquemos la clave para entender el ‘ES’ de la diosa, en primer lugar, en el uso más corriente y general del ‘ser’ de la cópula; clave que a medias había hallado ya, hace tres cuartos de siglo, Ernst Hoffmann cuando escribía: “Pensar quiere decir: pensar algo que es. La simple cópula muestra ya el camino hacia la formulación justa del concepto de Ser. Todo pensamiento, todo juicio se lleva a cabo en la forma: A ‘es’ B. Pero el sentido del ‘es’, según la concepción eleática, es el sentido de la duración, de la persistencia, del Ser que ‘es’ como ‘es’ y excluye, por tanto, todo ser-otro, todo no-ser, todo devenir”¹².

En rigor, desde luego, no es del todo cierto que tal sea la forma necesaria de “todo pensamiento”: la creencia de que toda predicación verbal del tipo ‘corre’, ‘vuela’ o ‘canta’ se puede y se debe reducir a la forma de predicación copulativa ‘A es B’ (“A es corredor”, “es volátil” o “es cantarín”) es un constructo filosófico, ideado por Aristóteles y transmitido a los modernos a través de la lógica de Port Royal¹³.

Pero aquí, en el poema de Parménides, podemos suponer, de entrada, que lo que está en juego es la pregunta por la *phýsis* o naturaleza de las cosas, aquel “¿Qué es...?” que resume el modo peculiar de los griegos de plantear la pregunta por la verdad; y esta pregunta parece que sí requiere necesariamente una respuesta de la forma “A es B”. La búsqueda de la verdad, aludida repetidamente en el poema (B 1,29; B 2,4, etc.), nos remite, por tanto, a la cópula o, más precisamente, al ‘es’ empleado para definir la identidad o esencia de algo -como “*verb of whatness*”, dice Kahn¹⁴-, para decir lo que algo o alguien es por esencia y definición, tal como aparece en el *τί ἐστι*; socrático, el *(τὸ) ὃ ἐστι* platónico y el *τὸ τί ἐστι* o *τὸ τί ἦν εἶναι* de Aristóteles.

Así, por lo pronto, empezamos a entender algo mejor el asombroso aserto “ES, y no puede ser que no sea”: pues lo que algo es por esencia y definición, evidentemente jamás puede dejar

¹⁰Kahn, ib. p. 248.

¹¹Kahn, ib. p. 251, sostiene que “Parmenides’ doctrine of being is first and foremost a doctrine concerning reality as what is the case”, y que, en general, “the ontological vocabulary of the Greeks led them to treat the existence of things and persons as a special case of the Bestehen von Sachverhalten”, en el sentido de Wittgenstein (ib., p. 262): interpretación que Mourelatos, *Rev. Met.* 1968, p. 742, rechaza con razón como ahistórica, alegando que los griegos, en efecto, “conceived of the world as the totality of things” y no “of facts” como recomienda el *Tractatus logico-philosophicus*; en análogo sentido arguye Kłowski, *Rhein.Mus.* 1977, p. 111, que los griegos no distinguían con tanta precisión como Wittgenstein entre cosas (*Dinge*) y hechos (*Sachverhalte*), mientras que Hölscher, *Sinn v. Sein*, p. 48, afirma categóricamente que “parece ser una peculiaridad de la concepción griega del conocimiento que el Ser se le presente en tan grande medida como el Ser de las cosas. El mundo, como *τὰ ὄντα*, era efectivamente lo que Wittgenstein niega: ‘la totalidad de las cosas’”.

¹²Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, p. 8. Por aquellas mismas fechas, y en un sentido muy parecido, también Cassirer, en su *Philosophie der Griechen* (1925), p. 41, supo reconocer en el ‘ES’ de la diosa la cópula, la forma lógica del juicio.

¹³Aristóteles, *Met.* V 7, 1017a27-30; cf. Kahn, “On the Theory of the Verb ‘To Be’” (1973), p. 12. Sobre la lógica de Port Royal puede consultarse con provecho el útil resumen de N. Chomsky, *Lingüística cartesiana*, trad. cast. Gredos, Madrid, 1969, pp. 75-110, y en particular, sobre la reducibilidad de toda predicación a la forma de predicación copulativa, las pp. 94s.; cf. G. Mounin, *Historia de la lingüística*, trad. cast. Gredos, Madrid, 1968, p. 136.

¹⁴Kahn, *Found. Lang.* 1966, pp. 262s.; cf. *Neue Hefte f. Philos.* 1979, p. 30 n., donde se refiere a “the definitional copula, the copula as used in definition (or, if one prefers, the *is* of definitional identity)”. Con bastante acierto, en este punto, anota Curd, “Eleatic Arguments”, p. 20: “To be is to be the genuine nature of a thing, to be just what a thing is; to be such a nature, something must be what it is unchangingly, completely, and as a unity”.

de serlo; la definición es el límite (πεῖραρ B 8,26.31.42, equivalente a ὄρος, ὀρισμός de la terminología filosófica posterior) en cuyas prisiones (δεσμοί B 8,26.31) lo tiene encerrado la necesidad avasalladora (κρατερὴ ἀνάγκη, B 8,30) de ser lo que es¹⁵, es decir, la necesidad lógica del principio de identidad, “A=A”. Y si la lógica prohíbe decir “A no es A”, con más razón ha de prohibir que se diga “A no es nada” (μηδέν, B 6,2 y B 8,10)¹⁶, puesto que con sólo nombrarlo ya se daba por sabido que A era algo, a saber, ‘A’, y por tanto, se ponía el Ser.

3. Con todo, ese ‘ES’ de la diosa evidentemente no es una cópula corriente, de las que de ordinario sirven para enlazar un sujeto o tema con lo que de él se predica, puesto que aquí aparece sin ningún sujeto ni predicado reconocibles; y por mucho que los intérpretes se hayan esforzado por hallarle algún sujeto implícito o sobreentendido, como ‘el Ser’, ‘lo ente’ o ‘lo que es’¹⁷, la ‘realidad’¹⁸ o ‘la verdad’¹⁹, y aun el camino mismo²⁰ o simplemente ‘algo’²¹, a veces llegando al extremo de querer corregir el texto para forzar al sujeto implícito a hacerse explícito²² (mientras que, por otra parte, la ausencia de predicado apenas parece haberse sentido como problema, debido sin duda a los hábitos de la terminología filosófica posterior, gracias a la cual un ‘es’ sin predicado aparece como cosa del todo normal y corriente, aun cuando difícilmente pudieron sentirlo con tal naturalidad los oyentes contemporáneos de Parménides), y a pesar de que tales conjeturas contengan casi todas ellas alguna parte de verdad, más valdrá tratar de entenderlo derechamente, tal como viene en el texto, como un ‘es’ sin sujeto, más o menos a la manera de los verbos impersonales como ‘llueve’²³, o más

¹⁵V. García Calvo, *Mania* n° 2, 1996, pp. 13-15.

¹⁶Bastante bien resume Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 175, que ἔστιν (B 2,3) “means that its subject is something (ἐστίν), and being this precludes it ... from not being what it is and *a fortiori* from not being anything at all”; cf. Ketchum, *Can. Jour. Philos.* 1990, pp. 167-171.

¹⁷Así Mullach, p. 117, traducía: “Esse ens, non esse non ens”, y Hegel, *Vorl. I*, p. 287: “dass nur das Sein und nicht ist das Nichtsein”; y ‘I’ être’ figura como sujeto también en las traducciones de Riaux, Tannery, *Sc. hell.*, p. 251, y Zafropulo, *Éc. él.*, p. 132. A su vez, Diels, *Lehrg.*, p. 33, traduce, con escrupuloso paréntesis, “dass (das Seiende) ist” (seguido por Reinhardt, p. 35, y Capelle, p. 165), y Bodrero, p. 8, sin tanto escrúpulo ni paréntesis, “che l’ esser è”. El sujeto de ‘es’ es también para Albertelli, p. 131 n. 3, “I’ esistente, l’ essere, il reale”; para Gigon, *Orig.*, p. 282, “un ente sustantivado”, y para Tarán, p. 37, “Being”, aunque ellos se abstienen de introducirlo en la traducción.

¹⁸“Reality” (“all that exists, the total of things”), según Verdenius, *Comm.*, p. 32 y n. 3.

¹⁹“Truth” (“as the true nature of things”), según una rectificación posterior del mismo Verdenius, *Mnemosyne* 1962, p. 237.

²⁰Untersteiner, *Parm.*, p. LXXXVI; Casertano, p. 405 y n. 89; Deichgräber, *Das Ganze-Eine*, p. 13.

²¹“Something” proponen Loenen, *Parm.*, p. 15, y Barnes, *Arch. f. Gesch. d. Phil.* 1979, p. 19 (“algo”, e.e. “un objeto dado... sea cual fuere”, precisa en *Pres.*, pp. 199s.); “etwas”, Hölscher, *Wesen des Seienden*, p. 15; “a thing”, Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 52 y 172s., mientras que Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 95, sugiere “what can be talked or thought about”; Kahn, *Rev. Met.* 1968, p. 710, “the object of knowing”, y Schofield, en *KRS*, p. 354, “un objeto cualquiera de investigación”. En la misma línea de interpretación, Furth, “Elements...”, p. 249, escribe: “... nor need any restriction be placed on the subject matter - whatever Parmenides is saying will apply equally well to ascertaining whether there is animal life on Mars, or a rational root to a certain equation, or an amount of tribute that will satisfy the Persians (...).”

²²Así, en lugar de ὅπως ἔστιν τε καὶ MSS, Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 98 n. 2, y Plat. y *Parm.*, p. 74 n. 4, quería leer ὅπως ἐὸν ἔστι καὶ, mientras que Loenen, loc. cit., prefería ὅπως ἔστιν τι καὶ.

²³Según la conocida formulación de Fränkel, *Poesía y filosofía*, p. 333 n. 13. La objeción de Kahn, *Rev. Met.* 1968, p. 709, de que ἔστι “is not normally used in Greek as an impersonal” (aprobada por Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 120; en el mismo sentido, Hölscher, *Wesen*, p. 78 n. 30, y Gómez-Lobo, *Parm.*, p. 60) no tiene mucho peso, visto que el de la diosa a todas luces no es ningún uso “normal”: se trata, como dice García Calvo, de un “empleo exagerado, desbarrante, de la cópula” (*Mania* 1996, p. 14), una “sublime locura... imposible de cometer de veras en el lenguaje de los mortales” (*De los números*, p. 38). Algo más o menos parecido acabó por admitir el propio Kahn, a los veinte años de haber formulado la objeción citada: “It would be naive to assume that we could identify Parmenides’ meaning for ἔστι with one or another of the uses of the verb in ordinary, non-philosophical

precisamente, como siendo su propio sujeto²⁴ y -habría que añadir- su propio predicado, lo cual debió de ser justamente el paso lógicamente previo a la conversión en sujeto: pues cuando esa cópula 'es' -que de por sí no era más que un mero índice sintáctico de enlace entre un sujeto y un predicado y, por tanto, carente de significación en sí mismo- se convierte en su propio predicado, como si por sí sola estuviera diciendo algo (predicación que podríamos glosar como "ES lo que es"), entonces no puede menos de adquirir, en el mismo acto, un cierto valor semántico o significativo -constituyéndose, si bien de modo todavía implícito, como idea o noción de 'lo-que-ES'- que a su vez le permite figurar con igual derecho también como sujeto o tema de predicación; de manera que 'ES' podría interpretarse como abreviatura de lo que, en un lenguaje menos divino y más corriente, sería algo así como "Lo que es ES lo que es", fórmula que, a fuer de tautológica, no puede menos de ser verdadera, en tanto que su negación, "Lo que es NO ES lo que es", sería la contradicción pura²⁵.

4. A modo de primer tanteo podríamos tomar, por consiguiente, el 'ES' de la diosa como un equivalente aproximado de la simple fórmula lógica de la identidad, "A=A" o "x=x"²⁶; aunque seguramente no le falta razón a la diosa cuando desdeña el recurso a esas tautologías más modernas, en las que inevitablemente la verdad que pretenden decir queda en el mismo acto traicionada y desmentida por la forma en que se intenta decirla: pues ese 'A' cuya identidad consigo mismo estamos tratando de afirmar, por el solo hecho de decir o escribir "A=A" ya se nos desdobra en dos términos sucesivos y separados, que obviamente ya no son el mismo. Muy atinadamente decía Antonio Machado que "no hay manera de pensar una cosa como igual a sí misma sin pensarla dos veces, numéricamente al menos"²⁷. En vano trataríamos de remediar la contradicción queriendo establecer, por convención lingüística, que los dos términos, el primer A y el segundo, aun siendo distintos, deberían considerarse como si fuesen el mismo; pues no tendría tal convención ya de por sí más fuerza de necesidad que cualquier otro convenio de los mortales, ni menos aún logrará que la contradicción "lo mismo y no lo mismo" -fórmula que la diosa rechaza expresamente como propia de mentes descarriadas (B 6,4-9)- se haga menos contradictoria por el solo hecho de que se haya convenido creerla verdadera.

Para que pudiera decirse, en suma, con verdad que "A es igual a A", sería necesario decir los dos términos a la vez, fundirlos en uno solo -que no puede ser, evidentemente, otro que el índice de predicación mismo-, de modo que la verdad necesariamente verdadera, perfecta y bienredonda, quede dicha de una vez para siempre: hazaña propiamente imposible de llevar a cabo en lengua de mortales (a la que su propia constitución obliga a desplegarse por términos

Greek... So this conception must be understood in its own terms, as a metaphysical innovation" (*Par. Pass.* 1988, p. 239).

²⁴Aspecto que trata de reflejar a su manera la traducción de Kranz en los *Vorsokratiker*, "dass IST ist" ("que ES es"). Bollack, *Empédocle III*, p. 143 III, p. 143, observa que ἔστιν "n' a pas de sujet extérieur à lui-même", y también para Cassin, *Si Parm.*, p. 55, el 'ES' de la diosa "n' a d' autre sujet possible que lui même", eso es, "ce qui est, c' est être"; formulación expresamente aprobada por Cordero, *Les deux chemins...*, p. 77. Cordero habla, con bastante acierto, de una "fusion du sujet et du prédicat en un seul terme" (p. 78) y "d' une affirmation impliquant en elle-même le seul sujet conceptuel possible" (p. 79), aunque no puedo compartir su parecer de que esa afirmación haya de entenderse como diciendo "qu' il y a, qu' existe, que quelque chose est présent" (p. 74). Más o menos en el mismo sentido escribe Finkelberg, *Oxf. Stud.* 1988, p. 45: "The only possible grammatical solution is to take *estin* as implying its own subject".

²⁵La interpretación del 'ES' de la diosa que aquí propongo se debe, en lo esencial, a A. García Calvo, *Lecturas presocráticas*, p. 176, y *De Dios*, pp. 33-35.

²⁶Como intuyó ya Nietzsche en su "Filosofía en la edad trágica de los griegos" (*Werke*, ed. Schlechta, vol. III, p. 386).

²⁷A. Machado, *Juan de Mairena*, XXV (p. 146 de la ed. de J.M. Valverde, Castalia, Madrid, 1985).

sucesivos, obedeciendo a lo que De Saussure llamaba la ley de linealidad del significante), pero que la diosa acomete intrépidamente, atreviéndose a proclamar que la verdad y toda la verdad es sencillamente que "ES".

5. No hay que perder de vista, sin embargo, que la cópula *ἔστι*, una vez despojada del predicado que de ordinario la acompaña, acaba confundiéndose inevitablemente con *ἔστιν*, equivalente aproximado del castellano 'hay' o 'está'; si bien con la peculiaridad no menos extraña de que también este 'hay' carece de los dos complementos habitualmente requeridos para tal función, la indicación de qué es lo que hay y en dónde²⁸: parece, por tanto, que esos dos términos en la intención de la diosa han quedado fundidos en uno solo, en el 'HAY' mismo, de manera análoga a como en 'ES' se fundían el sujeto y su predicado; de modo que ese 'HAY' absoluto y solitario vendría a ser abreviatura de otra tautología como "HAY lo que hay, sea lo que sea y en donde sea".

Cierto es que, cuando en lenguaje corriente se dice que hay algo, sin precisar que lo hay en tal sitio o en tal otro, se entiende sin más que donde lo hay es 'aquí', es decir, en el ámbito mismo en donde se está hablando: ámbito que de por sí no está de ningún modo definido ni delimitado, puesto que las palabras del tipo 'aquí', 'ahora' o 'esto' no tienen propiamente significado alguno, en cuanto no apuntan al campo semántico o conjunto de palabras significantes de una lengua, sino al campo déictico o ámbito en que se habla²⁹. Dicho de otro modo: señalan algo, sea lo que sea, pero no significan propiamente nada; como nada significa tampoco -aunque por razones distintas y aun opuestas- la cópula 'es', siendo mero índice de enlace sintáctico y lógico entre dos nociones o significados establecidos en el campo semántico.

Así que, en el 'ES'/'HAY' de la diosa, el mero acto de señalar esto que hay aquí viene a coincidir prodigiosamente -como saltando por encima de todos los nombres que están en el vocabulario de la lengua, de todas las palabras hechas para significar esto o lo otro- con la enunciación del puro principio lógico de la identidad de lo que es consigo mismo, como para advertirnos expresamente que el objeto del que se predica tal identidad no puede ser otro que 'lo que hay', lo real en el sentido del puro haber, de aquello de lo cual, sin saber todavía qué es, sólo sabemos que está ahí.

6. Fácilmente se comprende que la fórmula de la verdad no puede en modo alguno renunciar a esa fusión de lo que *es* y de lo que *hay*, de la identidad lógica y la materia del mundo. Nada puede haber de más ajeno a los griegos de aquel tiempo que la noción moderna de una lógica puramente formal que, siendo ley del pensamiento, no fuese a la vez ley de la

²⁸De lo cual se sigue que la ausencia de sujeto y predicado no prohíbe interpretar el 'ES' de Parménides como cópula ni, por tanto, nos obliga a entenderlo en el sentido exclusivo de 'hay', como sostiene Kłowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 114: "Un *ἔστιν* sin predicado nominal no se puede entender como cópula. Puesto que es únicamente el predicado nominal lo que convierte *ἔστιν* en cópula, Parménides no puede esperar que se vea una cópula en un *ἔστιν* al que falta justamente aquello que lo convierte en cópula". (El argumento, dirigido aquí contra Calogero, se repite en la p. 119, contra Mourelatos.) Por consiguiente, el sentido fundamental de 'ser' en el poema sería el sentido locativo de 'haber', 'encontrarse' ("vorhanden sein, sich befinden"). Pero Kłowski pasa por alto que en este caso se presenta el mismo problema que para la cópula, puesto que un 'hay' - 'está', "es befindet sich"- aislado, sin indicación alguna del qué ni del dónde, es sintácticamente no menos incompleto que una cópula sin sujeto ni predicado, de modo que podría decirse asimismo, volviendo del revés la objeción, que a un 'hay' semejante le falta precisamente aquello que lo convierte en índice locativo.

²⁹Sobre la distinción fundamental entre los campos semántico y déictico, véase K. Bühler, *Teoría del lenguaje*, trad. cast. Alianza, Madrid, 1979, en particular las pp. 98ss.

realidad sino solamente, por así decir, una lógica de la lógica misma; así como tampoco era concebible para ellos una física que osara transgredir las leyes de la lógica (como en nuestro siglo se les ocurrió a algunos desesperados adeptos de la teoría cuántica).

Nada de eso puede haber en una situación como aquella en la que escribe Parménides, muy anterior todavía a la división entre especialidades institucionalizadas del saber (que no se establecerá definitivamente hasta en tiempos de Aristóteles), y que no concebía, por tanto, una lógica o una teoría del lenguaje separadas de una ciencia de la naturaleza ni aun de una teología; y por cierto que esa fusión o mezcla inextricable entre problemas que hoy nos inclinaríamos a juzgar propios de la lógica pura con otros que nos habrían de parecer pertinentes más bien a la física, la biología o la psicología, constituye una de las mayores gracias de los versos del Eleata y a la vez uno de los más arduos desafíos para los lectores modernos, educados como estamos en los hábitos de la especialización y la parcelización de los saberes y, por tanto, fácilmente inclinados a sospechar que aquella debió de ser una manera especialmente tosca y primitiva de plantear las cosas, propia de una mentalidad arcaica todavía incapaz de discernir debidamente entre lo que es del *lógos* y lo que pertenece a la realidad de que discurre. En semejante falta de discernimiento creía ver Calogero el error fundamental de Parménides³⁰, y algo parecido insinuaba ya Aristóteles cuando apuntaba que “según las razones (*τῶν λόγων*) parece que resultan con necesidad lógica (*συμβαίνειν*) esas cosas, pero según los hechos parece poco menos que locura creerlo así”³¹.

Pero aun a pesar de nuestra “costumbre de mucha experiencia” (Parménides, B 7,3) en materia de división de los saberes, es fácil ver que en verdad no cabe divorcio tan barato entre el *lógos* y su objeto; pues una de dos: o bien las propiedades de la realidad o de ‘lo que hay’ son verdaderamente, como creían los antiguos, las mismas que las del *lógos* y, por tanto, lo son también sus contradicciones, aporías y locuras, y queda nulo el divorcio; o bien el divorcio es efectivo, los asuntos y problemas del *lógos* son exclusivamente propios de él mismo y nada tienen que ver con la realidad o naturaleza de las cosas: pero entonces ese *lógos* -y con él, toda ciencia humana- habrá de renunciar a toda pretensión de dar razón de lo que hay, y será vana toda aspiración al conocimiento racional de la *phýsis*.

7. Así pues, en esa fusión del ‘ES’ y del ‘HAY’ podemos reconocer sin mucha dificultad un eco no muy lejano de aquella pregunta “¿Qué es lo que hay (en general)?”, la pregunta por la *phýsis* o naturaleza de las cosas, a la que trataron de responder los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes; sólo que las palabras de la diosa, en lugar de responder con la conjetura ingenua, al estilo jónico (“Es agua” o “es aire”, etc.), remiten a lo que tiene de problemática la pregunta misma y, por ende, a la indagación lógica de las implicaciones de la identidad (¿qué quiere decir que algo “es” tal cosa?), aunque sin perder nunca de vista el problema físico que la había suscitado, a saber, la naturaleza general de ‘lo que hay’.

Para empezar a entender cómo alguien podía arreglárselas para decir tales cosas en una lengua que no disponía aún de una terminología filosófica, y aun sirviéndose del lenguaje o dialecto tradicional de la poesía épica de Homero y Hesíodo, forjado para cantar a dioses, héroes y batallas, y que muy poco apto se nos ha de antojar, por tanto, para hablar de cuestiones de lógica o de ontología, parece útil traer a recuerdo aquel uso peculiar de *εἶναι* o

³⁰Véase Calogero, *Studi*, pp. 7, 9 (Parménides no era consciente aún de la necesidad de distinguir entre determinaciones del pensamiento y determinaciones de lo real), 20 (el Ser de Parménides es la “hipostatización ontológica” del ‘es’ puramente lógico de la cópula), 22 (el pensamiento de Parménides “descubre las características del Ser únicamente a partir de una reflexión lógica, pero sin pensar jamás que esas características pertenecen al *lógos* más que a lo ente, o a lo ente sólo en tanto que el *lógos* las determina en él”), etc.

³¹Aristóteles, *De gen. et corr.* I 8, 325a17-19.

ἔμμεναι -en particular en sus formas de infinitivo o participio- de los poemas homéricos que más se aproxima a aludir a lo que nosotros llamaríamos la identidad de alguien, y en el cual sospecho que habremos de ver, en cuanto a sentido y construcción sintáctica, el antecedente más próximo de las formulaciones análogas que encontramos en el poema de Parménides³².

Me refiero, sobre todo, a la construcción de infinitivo o participio de εἶναι con pronombre demostrativo, formando juntos el (segundo) complemento directo de un verbo que, por lo general, denota algún acto de conocimiento o creencia (γιγνώσκειν, οἶεσθαι, λέγειν, etc.), sea a modo de un ordinario acusativo con infinitivo o (en los casos de participio) de aposición al primer complemento, que a veces puede ser meramente implícito: construcción, en suma, bastante transparente y fácil de entender para cualquiera que esté mínimamente familiarizado con el griego de Homero -por lo cual parece haberse apenas reparado en ella en los estudios de gramática más especializados-, pero que, por otra parte, resulta prácticamente imposible de reproducir con literalidad rigurosa en castellano o cualquier otra de nuestras lenguas occidentales de ahora.

330 Consideremos, por ejemplo, aquel verso en que Odiseo, al hallarse frente a la sombra o espectro de su madre, pregunta desasosegado al espíritu del sabio Tiresias: πῶς κέν με ἀναγνοίη τὸν ἐόντα;, es decir: “¿Cómo habrá de reconocerme?”, o “reconocer que soy yo”, o tal vez, algo más literalmente, “reconocerme como éste que soy”; lo cual, sin embargo, si de verdad quisiéramos -con literalidad ciertamente excesiva para los fines habituales de la traducción- conservar la construcción de doble acusativo y el empleo del pronombre demostrativo, apenas lograríamos reproducirlo mediante alguna fórmula tan retorcida como “reconocerme (como) al-que-es éste” (o tal vez “...siendo éste”); o aquel otro en que Helena, refiriendo la misión secreta del Laertiada tras las líneas troyanas, precisa³⁴: ἐγὼ δέ μιν οἴη ἀνέγνω τούτῳ ἐόντα, “Mas yo sola conocí que era él” o, sencillamente, “lo reconocí” (con la misma dificultad o más bien imposibilidad de traducción estrictamente literal que en el ejemplo anterior). El mismo giro se encuentra, con ligeras variantes, en varios otros pasajes de la *Odisea*: καί σφεας ὠίσθη τὸς ἔμμεναι, οὐδέ τι οἶδα, “Bien creí yo que eran ellos, mas no lo sé”³⁵; ...με καὶ οὐ πῶ φησι τὸν εἶναι, “... y no creí que era yo mismo”³⁶; οὐδέ τις ἡμείων δύνατο γνῶναι τὸν ἐόντα, “y ninguno de nosotros pudo reconocer que era él”³⁷, ejemplo especialmente interesante por la elipsis del complemento principal.

El que semejantes usos del participio de εἶναι no se limitaban a la poesía épica ni a la dependencia estricta de verbos de conocimiento o creencia, lo demuestra, en fin, el siguiente pasaje de Herodoto en que el déspota Astiages dirige al jovencísimo Ciro, quien, como supuesto hijo de un pastor, siendo elegido rey en un juego de niños, había hecho castigar severamente al hijo del noble Artembares, la indignada pregunta: σὺ δὴ ἐὼν τοῦδε τοιούτου ἐόντος παῖς ἐτόλμησας τὸν τοῦδε παῖδα ἐόντος πρώτου παρ' ἐμοὶ ἀεικέλη τοιῆδε περιστεῖν; - “¿Tú, siendo hijo de uno como éste (o, algo más literalmente, ‘de éste, que es lo que es’, o sea un hombre de su condición o rango social humilde), te

³²Sobre la relevancia de esos paralelos homéricos para la interpretación de Parménides llamó la atención por primera vez Falus, *Acta Ant.* 1960, p. 271.

³³*Od.* XI, 144.

³⁴*Ib.* IV, 250.

³⁵*Ib.* XVI, 475.

³⁶*Ib.* XXIII, 116.

³⁷*Ib.* XXIV, 159. Éste es, curiosamente, el único de los aquí citados que figura entre los alrededor de cuatrocientos pasajes homéricos analizados por Kahn en su monumental obra *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, en la p. 351 n. 23, donde trata de asimilarlo a su concepto del *veridical use*, aunque con escaso éxito, como él mismo admite, puesto que “this example satisfies none of our formal conditions for the veridical construction”. Tampoco el índice de la *Grammaire homérique* de Chantraine menciona ninguno de esos pasajes.

atreviste a tratar con tal insolencia al hijo de aquél, que es el primero después de mí mismo?”³⁸.

Creo que merece la pena tener en cuenta esos ejemplos -en sí mismos tal vez más bien triviales desde el punto de vista gramatical- por lo que puedan aportar de duda acerca de la interpretación generalmente aceptada del τὸ (μὴ) ἔόν del poema de Parménides como participio sustantivado y con artículo, eso es, como equivalente exacto del τὸ (μὴ) ὄν de la terminología filosófica posterior³⁹. Pues fácil es comprobar que el empleo del artículo propiamente dicho es, en general, más bien poco frecuente en el poema, que también en este aspecto tiende a ajustarse a los usos de la poesía épica, con su característica inclinación a no diferenciar demasiado todavía entre el artículo en sentido propio y su valor originario de pronombre demostrativo⁴⁰.

En los fragmentos conservados de Parménides, los usos de lo que podría interpretarse como artículo -es decir, los casos en que no cabe constatar un valor pronominal evidente- son escasos y, por lo general, apenas se apartan de la usanza homérica. Dejando de lado, de momento, el participio ἔόν -que figura cinco veces con artículo/pronombre (B 2,7; B 4,2; B 8,32.35.37) y diez veces sin él (B 6,1; B 7,1; B 8,3:7.24.25.33.46.47 [dos veces]), sin contar los pasajes de lectura dudosa B 8,12.19, y dejando abierto en cuáles de esos casos debe de tratarse más bien del gerundio-, el artículo/pronombre aparece una vez con un participio sustantivado (B 1,31), tres veces con infinitivos (B 6,1.8; B 8,36), en dos ocasiones con αὐτό (B 3; B 16,2), en tres con adjetivos (B 8,58; B 12,1.5), y sólo en tres casos con sustantivos propiamente dichos (B 8,10.15; B 10,1; omito B 16,4 τὸ πλεόν, de interpretación controvertida).

De esos doce casos de posible empleo del artículo, los tres en que acompaña a un infinitivo se prestan a ser interpretados, con por lo menos igual plausibilidad gramatical, como pronombres demostrativos; por otra parte, el uso de lo que más propiamente identificaríamos como artículo se ajusta escrupulosamente al más limpio estilo homérico, en tanto que los adjetivos que introduce tienen todos un nítido sentido de oposición o comparación (τῷ δ' ἑτέρῳ B 8,58; αἱ στεινότεραι / αἱ δ' ἐπὶ ταῖς B 12,1-2; τό τ' ἐναντίον B 12,5, así como en el contrato τάντια de B 8,59)⁴¹, mientras que ἡ δὲ κρίσις (B 8,15) parece

³⁸Herodoto, I, 115.

³⁹La interpretación, por lo general sobreentendida, del τὸ parmenídeo como artículo, a la manera ática, se eleva a rango de elucubración teórica en el estudio de Cassin, *Parm.*, pp. 38-40, donde parece atribuirse a Parménides poco menos que la invención del artículo griego (“... le Poème de Parménide est l' un des textes où cette innovation (scil. la création de l' article) est opérée et pensée”, p. 38). Acierta Cassin, a mi entender, al llamar la atención sobre lo que de relativamente novedoso e insólito supondría, para la lengua de su tiempo, un empleo consecuente del artículo por parte de Parménides; mas imaginando los equívocos y malentendidos que tamaña innovación hubiera debido de provocar en los oyentes de este texto ya de por sí bastante difícil, creo preferible la solución opuesta: a saber, desconfiar, en principio, de los supuestos usos del artículo en el poema, y tratar de oírlo, hasta donde se pueda, tal y como debió de sonarles a los hablantes del griego arcaico de su tiempo.

⁴⁰Sobre los usos del artículo-pronombre demostrativo en Homero, véase Chantraine, *Gramm. hom.* II, pp. 158-168, donde se observa que “il est souvent difficile de reconnaître si ὁ, ἡ, τό comporte une valeur démonstrative ou joue le rôle de l' article” (p. 165), y Kühner-Gerth II.1, 457, pp. 575-581.

⁴¹Véase Chantraine, op. cit., p. 159, sobre el artículo como indicador de oposición o cambio de sujeto (donde, sin embargo, el ejemplo, cit. ib., de *Od. X*, 495, τοὶ δὲ σκιαὶ, indica, por su falta de concordancia de género, que hemos de entenderlo como pronombre demostrativo), y p. 162, sobre el artículo acompañando adjetivos que marcan distinción u oposición (ἄλλος, ἕτερος, etc.) y en particular con los comparativos (cf. Kühner-Gerth II.1, p. 576).

corresponder bastante bien a lo que Chantraine llama sentido presentativo o de relieve⁴², lo mismo que probablemente τὰ ... σήματα (B 10,1-2) y tal vez τὰ δοκοῦντα (B 1,31)⁴³.

Parece legítimo constatar, por tanto, que también en lo que al uso del artículo-pronombre demostrativo se refiere, Parménides se halla mucho más próximo a Homero que al griego ático posterior, con su empleo generalizado del sustantivo con artículo⁴⁴; lo cual debe aconsejarnos cierta desconfianza ante cualquier supuesto empleo del artículo en el poema, y en particular ante la identificación precipitada del τὸ (μὴ) ἔόν de Parménides con el τὸ (μὴ) ὄν de los filósofos posteriores.

8. Ahora bien, si en el lenguaje de Homero formulaciones como γιγνώσκειν (τινα) τὸν ἔοντα se entienden regularmente en el sentido de ‘identificar a alguien’ o descubrir su verdadera identidad, ‘conocerlo o reconocerlo como aquel que es’ o ‘darse cuenta de que era él’, entonces hemos de suponer que la misma expresión puede construirse sin dificultad igualmente con un objeto de género neutro (aunque la poesía épica, más preocupada evidentemente por los dioses y los héroes que por los estudios de la naturaleza, no nos ofrece, que yo sepa, ningún ejemplo de tal construcción), *γιγνώσκειν (τι) τὸ ἔόν, ‘identificar algo’, ‘reconocerlo como lo que es’, ‘darse cuenta de que era eso’, o sea descubrir la verdadera identidad o naturaleza de algo: difícilmente cabría imaginar manera más natural y más precisa de expresar en lenguaje arcaico y prefilosófico aquel develamiento de la *phýsis* o naturaleza de cada cosa que para los griegos es la esencia misma del conocimiento.

Y podemos suponer asimismo que, a la inversa, la forma negativa de la expresión, γιγνώσκειν (τι) τὸ μὴ ἔόν -de lo cual dice la diosa a Parménides que es imposible (B 2,7)-, ‘reconocer o identificar algo como lo que no es’, debió de sonar como formulación deliberadamente paradójica y absurda -no menos de cuanto lo sería *γιγνώσκειν (τινα) τὸν μὴ ἔοντα, ‘reconocer a alguien como aquel que él no es’-, que vendría a ser la fórmula misma del error y del disparate, más o menos equivalente de lo que sería en lenguaje formal más moderno ‘saber que *x* es *no-x*’.

Desde el punto de vista sintáctico habríamos de entender, por tanto, τό (γε) μὴ ἔόν (B 2,7), no como objeto directo de γνοίης, sino más bien como aposición de un objeto directo meramente implícito, como era el del ejemplo citado de *Od.* XXIV 159, γνῶναι τὸν ἔοντα: lo cual no sería ciertamente más extraño que el sujeto ausente de ἔστιν / ὄυκ ἔστιν en B 2,3 y 5, que es sin duda el mismo que el objeto elíptico de γνοίης en B 2,7.

Si recordamos además que γιγνώσκειν, ‘conocer’ o ‘reconocer’, encierra ya de por sí habitualmente la noción de ‘identificar (algo o a alguien) como algo definido o determinado’⁴⁵,

⁴²Chantraine, p. 162, cita como ejemplos de un “sens présentatif net” *Il.* I, 20 y 33, mientras que “l’article met un substantif en relief” en el v. 167. τὸ γέρας (“el habitual regalo de honor que recibes cada vez”, explican Kühner-Gerth II.1, p. 576).

⁴³Para el caso de τὰ δοκοῦντα conviene recordar que semejante uso -que podríamos llamar generalizador- del artículo con el plural de neutro de los adjetivos era ya familiar a Hesíodo (p. ej. τὰ δίκαια *Erga* 217 y 280).

⁴⁴Se ha observado que la poesía posthomérica se muestra en este punto casi más homérica que Homero: si en los poemas homéricos son relativamente frecuentes las excepciones a la regla -es decir, los empleos del pron./art. a modo del artículo ático (v. Kühner-Gerth II.1, pp. 579-581, y Chantraine, pp. 165s.)-, éstas no se encuentran en Hesíodo y sólo raras veces en los poetas épicos posteriores, los líricos arcaicos y los trágicos (v. Kühner-Gerth II.1, pp. 581s.). No sorprende, por tanto, que también Parménides se ajuste a la misma pauta general. Por otra parte, a la luz de los estudios citados de Chantraine y Kühner-Gerth, la antigua afirmación de A. Meillet en su *Aperçu d’une histoire de la langue grecque* (cit. por Cassin, *Parm.*, p. 38): “Entre Homère et les textes postérieurs, une innovation est intervenue qui a changé le caractère de la langue: la création de l’article”, resulta un tanto inexacta.

⁴⁵A diferencia, por ejemplo, de ἰδεῖν, “the term γιγνώσκειν ... designates specifically the recognition of this object as something definite: for instance, a shrub, or a mound, or a human being. This recognition implies, of

de modo que *γιννώσκειν (τινα) τὸν ἐόντα / γ. (τι) τὸ ἐόν*, ‘reconocer o identificar a alguien como aquel o aquello que es’, no deja de ser, en el fondo, un pleonasma patente, es obvio que *γιννώσκειν (τι) τὸ μὴ ἐόν*, ‘reconocer o identificar algo como no siendo lo que ello es’, había de sonar a paradoja y contradicción estridente entre los términos mismos de la expresión, reforzada aún más, en el verso de Parménides, por la partícula *γε*⁴⁶ (“no siendo en absoluto lo que ello es”); de manera que la advertencia de la diosa *οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν* acaso pueda glosarse como “Ni podrás identificar lo que no posea identidad alguna”, o “Ni podrás determinar la naturaleza de lo que carezca de toda determinación”⁴⁷ (si bien es cierto que la fórmula, tan ambigua como su equivalente castellano más literal ‘conocer (algo) como lo que no es’, se presta, de momento, a ser entendida tanto en el sentido de ‘lo que no es nada’ como en el más trivial de ‘lo que no es tal cosa’: sólo más en adelante -B 2,6; cf. B 8,10- se aclarará expresamente que ‘lo que no es’ se entiende, en efecto, como equivalente de ‘nada’). Pues ‘ser’ es, en definitiva, ser algo determinado y definido, y conocer algo es identificarlo como lo que es: de ahí que no sea factible (*ἀνυστόν*) conocer algo que carezca de toda esencia o definición, ni tampoco -como se declara a continuación (B 2,8)- indicarlo, explicarlo, hacerlo comprender o dar cuenta de ello (*φράζειν*).

9. A continuación de B 2, y completando el verso trunco con que el fragmento acaba en las citas de Proclo y Simplicio (*οὔτε φράσαις* B 2,8), suelen colocar los editores -con bastante plausibilidad, aunque sin más garantía de acierto que el ajuste métrico y la intuición de cierta arquitectura de conjunto del razonamiento⁴⁸- el siguiente trozo de verso que citan, sin indicación alguna del contexto en que figuraba, Plotino⁴⁹ y San Clemente⁵⁰ (B 3):

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι

ἐστίν Mullach edd. pl.: *ἐστί* Clem. Plot. V 9,5: *ἔστι* Plot. V 1,8: *ἔστιν* Zeller Burnet et al.

lo cual difícilmente se puede entender sino como diciendo: “Pues lo mismo es pensar (conocer, concebir, idear) y ser”. Así por lo menos lo entendieron los lectores antiguos, San Clemente -ensartando la cita con otra de Aristófanes: “Pues puede lo mismo que el hacer el pensar”⁵¹- y Plotino, quien, tras esforzarse por rastrear en Platón los antecedentes de su propia doctrina de las hipóstasis, añade: “Y por cierto que antes (*sc.* de Platón) también Parménides se adhirió a

course, the classification of the object under a general concept”, escribe K. von Fritz, *Class. Philol.* 1943, p. 88, resumiendo a B. Snell, *Philol. Unters.* 1924, pp. 24 ss.

⁴⁶Sobre la importancia de la partícula *γε* en B 2,7 como advertencia del “carácter absoluto” de *μὴ ἐόν* llamó la atención Kłowski, *Rhein. Mus.* 1977, pp. 112s., si bien su interpretación demasiado parcial de *ἔστι* como ‘hay’ o ‘está’ -conforma a la cual *τό γε μὴ ἐόν* sería “lo que no hay en absoluto”, “das gar nicht Vorhandene”- no coincide con la que aquí se propone (véase n. 28).

⁴⁷Cf. la formulación muy parecida de Platón, *Rep.* 477a: *πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γέ τι γνωσθεῖη;*

⁴⁸Así, con Diels (*Lehrg.*, p. 67) y Diels-Kranz, la vasta mayoría de los editores. De la legitimidad de este enlace de B 2,8 con B 3 dudán Tarán, p. 42; Mansfeld, *Off.*, pp. 69-80 (aunque en su edición de los *Vorsokratiker* I, p. 317, parece haber cambiado de opinión); Kłowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 120; Schofield, en *KRS*, p. 356 n. 2; Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 73s.; Schmitz, *Urspr.*, p. 134, y Conche, p. 87; razones explícitas a favor de la colocación tradicional del fr. ofrecen, por el contrario, Verdenius, *Comm.*, p. 33; Hölscher, *Wesen*, p. 81; Furley, “Notes...”, p. 11, y últimamente Dalfen, *Philologus* 1994, p. 201. A falta de pruebas concluyentes en uno y otro sentido, es obvio que la plausibilidad del enlace depende únicamente de la mayor o menor coherencia argumentativa que cada interpretación sea capaz de extraer de tal ensamblaje: lo que equivale a decir que la incertidumbre al respecto sea probablemente irremediable.

⁴⁹Plotino, *Enn.* V 1,8, repetido -esta vez sin indicación del autor- en V 9,5.

⁵⁰Clemente, *Strom.* VI, 23 (II 440,12 ed. Stählin).

⁵¹Aristófanes, fr. 691 K., ap. Clem. loc. cit. (*Vors.* p. 231,16).

esa opinión, en tanto que reducía a lo mismo lo que es y la inteligencia, y no puso lo que es en las cosas sensibles. 'Pues lo mismo ...', y diciendo eso lo proclama también inmóvil, si bien atribuyéndole el pensar, eliminando de ello todo movimiento corpóreo"⁵²; y así traducen también -con escasas divergencias relativas sobre todo al sentido exacto de *νοεῖν*- una parte considerable de los intérpretes modernos⁵³.

Las traducciones alternativas que se han ensayado - "Lo mismo puede ser pensado y ser"⁵⁴ y aun "Lo mismo es para pensar y para ser"⁵⁵ - parecen motivadas no tanto por las supuestas dificultades gramaticales de la interpretación tradicional⁵⁶, sino más bien por las presuntas implicaciones idealistas del aserto, aprovechadas ya por Plotino en su exégesis neoplatónica del pasaje, así como luego por algunos modernos (Berkeley eligió este fragmento como epígrafe de su *Siris*, y aún en nuestro siglo Stenzel creyó hallar en él una anticipación del idealismo kantiano⁵⁷), con anacronismo flagrante que contribuyó notoriamente al descrédito de la que parece ser, a pesar de todo, la traducción más obvia y natural del fragmento⁵⁸.

⁵²Plotino, *Enn.* V 1,8 (*Vors.* p. 231,17-20).

⁵³Entre otros, Karsten ("idem est enim cogitare et esse"), Mullach, Tannery ("car le pensé et l' être sont la même chose"), Bäumker, Th. Gomperz, Diels, Diels-Kranz ("Denn dasselbe ist Denken und Sein"), Bodrero, Riezler (p. 27: " 'Erkennen' und Sein"), Verdenius (*Comm.*, p. 37: "Knowing is the same as being"), García Bacca (*Poema*, p. 11: "que es una misma cosa el Pensar con el Ser"), Vlastos (*Trans. Am. Philol. Ass.* 1946, p. 68), Beaufret, Pasquinelli, Untersteiner, Montero Moliner, Mansfeld, Fränkel (*Poesía y filos.*, p. 336), Kahn (*Rev. Met.* 1968, p. 721), Peñaloza Ramella, Heitsch, Klowski (*Rh. Mus.* 1977, pp. 120s.), García Calvo, Cordero, Collobert, Reale-Ruggiu, Conche (quien subraya que se trata de "la traduction plus naturelle", p. 88), Wiesner (con justificación detallada, *Beginn d. Aletheia*, pp. 139-162), Thanassas y Cassin.

⁵⁴Así Zeller I, p. 558 n. 1: "Denn dasselbe kann gedacht werden und sein"; Burnet, *Early Gr. Phil.*, p. 173 y n. 2: "For it is the same thing that can be thought and that can be"; Capelle, p. 165; Cornford, *Plat. y Parm.*, pp. 75 y 78 n. 10; Freeman, p. 147 y n. 1; Thomson, *Los primeros filósofos*, p. 336; Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 132; Bröcker, *Arch. f. Begr.* 1964, p. 80; Tarán, p. 41; Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, p. 14; Hölscher, *Wesen*, pp. 17 y 81 (cf. *Anf. Fr.*, pp. 94-98); Bormann, pp. 35 y 70; y Dalfen, *Philologus* 1994, p. 201, entre otros. A la interpretación de Hölscher se adhiere Eggers Lan, p. 438 n. 24, traduciendo: "Pues <sólo> lo mismo puede ser y pensarse"(pp. 438 y 477).

⁵⁵Traducción favorecida sobre todo por los estudiosos más recientes del ámbito anglosajón (Furley, Barnes, Gallop, Coxon, Austin, O'Brien-Frère, Curd), aunque cuenta también con algún trasplante al castellano, como el de Gómez-Lobo, *Parm.*, p. 72 ("Pues lo mismo es (para) pensar y (para) ser"; cf. comentario y notas pp. 72-76). Dejo de lado las traducciones-paráfrasis como las de Loew, *Wiener Stud.* 1935, p. 10 ("Denn identisch ist das, was logisch beurteilt wird, mit dem, was ist") o Albertelli, p. 132 ("... infatti il pensare implica l' esistere (del pensato)"). Amplias muestras de las diversas traducciones del pasaje ofrecen Reale, en *ZMR*, pp. 218-221, y Bormann, pp. 8-10.

⁵⁶La objeción de Burnet, *Early Gr. Phil.*, p. 173 n. 2, de que un infinitivo sin artículo como sujeto de predicación constituiría un anacronismo gramatical ha sido refutada con abundantes ejemplos por Verdenius, *Comm.*, p. 35 y n. 3 ib.. No tuvo mejor fortuna la afirmación de Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 96 n. 20, de que dos sujetos de los que se dice que son τὸ αὐτό, 'lo mismo', no pueden estar unidos por τε καί sino únicamente por καί: Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 145, cita diversos ejemplos de esta construcción hallados en Alejandro de Afrodiasias, *In Met.* 246,32; 247,32 (ταὐτὸν... τό τε ὄν καὶ τὸ ἔν), y 247,9 (ἔστι ταῦτὰ ἀρχή τε καὶ αἴτιον); cf. Newiger, *Unters. zu Gorgias*, p. 33 n. 63 (quien cita diversos ejemplos del Seudo-Aristóteles *De MXG*, 979a26s., 30s., etc.), y Graeser, *Mus. Helv.* 1977, p. 148.

⁵⁷J. Stenzel, *Kleine Schriften*, Darmstadt, 1956, p. 131, cit. por Reale, *ZMR*, pp. 221s., donde se ofrece una reseña detallada de esas interpretaciones idealistas de Parménides y de sus críticos. No deja de ser curioso que Hegel, en su lección sobre Parménides, si bien aprueba expresamente la interpretación plotiniana (*Vorl.* I, p. 290), no cita el fr. 3.

⁵⁸Albertelli, p. 132 n. 3, ve expresada en la traducción tradicional de B 3 ("Pues lo mismo es pensar y ser") "quello che solo la filosofia moderna poteva concepire", y que da pie a "interpretazioni ridicolmente idealistiche"; y Hölscher, *Wesen*, p. 81, afirma que tal traducción "efectivamente no puede escapar de las consecuencias idealistas que de ella extrae Hegel" (a lo que se adhiere Eggers Lan, p. 438 n. 24, negándose a ver en Parménides "una identidad neoplatónico-hegeliana entre ser y pensar"). También Calogero, *Studi*, pp. 10-20, polemiza esforzadamente contra las diversas interpretaciones místicas e idealistas del fragmento, sólo para proponer lo que Pasquinelli, p. 398, juzgará, con razón, "una traduzione piena di buon senso, ma che per essere possibile deve

Pues si bien sería ciertamente abusivo atribuir a Parménides y a su diosa cualquier noción de un Ser puramente inteligible o ideal (poco importa que éste se entienda en el sentido de Platón, de Plotino, de Berkeley o de Kant), nada nos impide suponer, por el contrario, que eso que en el poema se llama 'lo que ES' o 'lo que HAY', con todo y siendo lo que en términos modernos llamaríamos pura materia, sea, sin embargo, por así decir, una materia viviente y aun pensante y consciente, conforme a la mejor tradición del hilozoísmo antiguo: suposición mucho menos inverosímil de lo que les parece a algunos estudiosos⁵⁹, puesto que Parménides enseñaba, según expresamente atestigua Teofrasto, que "en general todo lo que hay posee cierto conocimiento" (*καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν*)⁶⁰; lo cual no tiene nada de increíble si recordamos que también para Empédocles "todas las cosas poseen inteligencia y parte de pensamiento" (*πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν*)⁶¹, y que aun en la sobria física mecanicista de Demócrito "todas las cosas participan de alguna clase de alma"⁶². Análogo parecer se le atribuye a Tales⁶³; como seres vivientes se concebían el *ápeiron* de Anaximandro, inmortal y sin vejez⁶⁴, el "fuego siempre-viviente" de Heraclito⁶⁵, y probablemente el *aér* de Anaxímenes⁶⁶; y sabido es que para Platón mismo el universo era una criatura viviente dotada de alma e inteligencia⁶⁷. La concepción del mundo como un organismo vivo parece implícita también en las cosmologías pitagóricas⁶⁸ y en la peculiar interpretación que hará Meliso de las enseñanzas de Parménides, donde se insiste pormenorizadamente en que 'lo-que-es' se halla necesariamente libre de dolor y de tristeza⁶⁹.

Nada hay de extraño, por tanto, en que también Parménides mismo compartiera esa creencia, tan ampliamente difundida en su entorno⁷⁰; y lo que es más, así lo requiere imperiosamente la coherencia lógica de la enseñanza de la diosa, en tanto que todo *χωρισμός*

tuttavia integrare arbitrariamente il testo" -Calogero proponía leer ...*καὶ εἶναι <ὄσσα νοεῖς φάσθαι>* (ib., p. 19) - y una interpretación que a su vez se expone al reproche del anacronismo (Reale, en ZMR, p. 222).

⁵⁹ Así escribe Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 79 n., que Parménides "en ninguna parte sugiere que su Ser Uno piense, y a cualquier griego de esta época y de mucho después le hubiera parecido un sinsentido afirmar que 'A existe' significa lo mismo que 'A piensa'", opinión que comparten Agud y Fernández Delgado, *Helmantica* 1984, p. 188: "Afirmando la identidad de pensar y ser... implicaría el carácter autoconsciente del ser como tal, lo que no tiene apoyo en el resto del poema, y resultaría además violentamente anacrónico".

⁶⁰ Teofrasto, *De sens.* 1,4 (A 46, Vors. p. 226,16). Sobre la interpretación de este pasaje, véase el cap. VI de este estudio.

⁶¹ Empédocles, 31 B 110,10; cf. 31 B 103 y B 107.

⁶² Demócrito, 68 A 117 (Aeccio IV 4,7).

⁶³ Tales, 11 A 1, A 22, A 23.

⁶⁴ Anaximandro, 12 A 11, A 15, B 2.

⁶⁵ Heraclito, 22 B 30.

⁶⁶ Anaxímenes, 13 B 2, A 10; cf. Jaeger, *Teol.*, p. 42; Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* I, p. 137; Lloyd, *Pol. y anal.*, p. 222..

⁶⁷ Platón, *Tim.* 30b-c; *Pol.* 269c-d.

⁶⁸ 58 B 30; cf. Lloyd, *Pol. y anal.*, p. 225.

⁶⁹ Meliso, 30 B 7,2.4-6.

⁷⁰ Lo cual ha sido reconocido por una minoría de intérpretes modernos: Shorey, *Am. Jour. Philol.* 1900, p. 210, admite que la tesis "that all that exists thinks... if we may trust tradition, was a real Parmenidean tenet", si bien "rather as a part of the common hylozoistic inheritance of early Greek thought than as a fresh metaphysical paradox" (lo cual, en todo caso, sólo aumenta la verosimilitud del testimonio de Teofrasto); cf. Stenzel, *Metaphys. d. Altertums*, pp. 52s., y Phillips, *Philos. Rev.* 1955, p. 557 ("The proposition 'everything, that is, thinks' would mean at least that everything is in some sense alive, which seems to be believed in some form or other by most pre-Socratics"). Verdenius, *Comm.*, p. 24, declara que no ve motivo alguno para dudar de que Parménides, al igual que Empédocles, "attributed the faculty of knowing and knowledge to all reality". Pero es a Jean Zafiropulo -quien sostenía que Parménides, al igual que sus contemporáneos griegos, concebía "l' univers... comme un individu magnifié, individu dont cet univers retenait les caractères essentiels et, en particulier, l' âme" (*Éc. él.*, p. 53) - a quien se debe la defensa más fervorosa de ese "animismo" de los eleatas y, en general, de los griegos arcaicos (cf. su *L' âme des choses*, Les Belles Lettres, París, 1967), rica en sugerencias ingeniosas aunque no siempre muy convincente en los detalles.

entre el sujeto pensante y su objeto se halla excluido de raíz no sólo por la noción común de que lo semejante se conoce por lo semejante, que Teofrasto atribuye, con bastante credibilidad, a Parménides⁷¹, sino ya por la absoluta unicidad y homogeneidad del Ser que se proclama en la Vía de la Verdad misma: nada -ni siquiera el pensamiento- puede haber fuera de lo-que-es; y si lo-que-es es homogéneo, sin divisiones ni discontinuidades internas (B 8,22-25), habríamos de concluir forzosamente, incluso si Teofrasto no nos lo dijera explícitamente, que, si hay pensamiento, éste debe ser una propiedad universal de todo lo que hay⁷².

No hay, por tanto, ningún inconveniente en reconocer en la tesis de que “lo mismo es pensar y ser” la más genuina enseñanza de Parménides; y si a pesar de todo nos queda cierta duda de que sea ésta la interpretación más acertada de B 3, será debido más bien a la escasa pertinencia de tal afirmación en este punto del razonamiento (siempre, evidentemente, en el supuesto, por otra parte no garantizado por nada, de que sea efectivamente aquí donde figuraba el fragmento): pues la convicción de que el pensamiento es un atributo universal del Ser, por mucho que se desprenda con necesidad ineludible del ulterior desarrollo de la argumentación, en este estadio incipiente de la misma no podría introducirse sino a modo de hipótesis no fundada en nada, por no decir de *petitio principii*, y difícilmente podría servir de prueba, justificación o explicación del anterior aserto de que no se puede conocer algo sino conociéndolo como lo que ello es, si es que éste requería prueba alguna⁷³.

10. Debieron de seguir más o menos inmediatamente estos dos versos trasmitidos por Simplicio⁷⁴, que de entre todos los restos del poema son los que mayores quebraderos de cabeza han ocasionado a los intérpretes (B 6,1-2):

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

1 τε νοεῖν Brandis Karsten edd. pl.: τὸ νοεῖν codd. Cordero O'Brien-Frère Schmitz Thanassas Cassin τ' ἐόν Heindorf edd.: τεὸν Simpl. F: τὸ ὄν DE Ald. 2 τὰ σ' ἐγὼ Bergk edd. pl.: τὰ γ' ἐγὼ Simpl. D Diels Cordero Conche: τοῦ ἐγὼ E: τὰ γε F: τὰ τ' ἐγὼ García Calvo

La primera proposición (χρῆ...ἔμμεναι) podría entenderse, a primera vista, de la manera más sencilla y natural como diciendo: “Es necesario que el decir y pensar (concebir, etc.) sea lo que es”, o “algo que es”: traducción preferida por la mayoría de los estudiosos hasta el siglo pasado (Fülleborn, Hegel, Karsten, Riaux, Mullach, Diels) y algunos más recientes⁷⁵, a la cual, sin

⁷¹Teofrasto, *De sens.* 1,1 ss. (A 46, cf. B 16). Para una interpretación detallada de este testimonio, véase el cap. V de este estudio.

⁷²Pasquinelli, p. 398, en su discusión de B 3, además de recordar oportunamente la teoría gnoseológica de Parménides (A 46, B 16), según la cual lo semejante conoce a lo semejante -con lo cual queda refutada la objeción de la falta de apoyo en el resto del poema (ver n. 59)-, arguye muy juiciosamente que la traducción tradicional (“lo mismo es pensar y ser”) también “riceve conferma dalla dottrina parmenidea dell' essere, che non ammette un' altro -e quindi nemmeno il pensiero- al di fuori di sé”.

⁷³Verdenius, en su reconstrucción del razonamiento de B 2-3-6,1-2 (*Comm.*, pp. 31-41), se ve obligado a admitir que éste presuponia ya toda la teoría del conocimiento de la última parte del poema (B 16, A 46), en tanto que al menos una de sus premisas “must be taken as an application of this general theory of knowing” (ib., p. 38).

⁷⁴Simplicio, *In phys.* 86,25-28: “Pero también que de todas las cosas es una y la misma la definición de lo que es, Parménides lo dice en estas palabras: ‘...’” (siguen el verso y medio B 6,1-2a: χρῆ τὸ λέγειν...οὐκ ἔστιν); luego, ib. 117,4ss., cita, a partir de ἔστι γὰρ..., todo el resto del fragmento (B 6,1b-9).

⁷⁵Albertelli, p. 135, traduce: “Bisogna che il dire e il pensare sia l' essere” (“...siano Essere”, varía Stefanini, p. 49); Verdenius, *Comm.*, p. 37: “Speaking and knowing must be a thing which is”, y García Calvo, *Lect. pres.*, p. 192: “Debe ser cosa el decir y el saber”.

embargo, resulta bastante difícil hallarle algún sentido pertinente⁷⁶. Burnet y otros han preferido, por consiguiente, traducir: “Es necesario que lo que se puede decir y pensar sea”⁷⁷, lo que supone una construcción sintáctica de muy dudosa gramaticalidad y prácticamente sin paralelo en los textos griegos que conocemos⁷⁸; otros entienden, con Tannery y Kranz, “Es necesario decir y pensar que lo que es es”⁷⁹, con la obvia dificultad de hacer depender de *χρή* un infinitivo con artículo⁸⁰, que ha inspirado la versión modificada “Es necesario decir y pensar esto: que lo que es es” (tomando *τὸ* como demostrativo)⁸¹, gracias a la cual se salva dicha interpretación de la imposibilidad gramatical, mas no de la tautología palmaria de que “lo que es, es”⁸², apenas disimulada por añadidos arbitrarios como “nur” (Diels, Kranz, Capelle) o “toujours” (Zafiropulo). Otra variante, introducida por Fränkel, consiste en entender *ἔμμεναι* como complemento de *χρή*, de lo que resultaría algo así como “Es necesario que el

⁷⁶Lo mismo vale incluso cuando se prefiere entender ‘lo que es’ en el sentido “veritativo” de ‘lo que es verídico o verdadero’. Así entiende Kahn, *Rev. Met.* 1968, p. 722: “Cognition and statement must be what is (i.e., must be true and real)”, y Graeser, *Mus. Helv.* 1977, p. 150, sosteniendo que *έόν* no se ha de entender “como expresión de la afirmación de existencia... sino en el sentido de ‘real’, ‘verdadero’ (*wirklich, wahr*)”, como *ὁ ἐὼν λόγος* en Herodoto, I 95,1 (cit. ib. p. 146 n. 5). En análogo sentido, aunque con otra interpretación de la construcción sintáctica, traduce Jantzen, p. 124: “Necesario es el decir y pensar de lo que es el caso (*dessen, was der Fall ist*)”. Sin embargo, estas interpretaciones convierten en ininteligible la proposición que sigue, *ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν* (B 6,1b-2a) - como ya advirtió, a propósito de Kahn, Cordero, *Phronesis* 1979, p. 1-, a menos que se quiera atribuir a Parménides y su diosa el sofisma de que es imposible decir falsedades, como efectivamente proponen Graeser (traduciendo, ib. p. 151: “dass Denken und Sagen aber nicht wahr / wirklich sind, das ist unmöglich”) y Jantzen (loc. cit.: “das Sagen und Denken dessen, was nicht der Fall ist, aber unmöglich”), lo cual no veo cómo pueda conciliarse ni con Parménides y su reiterado rechazo del descarrío de los mortales, ni con el texto griego.

⁷⁷Burnet, *Early Gr. Philos.*, p. 174 y n. 1 ib.: “It needs must be that what can be spoken and thought is”; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 75; Gadamer, *Gr. Philos.* II, p. 25; Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 94; Guthrie, *Hist. Gr. Phil.* II, pp. 20s.; Furlley, “Notes...”, p. 11 (“what is for knowing”); Bormann, pp. 37 y 73-75; Barnes, *Pres.*, p. 192 (“Lo que es para decir y para pensar, debe ser”); Schofield, en *KRS*, p. 356; Gallop, p. 8 (“It must be that what is there for speaking and thinking of is”); y Gómez-Lobo, *Parm.*, p. 85 (“Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea”, cf. comentario, pp. 86s., y notas pp. 92-94).

⁷⁸Verdenius, *Comm.*, p. 36 n. 2, anota: “It is doubtful whether *τὸ νοεῖν έόν*, ‘that which can be said’, would be correct Greek”; en el mismo sentido se expresan, entre otros, Pasquinelli, p. 399 n. 35, Tarán, p. 55 (“this seems to be unexampled”), Kahn, *Rev. Met.* 1968, p. 722 n. 26 (cf. *Par. Pass.* 1988, pp. 260s.) y Conche, p. 101. Conviene recordar que Hölscher, quien trató de justificar semejante construcción aduciendo el remoto parecido con Simónides 4,13 D *τὸ μὴ γενέσθαι δυνατόν*, y Demóstenes 50,22 *έκβήναι οὐκ ὄν* (*Hermes* 1956, p. 394, y *Anf. Fr.*, pp. 98s.), abandonó esta interpretación más tarde (cf. *Wesen-d. Seienden*, p. 17), y que incluso un partidario decidido de ésta como Gómez-Lobo (*Parm.*, p. 93) admite que “es verdad que no ha sobrevivido ningún escrito de la antigüedad que ofrezca un paralelo exacto de esta construcción en que los infinitivos finales dependen de un participio y no de una forma finita de *είναι*”.

⁷⁹Tannery, *Sc. hell.*, p. 252 (cf. Errata, p. 435): “Il faut penser et dire que ce qui est, est”; con idéntico sentido, Kranz en *Vors.*, p. 232: “Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende existiert”; Bodrero, p. 8: “Convien dire e pensare che l’ esser è”; Loew, *Rhein. Mus.* 1929, p. 153: “Notwendigerweise muss man logisch urteilen, dass das Seiende ist”; Riezler, p. 29: “Du musst sagen und erkennen: das Sein ist”; Covotti, *Pres.*, p. 101: “È necessario dire e pensare, che l’ essere è”; Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 132: “Il convient de dire et de penser que l’ Être toujours existe”; Montero Moliner, p. 8: “Es necesario decir y pensar que lo Ente es”; Peñalzo Ramella, p. 71 (“... que el ser es”); Stevens, p. 113: “Il faut dire et penser que l’ Étant est”.

⁸⁰Advertida, por ejemplo, por Pasquinelli, p. 399 n. 35.

⁸¹Es la interpretación adoptada por Diels en la cuarta edición de los *Vorsokratiker*: “Dies ist nötig zu sagen und zu denken, dass nur das Seiende existiert”, y aceptada por Calogero, *Studi*, p. 20 n. 1; Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 99; Capelle, p. 165 (“Dies muss man sagen und denken: <Nur> das Seiende gibt es”); Beaufret, p. 81 (“Nécessaire est ceci: dire et penser de l’ étant l’ être”); Mansfeld, *Off.*, p. 81 (“Man muss Folgendes sagen und denken: dass das Seiende ist”); Hölscher, *Wesen*, p. 17 (“Richtig ist, das zu sagen und zu denken, dass das Seiende ist”); Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 132, y Austin, p. 161 (“It is fitting to say and to think this: that what-is is”).

⁸²“Une platitude”, la llama Conche, p. 102, aunque dudo de que su propia traducción “Il faut dire et penser l’ étant être” -con la justificación de que “il ne s’ agit pas simplement de penser que l’ étant (ce qui est) est, mais en son fait d’ être” (ib.)- se aleje mucho de semejante tautología.

decir y pensar lo que es sea⁸³, construcción que me parece, si bien no estrictamente imposible, un tanto demasiado retorcida como para ser muy verosímil.

Queda, en fin, la posibilidad de volver al texto de los MSS τὸ λέγειν τὸ νοεῖν, rescatado hace pocos años por Tarán y Cordero⁸⁴, y traducir, por ejemplo: “Es necesario decir esto, pensar esto: que lo que es, es”, como proponen algunos intérpretes recientes⁸⁵, dejando de lado otras posibilidades de traducción menos congruentes. Incluso he de confesar que durante una temporada bastante larga me ha venido tentando la esperanza de hallar bajo el τεὸν del ms. F (siendo el τὸ ὄν de los demás MSS evidente *lectio facillior*), en lugar del τ' ἔδον conjeturado por Heindorf y aceptado por todos los editores, el rastro de un posible pronombre indefinido jónico-dórico *τέον (= τι), ‘algo’⁸⁶, de cuya combinación sea con τὸ (νοεῖν), sea con τε (que en este caso se habría de entender más congruentemente como remitiendo, a modo de demostrativo ‘por eso’, ‘por esa razón’, a alguna proposición relativa precedente⁸⁷), sumada a la alternativa de entender τὸ como artículo o como pronombre demostrativo, resultaría una cantidad bastante considerable de nuevas posibilidades de traducción, ninguna de las cuales, sin embargo, acaba de parecerme mínimamente plausible ni satisfactoria (por lo cual prefiero dispensar de la enumeración de esos tanteos combinatorios al benévolo lector, quien, si lo juzga oportuno, sin duda sabrá fácilmente rehacerlos a su cuenta, tal vez con más fortuna). Considerando, finalmente, que λέγειν τε νοεῖν τ(ε), aunque no esté avalado por la autoridad de los manuscritos, corresponde con suma precisión a un esquema de expresión formularia que se repite insistentemente, con ligeras variantes, a lo largo de los fragmentos (cf. B 2,7-8 οὔτε...γνοίης...οὔτε φράσαις, B 8,8 φάσθαι οὐδὲ νοεῖν, οὐ...φατὸν οὐδὲ νοητόν, B 8,17 ἀνόητον ἀνώνυμον, B 8,50 λόγον ἢ δὲ νόημα), mientras que τὸ λέγειν τὸ νοεῖν puede explicarse fácilmente como simple error de ditografía⁸⁸, me parece lo más prudente conservar el texto en la forma en que ha sido aceptado por Diels-Kranz y la mayoría de los editores.

⁸³Fränkel, *Dichtung u. Philos.*, p. 458: “Es ist erforderlich, dass ein Aussagen und Denken dessen, was ist, ist” (lo cual queda casi irreconocible en la versión castellana, *Poesía y filos.*, p. 334: “Es necesario que sea afirmar y pensar lo que es”). Con idéntica construcción, Untersteiner, *Parm.*, p. 135: “di necessità segue che esiste il dire (logicamente) e intuire l' essere” (cf. ib. pp. CXs., n.); Tarán, pp. 54 y 58: “It is necessary to say and to think Being”; Heitsch, *Gegenw. u. Evidenz*, pp. 46s.: “Es ist notwendig, dass es das Reden und Vernehmen von Gegenwärtigem gibt” (cf. *Gymnasium* 1971, pp. 431s., y *Anf. Ont.*, pp. 149s.); Eggers Lan, pp. 437, 441, 442 y 478 (“Se debe decir y pensar lo que es”), y Wiesner, *Beg. d. Aletheia*, p. 252: “Es ist notwendig, dass das Sagen und Erkennen von dem, was ist, erfolgt” (cf. ib. pp. 49s.).

⁸⁴Véase Cordero, *Phronesis* 1979, p. 24 n. 1, *Les deux chemins*, p. 110 n. 1, y “L' histoire du texte...”, pp. 19s. (siguiendo una indicación de L. Tarán): Diels, en el aparato crítico de su edición de Simplicio (*In Phys.* 86,27), había señalado erróneamente como lección manuscrita la conjetura de Brandis y Karsten τε νοεῖν, citando, por el contrario, el auténtico texto de los MSS τὸ νοεῖν como corrección de Karsten; error que desde entonces han venido reproduciendo los editores del fragmento.

⁸⁵Entre quienes vuelven al texto de los MSS restablecido por Tarán y Cordero, O'Brien y Frère, p. 24, traducen: “Il faut dire ceci et penser ceci: l' être est”; Schmitz, *Urspr.*, p. 94: “Es ist erforderlich, das zu sagen und das zu bemerken: Seiendes ist”; Thanassas, p. 277: “Nötig ist, dies zu sagen und zu denken: ἔόν ist”; y Cassin, *Parm.*, p. 81: “Voici ce qu' il est besoin de dire et penser: est en étant”. Dicho sea de paso que estas traducciones ponen cuando menos en entredicho la conclusión de Cordero: “Il est évident, pourtant, que cette position [*scil.* la interpretación de τὸ como demostrativo] est insoutenable après le rétablissement du deuxième τὸ” (*Les deux chemins*, p. 112 n. 10), ya que “depuis que le vers a retrouvé sa forme..., le τὸ a perdu sa place privilégiée -car il apparaît deux fois- et il est tout simplement, comme le nouveau τὸ qui accompagne à νοεῖν, l' article qui substantive l' infinitif” (“L' histoire du texte...”, p. 20). Cordero traduce: “Il est nécessaire de dire et de penser ce qui est” (*Les deux chemins*, pp. 37 y 112).

⁸⁶La forma de nom./ac. n. *τέον -a diferencia del gen. sg. m./f. τεο, τευ (= τινός), del dat. sg. τεφ (= τινι) o del gen. pl. τέων (= τινῶν) - no está documentada, aunque Diels, *Lehrgr.*, p. 90 (a propósito de B 8,46), consideraba posible su existencia (cf. Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 158, y Schmitz, *Urspr.*, p. 164).

⁸⁷Véase Bailly, s.v. τε A I: “pour cela, pour cette raison” (p. ej. *Il.* I, 218).

⁸⁸Así Kahn, *Par. Pass.* 1988, p. 261.

Tras haber ido tanteando las diversas posibilidades de traducción, y teniendo en cuenta lo que quedó dicho, a propósito de B 2,7, acerca del uso de artículos y pronombres demostrativos en el poema⁸⁹, se me impone como solución más verosímil, tanto en cuanto a naturalidad de la construcción gramatical como a coherencia razonable del sentido, entender *λέγειν τε νοεῖν τε* como complemento de *χρῆ* y *τὸ* como pronombre demostrativo, pero refiriéndose no a *έόν ἔμμεναι* sino anafóricamente a algo que se había nombrado inmediatamente antes -muy probablemente, *τὸ...αὐτό* de B 3-, de manera que *τὸ έόν ἔμμεναι* habría de tomarse como A.c.I. dependiente de *λέγειν τε νοεῖν τε*: interpretación que coincide, en cuanto a construcción sintáctica, con la de Coxon, "It is necessary to assert and to conceive that this is being"⁹⁰, sólo que en lugar de traducir *έόν* por 'being', 'el Ser', 'el ente' o 'lo que es' en sentido absoluto, prefiero entenderlo de nuevo, como en B 2,7 y en los ejemplos homéricos citados a propósito de aquel pasaje, en el sentido más bien predicativo de 'lo que (ello) es'; de lo cual resultaría como traducción aproximada: "Hay que decir y pensar que es eso lo que ello es".

11. Para justificar esa interpretación, es preciso examinar primero la proposición que sigue (B 6,1b-2a): *ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*, pasaje que encierra más dificultades de lo que a primera vista parece: pues siendo, por un lado, sumamente improbable que pueda caber en el lenguaje de Parménides un infinitivo *εἶναι* sustantivado, terminológico (casi como si sus oyentes hubiesen leído a Aristóteles), que daría pie a traducciones como "Pues el Ser es" o "Hay ser"⁹¹, no quedaría más remedio que entender "Pues es posible ser"⁹², lo cual, por el otro lado, nos obligaría a suponer que la diosa pretendía invocar la mera posibilidad de ser como si fuese prueba suficiente de que el ser es también necesario, lo que parece ya de por sí poco congruente⁹³, además de que no se ve cómo la construcción de *ἔστι* potencial (=ἔξεστι, 'es posible') podría seguir rigiendo en el verso siguiente para el sustantivo *μηδέν*, 'nada', donde el supuesto paralelismo de la construcción sintáctica requeriría imperiosamente un verbo en infinitivo; y lo que es peor, en los dos versos que siguen leemos, al menos si nos atenemos a la versión de Diels y Kranz, aceptada por la mayoría de los editores (B 6,3-4):

⁸⁹Ver § 7. Recuérdense además que, según Kühner-Gerth II.1, p. 579, el infinitivo sustantivado con artículo no aparece nunca en Homero: lo cual hace improbable que lo empleara Parménides, fiel imitador, por lo general, del lenguaje de la poesía épica.

⁹⁰Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 54; cf. el comentario, p. 182: "*τὸ* must be understood as a pronoun referring to *τὸ...αὐτό* in fr. 4 [=B 3] and as subject of the infinitive *ἔμμεναι* (not as article with *λέγειν τε νοεῖν τε*)". La misma interpretación había sido propuesta ya en 1971/1972 por Jean Bollack y Heinz Wismann: "Il est besoin de dire et de penser que cela est étant", cit. por Cassin, *Si Parm.*, p. 54. Bollack y Wismann no parecen haber publicado la "édition commentée de Parménide" cuya próxima aparición se anuncia ib., n. 1, y Cassin abandonó esa interpretación en su propia edición de *Parménide. Sur la nature...* (ver n. 85), tras el restablecimiento del texto manuscrito por Tarán y Cordero (ver n. 84).

⁹¹Así traducen, por ejemplo, Diels, *Lehrg.*, p. 35: "Denn das Sein existiert", Diels-Kranz: "denn Sein ist" (id. Thanassas, p. 277), Fränkel, *Poes. y Filos.*, p. 334: "pues hay ser" ("denn Sein gibt es", en el orig. p. 404), Montero Moliner, p. 8: "pues es el Ser"; "car il y a être" traducen Tannery, *Sc. hell.*, p. 252, Aubenque, "Syntaxe et sémantique...", p. 110, y Conche, pp. 100 y 103.

⁹²Así Burnet, *Early Gr. Philos.*, p. 174 y n. 1 ("for it is possible for it to be"); Calogero, *Studi*, p. 20 n. 1 ("i due ἔστι valgono ἔξεστι"); Albertelli, p. 136 n. 3; Capelle, p. 165; Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 99, y *Plat. y Parm.*, p. 75; Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 132; Pasquinelli, p. 229; Guthrie, *Hist. Gr. Philos.* II, pp. 20s.; Hölscher, *Wesen*, p. 17; Bormann, pp. 37 y 73; Peñalosa Ramella, p. 71 ("Pues es posible que sea"); Austin, p. 161 ("For it can be"); Eggers Lan, pp. 437, 441s., 478 ("pues es posible ser"); García Calvo, *Lect. pres.*, p. 192 ("pues cabe ser algo"); Cordero, *Les deux chemins...*, p. 37 ("parce qu' être est possible"); O'Brien-Frère, p. 24 ("car il est possible d' être") y Stevens, p. 113 ("car être est possible").

⁹³Como han advertido Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 133, y Conche, p. 102.

πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν

...

γάρ σ' Simpl. DEF: γάρ τ' BC

<> suppl. Diels: ὄσα García Calvo, fort. recte: ἄρξει Cordero: ἄρξω Nehamas: ἄξω Thanassas

"Pues de esta vía primera de búsqueda te <aparto>, luego de aquella otra por la que mortales que nada saben..."

Ahora bien, la primera vía de búsqueda de la que la diosa aparta a su discípulo evidentemente no puede ser otra que la del "NO ES" (B 2,5), mientras que aquí "esta vía" difícilmente se podría entender sino como aludiendo a lo que precede inmediatamente en el texto (B 6,1b-2a), ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, lo cual, si ha de identificarse con una de las dos vías antes nombradas, será sin duda con la primera, ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B 2,3), que era justamente la vía de la verdad.

La incongruencia ha sido advertido desde hace tiempo por los estudiosos⁹⁴, y no han faltado propuestas más o menos ingeniosas para remediarla. Algunos suponen que la evidente laguna que muestran los MSS de Simplicio -que enlazan directamente διζήσιος del v. 3 con el inicio del v. 4, αὐτὰρ ἔπειτ' κτλ., dejando incompleto el primer verso y sin verbo principal no sólo la oración de Parménides sino también la del comentario que introduce la cita⁹⁵- debe de ocultar, además de los indispensables verbos de Parménides y del comentarista, pertinentemente suplidos por Diels, uno o varios versos perdidos entre los vv. 3 y 4, que habrían contenido, por ejemplo, alguna indicación de que se trataba de un abandono meramente transitorio de la vía de la verdad para hablar de otros asuntos, como sugiere Tarán⁹⁶ (suposición sumamente improbable, puesto que los vv. 3 y 4 parecen a todas luces partes de una misma frase, dentro de la cual πρώτης...ἀφ' ὁδοῦ y ἀπὸ τῆς κτλ. dependen de un mismo verbo, de modo que el abandono transitorio debería afectar asimismo a la vía siguiente, la de los mortales que no saben nada, sobre la cual, sin embargo, la diosa se extiende en por lo menos seis versos seguidos⁹⁷), o bien, como proponen Stokes y Heitsch, alguna oración subordinada en la que se mencionaba de nuevo la vía del "NO ES"⁹⁸: propuesta algo más plausible que la de Tarán, pero que tiene el inconveniente de que nos obligaría a suponer, o bien que todos los manuscritos de Simplicio contienen aquí una laguna mucho más extensa de lo habitual, o bien que el mismo Simplicio leía ya el poema en una copia incompleta⁹⁹, lo cual no parece avalado por otro indicio alguno¹⁰⁰. Menos aún convence la sugerencia de Cordero

⁹⁴Véase Tarán, pp. 59s.; Stokes, *One and many*, pp. 112s.; Heitsch, *Gegenw. u. Evid.*, p. 45; Eggers Lan, p. 441 n. 26, entre otros.

⁹⁵Simplicio, *In Phys.* 117,3, introduce con las palabras εἰπὼν γάρ ("Pues tras haber dicho...") la cita de los vv. B 6,1b-9 (ib. 4-9), que continúa hasta el final sin que aparezca el verbo principal de la frase simpliciana. La edición Aldina suplió, entre los vv. 3 y 4, el verbo ἐπάγει ("continúa", cf. ib. 78,6), que adoptó también Diels, si bien sustituyendo el amétrico εἴργε νόημα que la Aldina introducía al final del v. 3 por el más aceptable εἴργω. Otra posibilidad de remediar el anacoluto simpliciano sería corregir εἰπὼν 1. 3 en εἴπεν, como sugiere Stokes, p. 114, aunque acaba prefiriendo la corrección de Diels por "more sparing in copyists' errors and, I believe, more in accordance with Simplicius' usage".

⁹⁶Tarán, pp. 60s.

⁹⁷Véase la pertinente crítica de la hipótesis de Tarán por Stokes, p. 113; cf. Mourelatos, *Route*, p. 77 n. 7; Giannantoni, *Par. Pass.* 1988, p. 216, y Wiesner, *Beg. d. Aletheia*, p. 88.

⁹⁸Stokes, p. 115; Heitsch, *Gegenw. u. Evid.*, pp. 42-46, y *Anf. Ont.*, pp. 148s.

⁹⁹Como efectivamente supone Stokes, ib., cuando escribe: "If his (*scil.* Simplicius') text had indeed lines 2 and 3 consecutively, then his mistake is easily accounted for".

¹⁰⁰Sobre la probable buena calidad de la copia o las copias del poema que utilizaba Simplicio ("rare and excellent copy"), véase Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 6.

de suplir al final del v. 3, en lugar del εἶργω de Diels, ἀρξεί, “comenzarás”¹⁰¹ -entre otras razones porque requiere identificar las creencias de los mortales con el camino del “NO ES”¹⁰²-, sin mencionar las propuestas de reordenación más o menos arbitraria y artificiosa de versos sueltos entresacados de fragmentos diversos¹⁰³.

En resumidas cuentas, dado que los vv. 3 y 4 parecen estar regidos por un mismo verbo, y que este verbo no puede expresar sino el rechazo de la segunda vía mencionada en el v. 4 (y, por tanto, también de la primera), la reconstrucción de Diels parece que sigue siendo la más irreprochable en cuanto al sentido. Con una plausibilidad paleográfica aún mayor cuenta la conjetura de García Calvo ὄσα, “(te) rechacé”, ya que la desaparición de esas tres letras entre διζήσιος y αὐτὰρ podría explicarse fácilmente por haplografía¹⁰⁴; el sentido es, de todos modos, casi el mismo que en la versión de Diels. Lo cual nos devuelve de nuevo a la dificultad inicial de entender cómo ὁδοῦ ταύτης en B 6,3 puede referirse a la vía del “NO ES”, la única a la que razonablemente puede aludir, cuando lo que se decía inmediatamente antes, en B 6,1-2, parecía ser más bien una nueva enunciación de la vía de la verdad, la de que “ES y no puede no ser”; de manera que nos veríamos constreñidos a admitir que ταύτης en B 6,3 remite *ad sensum* o *pro sensu*, por una especie de acción a distancia, a la vía errónea mencionada, en el mejor de los casos, unos cinco versos antes, en B 2,6¹⁰⁵.

La solución, con todo, acaso sea más sencilla de lo que era de temer: pues desde hace tiempo me ha venido llamando la atención que todas las dificultades tanto de este pasaje como del anterior (B 6,1b-2a) quedarían resueltas de un solo golpe con tal que nos decidiéramos a introducir un cambio mínimo de puntuación en B 6,1, de manera que, en lugar de ἔστι γὰρ εἶναι, | μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, leyéramos: ἔστι γὰρ εἶναι | μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, “Pues (lo) es: y (no) ser / nada no cabe”¹⁰⁶. Para admitir tal cambio, no ha de estorbarnos ciertamente la posposición de δέ, poco corriente pero perfectamente admisible¹⁰⁷, ni tampoco el encabalgamiento bastante duro, con la cópula y el predicado separados por final de verso (compárese, por ejemplo, B 8,8-9 οὐδὲ νοητόν | ἔστιν, o B 8,17-18 οὐ γὰρ ἀληθής | ἔστιν

¹⁰¹Cordero, *Phronesis* 1979, pp. 21-24, y *Les deux chemins*, pp. 170-175.

¹⁰²Contra la conjetura de Cordero se han pronunciado Eggers Lan, p. 442 n., O'Brien, *Études...* I, p. 225 n. 12, Stevens, p. 121 n., y Thanassas, p. 193 n. Thanassas propone a su vez, a modo de “recurso provisional” (*Notbehelf*), leer ἄξω, traduciendo: “Und zuerst werde ich dich durch diesen Weg des Suchens führen, ferner aber auch durch den...”, etc. (ib., p. 193); lo cual, sin embargo, no me parece sostenible ni gramaticalmente -pues ἄγειν τινὰ ἀφ' ὁδοῦ, caso que tal construcción sea posible, difícilmente se entendería como lo que quiere Thanassas, e.e. “conducir a alguien por un camino”, sino más bien como equivalente de ἀπάγειν (τῆς) ὁδοῦ, “apartar” o “alejarse del camino”, o sea más o menos lo mismo que la conjetura de Diels a la que pretendía suplantar -ni en cuanto al sentido, ya que presupone la improbable identificación del segundo camino, el de los mortales de dos cabezas, con las creencias de los mortales de la segunda parte del poema (para argumentos en contra de tal identificación, véase § 13, n. 142 y texto correspondiente).

¹⁰³Así, R. Kent Sprague, *Class. Philol.* 1955, pp. 124-126, proponía insertar B 7,1-2 entre B 6,3 y 6,4, o bien B 7,1 antes de B 6,3, condenando B 7,2 como espurio (en contra se pronunciaron Schwabl, *Anz. Alt.* 1956, col. 148, Tarán, pp. 60s., Stokes, p. 113, y Cordero, *Phronesis* 1979, p. 8, y *Les deux chemins*, pp. 134-136), mientras que Eggers Lan, pp. 442-444, en una versión modificada de la reordenación de Kent Sprague, quiere insertar B 7,1-2 entre los vv. B6,1-2 y 4-9, eliminando B 6,3 como “evidente distorsión de 7,2” (ib., p. 444 n.) y suprimiendo la primera mitad de B 6,4, por estarle “obstaculizando la comprensión”, como error de Simplicio, “que a veces se equivoca en sus citas” (ib.) y además desconocía extensos pasajes del poema (p. 445 n. 27). Suprimir lo que no se entiende es, sin duda, el procedimiento más sencillo para resolver cualesquiera problemas de interpretación, aunque quizá no sea siempre el más acertado.

¹⁰⁴García Calvo, *Lect. pres.*, p. 193 y ap. crít. ib.

¹⁰⁵Como suponen, por ejemplo, Guthrie, *Hist. Gr. Philos.* II, p. 22; García Calvo, *Lect. pres.*, p. 193 ap. crít., y Conche, p. 104.

¹⁰⁶Después de haber ponderado esa posibilidad durante algunos meses, sin acabar de resolverme ni a favor ni en contra, descubrí que la misma solución había sido propuesta ya por De Rijk, pp. 36s. y n. 28 ib., quien traducía: “Indeed, it is and its being what-is-not is impossible” (ib., p. 36).

¹⁰⁷Véanse los ejemplos citados por De Rijk, p. 37 n. 28.

δόδος); en todo caso podría motivar cierta extrañeza el inicio de frase en el último pie del hexámetro, de lo cual no he hallado otro ejemplo, aunque tal vez no sea excesivo suponer al poeta filósofo capaz de tal atrevimiento. Por otra parte, no es poco lo que se gana con aceptar la corrección: nos liberamos en B 6,1b de la necesidad dilemática de elegir entre un improbable εἶναι sustantivado y otro que, a trueque de valer como infinitivo, quedaría relegado a la mera posibilidad de ser, además de estorbar el paralelismo sintáctico con B 6,2a; obtenemos un infinitivo dependiente de ἔστιν del v. 2, gracias al cual la extraña construcción μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν se convierte en una proposición gramaticalmente impecable y de sentido perfecto, εἶναι μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (cf. οὐκ ἔστι μὴ εἶναι B 2,3); y en fin, εἶναι μηδὲν nos ofrece una mención bastante clara y explícita de la vía del error a la que se alude inmediatamente después, en B 6,3, como a la primera de la que el discípulo debe mantenerse alejado.

12. Esta interpretación adquiere aún mayores visos de certeza si pasamos a considerar el conjunto de los vv. B 2,7-8, B 3 y B 6,1-2. La mención en B 6,3 de esta (ταύτης) primera vía de búsqueda de la que es preciso apartarse debería bastar ya de por sí para persuadirnos de que la refutación de la vía del “NO ES”, iniciada en B 2,7, se prolonga sin interrupción hasta B 6,2. La tarea que se impone al intérprete consiste, por ende, muy sencillamente en lograr entender el conjunto de esos versos como demostración concluyente de que la vía del “NO ES” es, en efecto, “camino del todo ignoto” o “inescrutable” (B 2,6).

Ahora bien, las traducciones más consagradas del primer verso y medio de B 6 -*exempli gratia*, la de Diels-Kranz- nos obligarían a entender algo así como: “Es necesario decir y pensar que lo-que-es es; pues el ser es, mientras que la nada no es”¹⁰⁸, lo cual a todas luces no es una argumentación sino una sarta de tautologías: la diosa, en lugar de justificar, explicar o precisar el aserto de que no se puede conocer lo que no es, no haría más que repetir dogmáticamente y con sobrada redundancia lo que venía diciendo desde la primera frase de su discurso.

Es cierto que entre los estudiosos de nuestro siglo no han faltado meticulosos esfuerzos de dar forma más consistente a las razones de la diosa (recordemos las escrupulosas formalizaciones silogísticas de Verdenius, Mansfeld y Hölscher, o la reciente reconstrucción de Wiesner¹⁰⁹): sería excesivo discutirlos aquí; no creo, en todo caso, que hayan logrado resucitar -o tan siquiera hacer plausible- aquel avasallador efecto de persuasión que las palabras de Parménides parecen haber ejercido sobre las mentes más agudas de su siglo.

Para simplificar la descomunal complejidad del problema, tal vez sea recurso lícito preguntarnos cuál habría sido el argumento más pertinente que la diosa podía aducir en aquel paso. Se trataba, como sabemos, de convencer al oyente de que es inconcebible que algo no sea lo que es; lo cual se justificaba, de entrada, mediante la afirmación suplementaria de que no se puede conocer lo que no es (B 2,7), que habíamos glosado, de modo tentativo, como “No podrás conocer (algo como) lo que no es” o “como no siendo eso que es”: es decir, que no se puede conocer, definir o identificar lo que de por sí carezca de toda esencia o definición; aunque sin excluir la probable ambigüedad entre ‘lo que no es tal cosa determinada’ y ‘lo que no es nada en absoluto’ que la fórmula τό γε μὴ εἶναι debió de encerrar para el oyente griego.

¹⁰⁸Kranz en *Vors.*, p. 232: “Nötig ist zu sagen und zu denken, dass *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht”.

¹⁰⁹Véase Verdenius, *Comm.*, p. 41; Mansfeld, *Off.*, pp. 56-62; Hölscher, *Wesen*, p. 83 (cf. *Anf. Fr.*, pp. 97s.), y Wiesner, *Beginn d. Aleth.*, pp. 163-180 (a lo que sigue una extensa reseña crítica de diversas interpretaciones anteriores, pp. 180-205).

La primera objeción que podría ocurrírsele a cualquiera es obviamente que nada nos impide conocer o definir ‘lo que no es’, al menos de modo negativo, justamente como ‘lo que no es’, sea trivialmente como ‘no-A’, sea incluso como ‘la nada’ o ‘lo indefinido’: a lo cual difícilmente podía responder la diosa sino poniendo al descubierto la inanidad de la objeción, haciendo ver que al pensar o concebir algo como ‘no-A’, ‘el no-ser’ o ‘lo indefinido’, lo estamos pensando irremediabilmente como lo que ES ‘no-A’ o ‘no-ser’ y, por tanto, atribuyéndole el ser y la definición; lo que conduce, en el caso del no-ser relativo o ‘no-ser-A’, a la sencilla definición negativa: “Es ‘no-A’ ”, mientras que para el caso del no-ser absoluto o Nada revela la imposibilidad manifiesta de concebirlo, en cuanto todo intento de predicar de algo que eso “no es nada” debería admitir forzosamente también la predicación metafrástica: “x es algo que no es nada”, en la cual quedaría declarada su contradicción. En resumen, la pretendida negación del Ser o bien se resuelve en predicación positiva, reduciéndose a un caso más del Ser que todo lo abarca, o bien resulta ser un sinsentido que ni siquiera puede decirse sin incurrir en paradoja.

Así más o menos es como parece haber entendido Hegel el argumento de la diosa: “La nada se convierte, en efecto, en algo en cuanto se la piensa y dice. Decimos algo, pensamos algo, cuando queremos pensar y decir la nada”¹¹⁰. De modo muy parecido interpreta García Calvo: “Si ES resume en sí todas las predicaciones de ES (es la formulación de una vez de lo que tienen todas ellas de común), es evidente que cualquier cosa de la que se dijera que NO ES eso, algo tendría que ser, y en cuanto fuera algo, sería un caso de ES y estaría dentro del ES que los comprende todos, quedando, más que en mentira, en imposibilidad su pretensión de estar fuera del ES y de definirlo por contraposición y negación”¹¹¹.

Sería sorprendente que Parménides y su diosa no hubiesen sido capaces de concebir en apoyo de su tesis un razonamiento tan claro y concluyente; y en efecto, difícilmente puede ser mera casualidad que idéntico argumento puede encontrarse efectivamente en el texto del tan debatido pasaje que nos ocupa, a condición de que nos resolvamos, aun sin alterar en nada el texto mayoritariamente aceptado por los editores, a leer B 3 y B 6,1a como formando una sola frase (que a su vez seguiría inmediatamente a B 2,8), de modo que B 3, entendiéndose τὸ como pronombre relativo (=ὃ)¹¹², se convertiría en oración subordinada:

τὸ (=ὃ) γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,
 χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι,

“Pues lo que es pensar (concebir) eso (αὐτὸ = τοῦτο: scil. τό γε μὴ εἶναι B 2,7) y serlo,
 eso hay que decir y pensar que es lo que ello es”.

Tras haber advertido a su oyente que no se puede conocer algo como ‘lo que no es eso’ que es (τό γε μὴ εἶναι), la diosa pasa a considerar la posibilidad de concebir ese algo como siendo precisamente eso (αὐτό), a saber, ‘lo que no es eso que es’: el verbo νοεῖν indica, frente a

¹¹⁰Hegel, *Vorl. I*, p. 288.

¹¹¹García Calvo, *Lect. pres.*, p. 175.

¹¹²El uso de τὸ como pron. rel. es frecuente en Homero, así como en los dialectos eolio, dórico y jónico, y aún ocurre en varios pasajes de los trágicos (Kühner-Gerth II.1, pp. 587s.); como demuestran diversas inscripciones, seguía vivo aún en el dialecto ático del siglo IV a.C. (véase Bailly, s.v. ὄς, ἦ, ὄ, p. 1410, col. 3, y Kühner-Gerth II.1, p. 588), que es justamente el que hablaban, por lo que parece, los transcritores más antiguos a los que se remonta la tradición del texto parmenídeo que conocemos (“un ejemplar ático del siglo cuarto”, Diels, *Lehrgr.*, p. 26).

γιγνώσκειν, un paso ulterior de la reflexión, un “acto puramente mental”¹¹³, como conviene a los conocimientos negativos. Por lo demás, sería tal vez preferible -aunque no indispensable- corregir en B 3 *αὐτὸ* en *αὐτὸ τὸ* : corrección ciertamente mínima, teniendo en cuenta que en la *scriptura continua* del siglo V a.C. las dos formas debieron de ser apenas distinguibles. El conjunto del razonamiento se nos presentaría, pues, como sigue:

B 2,7 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις·

B 3 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,
B 6,1 χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.

“Pues ni podrás reconocerlo como lo que no es lo que es (que eso no se logra),
ni dar cuenta de ello:

*pues lo que es a su vez pensar eso y serlo,
eso hay que decir y pensar que es lo que ello es, ya que lo ES: y no ser
nada no cabe”* (q. e. d.).

Podría acaso sospecharse que semejante reconstrucción nos obligaría a admitir en cierto modo aquel paradójico ser del no ser -*εἶναι μὴ ἔόντα*, “que las cosas sean no siendo”, B 7,1- que la diosa declara imposible: sospecha que me hizo dudar largamente de la interpretación que aquí propongo, pero no creo que esté muy fundada. Pues en primer lugar, la diosa misma había declarado de entrada que la vía del “NO ES” es de las que en principio se pueden concebir (*εἰσι νοῆσαι*, B 2,2); el que el no-ser del ser era, en efecto, inconcebible, como se nos dice más adelante (*οὐδὲ νοητόν* B 8,8; *ἀνόητον* B 8,17), era justamente el resultado alcanzado al final de este razonamiento de B 2-3-6. Por lo demás, lo que en B 7,1ss. (lo mismo que en B 6,4-9) se excluye es, a todas luces, la afirmación contradictoria de que algo ES y NO ES a la vez la misma cosa (B 6,8 *τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι*, donde *τὸ* se habrá de entender probablemente, una vez más, como pronombre demostrativo: “ser eso y no serlo”): nada impide, en cambio, pensar que algo pueda ser una cosa no siendo a la vez otra, cuando incluso del Ser o de ‘lo-que-ES’ mismo se dice, por ejemplo, que es “no divisible” (B 8,22) o “no imperfecto” (B 8,32). Y en cuanto al no-ser absoluto o no ser nada, *εἶναι μηδέν*, es precisamente eso cuya imposibilidad el razonamiento demuestra por *reductio ad absurdum*.¹¹⁴

Podemos lamentar quizá que la diosa no se haya preocupado de aclarar desde el inicio la diferencia entre el trivial y doméstico no-ser-esto y el monstruoso e inconcebible no-ser-nada-

¹¹³Si *γιγνώσκειν* “designates specifically the recognition of this object as something definite”, en cambio, *νοεῖν* “signifies a further step in the recognition of the object: the realization, for instance, that this brown patch is not only a human being but an enemy lying in ambush. This latter realization... is, of course, a purely mental act and does not belong to sensual perception proper”, escribe K. von Fritz, *Class. Philol.* 1943, p. 88. Sólo este matiz semántico justifica que, en principio, no se pueda reconocer o identificar (*γιγνώσκειν*) algo como lo que no es, pero sí pensarlo o concebirlo (*νοεῖν*) como tal: más o menos del mismo modo que en nuestro idioma sonaría a disparate decir que en tal individuo que vi he reconocido a no-Juan, o que lo he identificado como a quien no es el señor López (disparate que en griego sería *γιγνώσκειν τινα τὸν μὴ ἔόντα*), mientras que nada impide decir que *pienso* (creo, juzgo, infiero, etc.) que no es la persona en cuestión.

¹¹⁴Dejo apuntada esta reconstrucción a modo más bien de tentativa, sin pretensión alguna de haber logrado entera certidumbre en cuestión tan ardua y controvertida. Como hipótesis alternativa (menos satisfactoria intelectualmente, mas no por ello desechable) cabría concebir que entre B 2,8 y B 6,1 se haya perdido un breve trozo del texto, de sentido más o menos análogo al que postula nuestra reconstrucción de B 3, y que B 3 (que, en este caso, se habría de entender acorde a la interpretación más tradicional: “Pues lo mismo es pensar y ser”) figuraba, en realidad, en otro pasaje del poema, probablemente hacia el final, después de B 16 (cf. A 46,4).

en-absoluto (ambigüedad que, en todo caso, no pertenece a ella ni a Parménides, sino a la lengua que emplea): en la conclusión del argumento, por lo menos, queda despejada cualquier duda al respecto, cuando se declara expresamente que el “NO ES” cuya imposibilidad se acaba de demostrar es, desde el punto de vista lógico, el del “no ser nada”; sólo que, en este caso, también la negación determinada, si se osara aplicarla al ES de la diosa, que comprende en sí todo lo que ES algo, acabaría confundiendo evidentemente con la misma nada “inconcebible e innombrable” (B 8,17).

13. Tras haber apartado a su discípulo de la inconcebible senda del NO ES, la diosa pasa a ocuparse de otra vía más transitada, aunque no por ello más recomendable (B 6,4-9):

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
 *πλάττονται δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' οὐκ ἐννοεῖται
 κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος.

5 πλάττονται codd. Diels D-K: πλάζονται Aldina Karsten Mullach Stein Coxon Conche: πλακτοῦνται García Calvo: πλάσσονται Sider 6 πλακτὸν Simpl. DEF1 Diels D-K edd. pl.: πλαγκτὸν F2 Karsten Mullach Coxon Conche 7 ὁμῶς D edd. pl.: ὁμως EF Karsten

“...luego de aquella otra por la que mortales que nada saben se extravían (¿?), dobles cabezas: que la inepticia en sus pechos les lleva derecho el pensamiento vagaroso¹¹⁵, y arrastrados van ellos, sordos a la vez que ciegos, aturdidos, tribus sin discernimiento, para quienes ser eso y no serlo valen lo mismo y no lo mismo, y de todo hay camino de vuelta”.

A la misma vía de los mortales de dos cabezas parecen aludir estos versos, que debieron de seguir más o menos inmediatamente (B 7):

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἐόντα·
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,
 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω
 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν
 καὶ γλῶσσαν· κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

1 τοῦτο δαμῆ Arist. Met. 1089a4 EJ Simpl. 135 E, 143 DE, 244 E Diels D-K- edd. pl.: τοῦτ' οὐδαμῆ Plat. Soph. 237a Arist. Ab Simpl. 244 F Karsten: τοῦτο δαῆς Heindorf Mullach Zeller Calogero: τοῦτο δαμ' ἢ Jackson Bourgeaud Tovar: που τόδ' ἄμ' ἢ García Calvo (του ed. alt. 1992)

¹¹⁵ ἰθύνει πλακτὸν νόον (B 6,6) es oxímoron, como hace notar Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 184, lo que trata de reflejar su traducción, “directs their minds astray” (p. 54) o, mejor todavía, la de García Calvo, *Lect. pres.*, p. 194, “les traza derecha la idea torcida”. Otro oxímoron casi intraducible me parece ἄκριτα φῦλα (v. 7), puesto que el φῦλον (tribu, linaje, género) es, por definición, resultado de un acto de división o clasificación (φυλοκρίνειν, φυλοκρίνησις).

*“Pues nunca jamás se forzará esto, que las cosas sean no siendo,
sino tú de esta vía de búsqueda aparta el pensamiento;
ni costumbre de mucha experiencia te fuerce por este camino
a dirigir invidente vista y retumbantes oídos
y lengua, sino juzgar con el razonamiento la polémica prueba
que yo te enuncié”.*

Los problemas textuales que plantean ambos pasajes son pocos y apenas afectan el sentido. Si los mortales que nada saben en B 6,5 inventan o fingen (*πλάττονται = πλάσσουνται*) su vía, como dan a entender los MSS¹¹⁶ o, lo que parece más probable, se extravían o andan errando (*πλάζονται*)¹¹⁷ o tal vez se tuercen (*πλακτοῦνται*)¹¹⁸ por ella, no altera en nada esencial el sentido del conjunto¹¹⁹. En B 7,1 me parece preferible *τοῦτο δαμῆ*, variante mejor atestiguada en las fuentes y de sentido perfectamente inteligible: “Jamás será forzado (*δαμῆ*: 3ª pers. subj. aor. pas. de *δάμνημι*, cf. *βιάσθω* v. 3) eso: que (las cosas) sean no siendo”, sobre todo si recordamos la acepción de *δάμνημι* (*δαμάζω*, literalmente: ‘forzar bajo el yugo’) ‘casar a la fuerza’¹²⁰, que no parece haberse tenido en cuenta para la interpretación de este pasaje: la ley de no contradicción difícilmente podía enunciarse de manera más rotunda y elocuente que diciendo que jamás se logrará casar al ser con el no-ser. Pues importa ver que lo que aquí se condena no es la inconcebible vía del simple “NO ES” (*οὐκ ἔστιν* B 2,5; *εἶναι μηδέν* B 6,1-2) sino la pretensión contradictoria de que las cosas puedan “ser no siendo” (*εἶναι μὴ ἔόντα*), es decir, de casar a la fuerza al ser con el no-ser, lo cual no puede aludir sino a la vía de los dos-cabezas, para quienes ser y no ser “valen lo mismo y no lo mismo” (B

¹¹⁶ Así lo interpretan Reich, *Hermes* 1954, p. 291 -para quien esta tercera vía es “eine Fiktion, ein Roman”-; Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Frankfurt, 1968, p. 58, siguiendo una indicación de J. Lohmann (“*πλάττονται = sibi fingunt*”); Sider, *Hermes* 1985, p. 363-365 (quien propone corregir *πλάσσουνται*); Cordero, *Les deux chemins*, p. 148 (“forger”); Schmitz, *Urspr.*, p. 166 y n. 190, y O’Brien, p. 25 (“façonner”).

¹¹⁷ *πλάζονται* es corrección de la ed. Aldina. Diels, *Lehrgr.*, pp. 72s., prefiere entender *πλάττονται* como corrupción, de época bizantina, de una supuesta forma dialectal itálica -no documentada en otros textos- *πλάσσουνται = πλάζονται*, “se extravían, andan errantes”; a lo cual Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 183, objeta que “P.’s dependence on Homer... makes it in the highest degree unlikely that he used a non-epic and otherwise unattested form of a common epic verb and it may be regarded as certain that *πλάττονται* is a simple corruption of the normal epic form”. Otros argumentos lingüísticos contra la interpretación de Diels ofrece Sider, *Hermes* 1985, p. 364.

¹¹⁸ Así García Calvo, *Lect. pres.*, pp. 194s.

¹¹⁹ Agrego a estas conjeturas, sin mucho convencimiento, la sugerencia de que *πλάττονται* sea tal vez forma dórica (análoga al aor. *πλάξε*, por *πλήξε*, en Píndaro, *Nem.* I 49) por *πλήττονται*, *πλήσσουνται*, “se dan golpes”: que los bicéfalos se den de coscorrones contra su bieldra calzada, en fin de cuentas acaso no sea del todo impropio de gente inepta que anda sorda, ciega, aturdida y sin discernimiento. Recuérdense los percances varios que Aristóteles vaticinaba a los despreciadores de la ley de no contradicción (*Met.* IV, 1008b15-18).

¹²⁰ P. ej. *Il.* XVIII, 432 *ἀνδρὶ δάμασσαν* (v. Bailly s.v. *δαμάζω*, 2).

6,8-9)¹²¹: tras haber excluido la posibilidad de que algo pueda no ser nada en absoluto (B 6,1-2), la diosa pasa a rechazar el supuesto de que algo pueda a la vez ser lo que es y no serlo¹²².

El problema más arduo del pasaje está en saber quiénes son esos mortales de dos cabezas que confunden el ser con el no-ser. A mediados del siglo pasado, J. Bernays concibió la razonable suposición de que esos versos aluden polémicamente a la lógica de la contradicción por excelencia, la de Heraclito¹²³: en la fórmula τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι (B 6,8) se refleja irónicamente el εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν (22 B 49a) del Efesio, en el παλίντροπος κέλευθος (B 6,9) la παλίντροπος ἀρμονίη del arco y la lira (22 B 51) o la parábola del camino, que es el mismo para subir y para bajar (22 B 60). Más que refutación, la hipótesis sufrió los estragos de la exageración y del desgaste y subsiguiente descrédito que suscita: entre las generaciones de estudiosos que siguieron a Bernays, cundió un afán febril de descubrir alusiones más o menos veladas a la obra del Efesio poco menos que en cada línea de los fragmentos parmenídeos (obsesión que culminó en el voluminoso estudio de Patin *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, de 1899, y de la que tampoco se libraba el comentario de Diels a su edición de Parménides, publicada dos años antes), hasta dejar convertido el poema entero en “un panfleto contra Heraclito” (como lo definía el título de un estudio de Emmanuel Loew de 1930)¹²⁴; lo cual explica quizá que los estudiosos del último medio siglo hayan abandonado mayoritariamente, a la par que las exageraciones más desafortunadas, la suposición más modesta y verosímil de una polémica antiheraclitana limitada a B 6,4-9 y B 7, a pesar de que ninguna de las objeciones que se han hecho valer contra ésta sea de verdad concluyente.

El argumento cronológico, defendido por Zeller y Reinhardt, de que el escrito de Heraclito fue posterior al de Parménides y, por tanto, no pudo ser conocido por éste, no ha resistido a la crítica¹²⁵: demasiado poco sabemos de la vida de Heraclito, de la fecha en que compuso su

¹²¹No puedo estar de acuerdo, por tanto, con quienes interpretan B 7,1 como alusión a la vía del “NO ES”, como, por ejemplo, Reinhardt, p. 36, identificando indebidamente la segunda vía, la del ‘NO ES’, con τὸ μὴ ὄν εἶναι (en lo cual lo sigue, entre otros, Tarán, p. 76, para quien B 7 está “directed against the second way of inquiry”, eso es, “the way that asserts the existence of non-Being”), o Cordero, cuando sostiene que en B 7,1-2 “il s’agit...d’ une formulation évidente du deuxième chemin de la recherche” (*Les deux chemins*, p. 145), por cuanto “le vers 7.1, dans sa totalité, est synonyme de 2.3b” (ib., p. 146): pues basta una ojeada al texto (B 2,5; cf. B 2,3, B 8,9.15) para convencerse de que la segunda vía no dice que “el no-ser existe” o que “lo-que-no-es es”, sino sencillamente que “NO ES”. Un conciso y útil resumen del debate ofrece Conche, pp. 116-120 (quien, por lo demás, ve acertadamente la referencia de B 7,1-2 a la tercera vía, la de B 6,4-9).

¹²²Una imitación lejana de este contraste entre la indeterminación absoluta y la sobredeterminación por predicados contradictorios quizá pueda verse en la primera y segunda hipótesis del *Parménides* platónico.

¹²³Bernays, *Rhein. Mus.* 1850, p. 114 n. 2.

¹²⁴E. Loew, “Das Lehrgedicht des Parmenides: Eine Kampfschrift gegen Heraklit”, *Rhein. Mus.* 1930, pp. 209-214. Al margen de las exageraciones extremadas de Patin o Loew, siguieron a Bernays en interpretar los vv. B 6,4-9 como alusión polémica a Heraclito, entre otros, Burnet, *Early Gr. Ph.*, pp. 179s.; Diels, *Lehrg.*, pp. 68-72; Lortzing, p. 253 y n. ib.; Th. Gomperz, *Pens. gr.* I, pp. 205s. y 607 n.; Kranz, *Sitzungsber. Kgl. Preuss. Akad.* 1916, p. 1174, y *Hermes* 1934, pp. 117s.; Nestle, en Zeller-Nestle I, p. 684 n. 1; Diès, *Revue d’ Hist. de la Philos.* 1927, p. 17; Calogero, *Studi*, p. 41; Covotti, *Pres.*, pp. 126-129; Capelle, p. 165 n. 2; Cherniss, *Crit. arist. pres.*, p. 383; Albertelli, p. 136 n. 8; Vlastos, *Trans. Proc. Am. Phil. Ass.* 1946, p. 69 n. 21; Minar, *Am. Jour. Phil.* 1949, p. 43 n. 3; Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 104 n.; Schwabl, *Anz. Alt.* 1956, col. 147; Loenen, p. 92; Mondolfo, *Riv. crit. stor. filos.* 1961, pp. 405-409 (con bien fundada vindicación de esta interpretación contra sus críticos; cf. la nota de Mondolfo, “Eraclito e Parmenide”, en Zeller-Mondolfo I 4, pp. 392-401); Tarán, pp. 61-72, y en fechas más recientes, G. Bueno, *La metafísica presocrática*, p. 208; Eggers Lan, pp. 444s. n.; De Rijk, pp. 38s. y 52s.; García Calvo, *Razón común*, p. 183, Couloubaritsis, p. 198, y Giannantoni, *Par. Pass.* 1988, pp. 219s. Otros sostienen que el blanco de la polémica son los *physikoi* jónicos (Gadamer, *Gr. Phil.* II, p. 34, aprobado por Untersteiner, *Parm.*, p. CXVII), incluyendo entre éstos a Heraclito Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, pp. 67 y 69 (“independientemente de que a Parménides se le pueda suponer o no un conocimiento de este pensador”) y Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 18 y 185s.

¹²⁵Zeller I, pp. 623 n. 2 y 737 n. 3, arguyó que la expulsión de Hermodoro de Éfeso, mencionada por Heraclito (22 B 121), no pudo tener lugar antes del año 478 a.C., de modo que la obra de Heraclito será posterior a esta

libro o de los detalles de la historia de Éfeso de aquellos años, como para que de todo ello pueda extraerse algún indicio cierto de que escribiera antes o después que Parménides.

Más peso tienen los argumentos de crítica textual, aunque también éstos distan de ser decisivos: si bien es cierto que la autenticidad de las últimas palabras del fr. B 49a de Heraclito, *εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν*, citadas por una sola fuente¹²⁶, no está por encima de toda sospecha¹²⁷, no cabe duda, por otra parte, de que los antiguos solían atribuir a Heraclito la afirmación de que “es lo mismo ser y no ser”, según atestiguan varios pasajes de Aristóteles¹²⁸. En los fragmentos literales del libro de Heraclito abundan las declaraciones de que los opuestos -día y noche, bien y mal, derecho y torcido, mortales e inmortales- son uno y lo mismo¹²⁹; y aun el añadido “...y no lo mismo”, que no aparece en los fragmentos literales¹³⁰, además de sobreentenderse, puesto que se trata de contrarios¹³¹, se encuentra efectivamente en los imitadores como el autor del tratado pseudo-hipocrático *De la dieta: πάντα ταῦτά καὶ οὐ ταῦτά*, “todas las cosas, las mismas y no las mismas”¹³², y en otro capítulo del mismo texto se dice de los actores que “entran y salen los mismos y no los mismos (...), y que el mismo no es el mismo” (*οἱ αὐτοὶ ἐσέρπουσι καὶ ἐξέρπουσι οὐχ οἱ αὐτοί... καὶ τὸν αὐτὸν μὴ εἶναι τὸν αὐτόν*)¹³³, lo cual ciertamente no demuestra, pero sí hace sumamente verosímil que algo parecido debió de leerse también en el libro de Heraclito¹³⁴. En cuanto a *παλίντροπος*, se ha alegado que en Heraclito B 51 los estudiosos prefieren leer últimamente *παλίντονος*, siendo este epíteto corriente para arcos en Homero¹³⁵: lo cual, sin embargo, más bien debería convencernos de su condición de *lectio facillior* y de que debe preferirse, por el contrario, el más insólito *παλίντροπος* (“de contravuelta”), que encontramos también en

fecha, mientras que el poema de Parménides debe ser anterior a ella; a lo que objetaron Burnet, *Early Gr. Ph.*, pp. 130s., y Diels, *Lehrgr.*, p. 72, que no podemos establecer con certeza la fecha del destierro de Hermodoro (Diels lo sitúa aproximadamente entre los años 500 y 490); en contra de las conjeturas cronológicas con las que Reinhardt, pp. 208-213, trataba de demostrar que Heraclito es posterior a Parménides y depende de él, ofrecen diversos argumentos Mondolfo, *Riv. crit. stor. filos.* 1961, pp. 404s., y Reale, en *ZMR*, p. 180.

¹²⁶Heraclito (el llamado Heraclito o Seudo-Heraclito Homérico, autor, por lo demás desconocido, de interpretaciones alegóricas de los relatos homéricos, probablemente del primer siglo de nuestra era), *Quaest. hom.* 24.

¹²⁷Como arguyen Verdenius, *Comm.*, p. 52; Pasquinelli, p. 400; Untersteiner, *Parm.*, p. CXII n. 35; Reale, en *ZMR*, p. 183, y Hölscher, *Wesen d.S.*, p. 87 n. 59.

¹²⁸Véase *Met.* IV 3, 1005b23-25: *ἀδύνατον γὰρ ὄντινοῦν ταῦτόν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον*; ib. IV 8, 1012a24s.: *ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι*; cf. XI 5, 1062a32-34, y XI 6, 1063b24-26: *καθ' Ἡράκλειτον...συμβήσεται τάναντία τοῦ αὐτοῦ κατηγορεῖν*.

¹²⁹Véase Heraclito, 22 B 57 (día y noche), B 58 (el bien y el mal), B 59 (la vía derecha y la torcida), B 60 (camino arriba y abajo), B 62 (mortales e inmortales), B 88 (vivo y muerto, despierto y durmiente, joven y viejo), etc. Tampoco convence la objeción de Conche, p. 106, de que la unidad de los opuestos en Heraclito se refiere a contrarios, mientras que el ser y no-ser de Parménides B 6,8-9 son términos contradictorios y no pueden aludir, por tanto, a Heraclito; pues no encontramos, en los pensadores anteriores a Aristóteles, ninguna distinción metódica entre términos contrarios y contradictorios, como ha demostrado pormenorizadamente Lloyd, *Pol. y an.*, pp. 86-162, particularmente p. 161.

¹³⁰Lo que Verdenius, *Comm.*, p. 52, quiso hacer valer contra la atribución a Heraclito de la fórmula de Parménides B 6,8-9.

¹³¹Como observó agudamente Mondolfo, *Riv. crit. stor. filos.* 1961, p. 407.

¹³²[Hipócrates], *De victu* I 5,6.

¹³³Ib. I 24,6-8.

¹³⁴Véase García Calvo, *Razón común*, pp. 182-184.

¹³⁵Así Verdenius, *Comm.*, p. 78; Pasquinelli, p. 400; Untersteiner, *Parm.*, p. CXVI n. 40; Reale, en *ZMR*, p. 183; Hölscher, *Wesen d.S.*, p. 86; Stokes, *One and many*, p. 116 y n. 32; Schmitz, *Urspr.*, p. 214.

Parménides¹³⁶. En cuanto al sentido, nadie duda de la pertinencia de este último adjetivo para el camino arriba y abajo, que es uno y el mismo, de Heraclito (B 60)¹³⁷.

La última objeción se apoya en una interpretación pretendidamente literal de las palabras de la diosa: los apodos “mortales que nada saben” (B 6,4) y “turba indistinta” (B 6,7), las alusiones al *nómos*, costumbre, tradición o ley (*γενόμεσται* B 6,8), y a la “costumbre de mucha experiencia” (B 7,3), no pueden apuntar -se dice- a ningún filósofo o escuela en particular sino únicamente a los *πολλοί*, a la masa o mayoría de los hombres; de modo que los enigmáticos mortales de dos cabezas vendrían a ser sencillamente los mortales en general¹³⁸, tal vez los mismos de cuyas erróneas creencias tratará la segunda parte del poema¹³⁹.

Contra este argumento milita, ante todo, el sentido común en que a primera vista se parece apoyar: el que ser y no ser sean lo mismo y, a la vez, no lo mismo, ciertamente no es opinión muy corriente entre la mayoría de los mortales¹⁴⁰ ni debió de serlo entre los griegos, como atestigua Eurípides: *χωρὶς τὸ εἶναι καὶ τὸ μὴ νομίζεται*, “Distintos son, supónese, ser y no ser” (formulación en la que no puedo menos de ver una alusión precisa a los versos de Parménides)¹⁴¹; ni tampoco se parece en modo alguno a las creencias de los mortales de las que la diosa pasará a hablar en B 8,51ss., cuyo pecado original no consiste en carecer de discernimiento (*ἄκριτα*, B 6,7) sino, al revés, en haber dividido el acervo del mundo en contrarios (*τάντια δ' ἐκρίναντο*, B 8,55) absolutamente separados entre sí (*χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων*, B 8,56)¹⁴².

Bien se entiende, en cambio, que la diosa haya querido atribuir la fórmula más elemental de la lógica de Heraclito, en son denigratorio, a la muchedumbre indistinta o sin juicio¹⁴³, y

¹³⁶Véase García Calvo, *Razón común*, pp. 127s.

¹³⁷Como recuerda oportunamente Mondolfo, loc. cit., aduciendo además la analogía con los otros caminos de contravuelta de Heraclito, B 10 (uno y muchos), B 36 (el alma y el agua) y B 76 (los ciclos de los elementos).

¹³⁸Así Zeller, I, pp. 737s.; Reinhardt, pp. 66-69; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 77; Verdenius, *Comm.*, p. 56; Gigon, *Orig.*, p. 290; Jaeger, *Teol.*, pp. 104 y 229 nn. 35 y 36; Raven, *Pyth. and el.*, p. 26; Pasquinelli, p. 400; Fränkel, *Wege und Formen*, p. 176 n. 3; Owen, *Class. Quart.* 1960, p. 84 n. 1 y p. 91; Long, p. 85; Mansfeld, *Off.*, p. 32; Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, pp. 23s. (si bien admitiendo que “there are... strong hints in his language that for Parmenides Heraclitus was the arch-offender, no doubt because, while other men are inarticulately confused, he did not shrink from making the contradiction explicit and still upheld it”, ib. p. 24); Reale, en *ZMR*, pp. 192s.; Hölscher, *Wesen*, p. 85; Stokes, *One and many*, pp. 117-119 y 123-127; Heitsch, *Anf. Ont.*, pp. 150s., y *Gegenw. u. Evid.*, pp. 41 y 55s.; Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 134; Barnes, *Pres.*, p. 204; Schmitz, *Urspr.*, pp. 166s.; Finkelberg, *Arch. f. Gesch.d.Philos.* 1988, pp. 10s.; Ademollo, *Prometheus* 1994, pp. 36s. y n. 27 ib.; Conche, pp. 107s., y Thanassas, pp. 195-198.

¹³⁹Reinhardt, p. 69. Siguen a Reinhardt en este punto Riezler, p. 49 n. 6; Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 99 y n. 3 ib., y Jaeger, *Teol.*, pp. 104 y 229 nn. 35 y 36.

¹⁴⁰Como advertía ya Diels, *Lehrg.*, p. 69: “Eso no es visión ingenua (*naive Anschauung*) sino especulación”; cf. Eggers Lan, p. 444 n., y Giannantoni, *Par. Pass.* 1988, p. 220.

¹⁴¹Eurípides, *Alc.* 533; cf. *Prolegómenos*, § 6.

¹⁴²Como ha visto con bastante acierto Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, pp. 67s., “son dos doctrinas distintas de la oposición las que se someten a crítica en la obra de Parménides: en una de ellas, el ser y el no-ser se derivan uno del otro en virtud de una paradójica identidad y no-identidad; en la otra, el ser y el no-ser se oponen, rigurosamente separados, como fuerzas absolutas y constitutivas del mundo”. También Schmitz, *Urspr.*, p. 172 n. 198, juzga un “craso error” la “identificación de los dos-cabezas del fr. 6 con los inventores de la doctrina de los principios de 8,53-59, puesto que éstos toman decisiones claras (*ἐκρίναντο*, 8,55) y no pertenecen, por tanto, a los *ἄκριτα φύλα* de 6,7”.

¹⁴³Tal vez imitando las formulaciones de Heraclito mismo, como sospechaba Diels, *Lehrg.*, p. 69, recalcando que “tanto el original como la copia sirven únicamente para denigrar al adversario”. El procedimiento, poco usual hoy en día, debió de ser bastante corriente entre los griegos: Deichgräber, *Auff.*, p. 678 n. 1, recuerda las invectivas de Empédocles contra “los muchos” (que “no eran en modo alguno representantes de creencias populares”) y las de Herodoto (IV, 36) contra Hecateo. García Calvo escribe (*Razón común*, p. 183) que la tercera vía “pese a todas las dudas que los estudiosos han manifestado, no puede ser otra que la de la lógica heraclitana, por más que, justamente para desprestigiar tal vía, prefiera la diosa atribuírla no a un pensador, sino a una tropa de gentes

Ahora bien, dentro de la división general del poema que establece Simplicio entre verdad y creencia -que para él coincide con la de lo inteligible y lo sensible-, es obvio que forzosamente también los principios, la causa hacedora y los dioses entran a formar parte, en cierto modo, del ámbito de lo 'sensible' en sentido lato, en cuanto que los principios elementales lo son únicamente "de las cosas engendradas" (*τῶν γενητῶν ἀρχάς*)³⁰ o, en términos aristotélicos, de las "cosas naturales" (*τῶν φυσικῶν...τὰς ἀρχάς*)³¹, o sea de lo que está sometido a cambio y movimiento; y en cuanto tales principios elementales (*ἀρχὰς...στοιχειώδεις*)³² de la naturaleza se distinguen notoriamente de lo que, en la exégesis neoplatónica del comentarista, es el 'Uno-que-es', objeto del discurso acerca de la Verdad, el "Ente verdadero y unido, que también es principio y causa de los muchos y distintos, no a modo de principio elemental (*ὡς στοιχειώδης*) sino a modo de criador (*ὡς προαγωγός*) de éstos"³³. Todo lo cual no impide, desde luego, que los principios, la causa hacedora y los dioses también se diferencien claramente, por otra parte -como se declara en el comentario al *De caelo*-, de las cosas sensibles, de las cuales justamente son ellos principios, causa y creadores, es decir, del cosmos visible cuya formación empieza a describirse en B 11; y parece del todo razonable que tal descripción fuera precedida por la de los divinos agentes que intervendrán en el proceso.

50. De lo cual resultaría, pues, la siguiente ordenación de los fragmentos: a B 8-9 (las erróneas creencias de los mortales) debió de seguir, "poco después", según Simplicio, el fragmento B 12, a modo de introducción a la teogonía, que propiamente empieza con el nacimiento de Eros en B 13; y sólo después debió de comenzar, con B 11, la cosmogonía propiamente dicha o relato del origen de lo que Simplicio llama, con término evidentemente ajeno a Parménides, las "cosas sensibles"³⁴. Por consiguiente, el sistema de los anillos descritos en B 12 y en las primeras frases de Aecio no corresponde a una descripción del estado actual del cosmos, sino más bien a algo así como la estructura general de la materia -más o menos en el sentido del *Urtypus* de Reinhardt-, siendo ésta de por sí eterna y, por tanto, anterior incluso al nacimiento de los dioses. Lo cual a su vez implica que la ubicación de la diosa "en medio" de los anillos (*ἐν δὲ μέσῳ τούτων*, B 12,3) no alude a ningún lugar preciso del universo: la diosa está -o, mejor dicho, actúa- entre los dos elementos, es decir, en cualquier lugar en donde éstos se encuentren³⁵.

Todo ello no es incompatible, desde luego, con la inserción de B 4 después de B 9 que he defendido en su momento³⁶, ya que los ocho versos que suman B 9 y B 4, más unos pocos perdidos que debieron de formar la transición de B 4 a B 12, supongo que aún pueden pasar por *ὀλίγα*: mejor, en todo caso, que los quince versos de B 9-10-11 de la ordenación de Diels-Kranz, más otros perdidos que habría que suponer en medio.

Así pues, B 12 debió de seguir casi inmediatamente después de B 4; y lo que había en este breve pasaje de transición lo deja entrever la paráfrasis de Aecio: la mención de las *στεφάνας περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους*, "los anillos enredados unos alrededor de otros". Si

³⁰Ib. 30,20.

³¹Ib. 179,30-31.

³²Ib. 30,20.

³³Ib. 38,11-13.

³⁴Algo semejante parece haber entrevisto Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 188, cuando observa que B 12 ocupa una "posición mediadora" (*vermittelnde Stellung*) entre B 9, por un lado, y B 10, 11, 14 y 15, por otro: "Los versos [de B 12] hablan, por lo visto, del origen del mundo, colocando primero las dos formas elementales, mediante la representación de los anillos concéntricos, en un orden sistemático que luego habrá de explicar a su vez los fenómenos visibles".

³⁵Lo que habían concluido ya Fränkel, *Wege*, p. 180; Verdenius, *Comm.*, p. 6, y Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 189.

³⁶Ver cap. III, § 39.

interpretamos esos anillos, según acabo de proponer, como una descripción de la estructura general de la materia, el enlace con B 4 resulta perfectamente claro e inteligible: lo que hay (*τὸ ἔόν*) no está disperso (*σκιδνόμενον*) ni compuesto de partes discontinuas (*συνιστάμενον*), sino entrelazado en forma de coronas o anillos, en medio de los cuales la diosa lleva a cabo su labor incesante de mezcla o síntesis de los opuestos.

Y en lo que a la naturaleza de esa síntesis se refiere, no parece desatinar Aecio al identificar a la diosa gobernadora (B 12,3) con la que en la primera parte del poema aparecía nombrada como Díke y Anánke, Justicia y Necesidad, cuyas inquebrantables prisiones aseguran la eternidad e inalterabilidad de lo-que-es (B 8,14.30): la misma necesidad lógica a la vez que física que aquí, en el paso de falsa creencia dualista a la descripción verídica de la realidad, obliga a los opuestos aparentes Luz y Tiniebla, separados y yuxtapuestos (*συνιστάμενον* B 4,4) por las creencias de los mortales, a estar en verdad mezclados (*μιγέειν* B 12,5) y contenidos cada uno dentro del otro, de manera que los procesos físicos, empezando por la coyunda (*μίξις* B 12,4) de lo macho y lo hembra, vienen a ser mero trasunto -expresión a la vez que confirmación perpetua- de la necesidad lógica o dialéctica de la unidad de los opuestos. Especialmente significativo me parece aquí que solamente la Luz o Fuego, término positivo o no marcado de la oposición, aparezca en estado puro o "sin mezcla" (*ἀκρήτσιο* B 12,1), mientras que la Noche, término marcado o negativo, contiene, por lo visto, desde siempre ya una parte o porción (*αἴσα* B 12,2) de fuego, presumiblemente porque su misma definición como 'no-Luz' o 'falta de luz', siendo esencialmente negativa, la obliga a contener en sí misma el elemento mediante cuya negación se constituye.

51. Muy poco sabemos de las demás divinidades que en la teogonía de Parménides debieron de seguir a Eros, "primero de todos los dioses" (B 13). Las magras noticias que al respecto transmitían las doxografías antiguas han quedado resumidas para nosotros en una sola frase de Cicerón:

multa eiusdem monstra: quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum reuocat, quae uel morbo uel somno uel obliuione uel uetustate delentur; eademque de sideribus.

"Y son muchos los disparates de aquel hombre, ése que atribuye a la divinidad la guerra, la discordia, la lujuria y otras cosas de esa ralea, que son destruidas por la enfermedad, el sueño, el olvido o la vejez; y lo mismo acerca de los astros".³⁷

En Cupiditas o Lujuria reconocemos fácilmente a Eros (B 13); acerca de los demás integrantes del panteón parmenídeo, el pasaje de Cicerón no permite mucho más que conjeturas: poco claro resulta, en particular, si la enfermedad, el sueño, el olvido y la vejez han de entenderse como incluidos entre las divinidades o si más bien deben atribuirse al intento de refutación sumaria en beneficio del cual se los evoca³⁸. Parece hartamente verosímil por lo menos que a Eros se le oponía un principio contrario o varios, Guerra o Discordia (recordemos que

³⁷Cicerón, *De nat. deor.* I 11,28; en A 37, *Vors.* p. 224,18-21.

³⁸Véanse los intentos de reconstrucción de Reinhardt, pp. 17s. (con el breve comentario crítico de Kranz en *Vors.*, nota a p. 224,18) y Deichgräber, *Auff.*, pp. 713-715; cf. Schwabl, *Wien. Stud.* 1957, p. 283; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 190, y Northrup, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1980, pp. 223-232 (con nuevos argumentos a favor de la posición de Reinhardt y Deichgräber).

seguramente no sin algún fundamento: pues si bien tales cosas no suelen creerlas a sabiendas los mortales, también es cierto, por otra parte, que lo que hacen formulaciones como las de Heraclito no es otra cosa que sacar a luz y enunciar expresamente lo que la gente en general está, al menos implícitamente, diciendo desde siempre, pero sin saberlo, en tanto que cree, por ejemplo, que las cosas cambian, crecen y menguan, se hacen y se deshacen, se transforman unas en otras y, sin embargo, siguen siendo las mismas que son. Pues ésta es la manifestación más notoria en nuestro mundo de la contradicción, implícita en todo lenguaje de mortales y explícita en las palabras de Heraclito, que la diosa declara ajena a la verdad: Bergson la resumía atinadamente diciendo que “el cambio es el estado de una cosa que es y no es a la vez, que no es ya lo que se dice que es”¹⁴⁴.

El *lógos* o discurso de Heraclito, como es sabido, no pretende sino dar cuenta de aquel otro *lógos* o razón que, siendo común a todos¹⁴⁵, les pasa desapercibido, sin embargo, a los muchos y se les aparece como extraño¹⁴⁶; y es eso justamente lo que le reprocha la diosa (por cuya boca no habla la razón común sino la razón divina): que, al haberse limitado a dar razón a la razón común de los mortales, contradictoria y en desacuerdo consigo misma como está, no había logrado de verdad escapar de la creencia humana sino únicamente proclamado en voz alta la imposibilidad lógica que ésta ocultaba en su seno. Pero aun así, la creencia vulgar de los mortales en la validez de las oposiciones convencionalmente establecidas (luz / tiniebla, vida / muerte, masculino / femenino) se distingue claramente, en el discurso de la diosa, de la vía de la lógica de Heraclito, con su contradictoria identidad y no-identidad de los opuestos, que, al declarar abiertamente lo que era ley inconsciente de aquélla, mostraba ser vía de búsqueda o investigación también ella (B 6,3-4; B 7,2), si bien equivocada¹⁴⁷.

Se entiende, desde luego, que la diosa debió poner especial empeño en refutar esa vía de la contradicción: pues frente al ser de las cosas ordinarias, que sólo en su recíproca negación se definen, de modo que cada una ES lo que es sólo en tanto que NO ES otra (pero que, al ser en verdad la sola entidad real la relación misma de negación mutua que constituye a una y otra como siendo lo que es, vienen a ser a la vez también la misma), el ES de la diosa pretende estar definido en sí mismo, sin ningún NO ES que le dé su ser¹⁴⁸, como parece razonable cuando lo que ese ‘ES’ quiere definir es sencillamente lo que HAY, la *phýsis* o naturaleza de las cosas; para lo cual era preciso excluir, junto al NO ES absoluto, la inconcebible negación de la *phýsis* en cuanto tal, también la sospecha de una constitución contradictoria de la *phýsis*

divididas consigo mismas, diciendo con ello acaso, al acercar la formulación no a una lógica heraclitana, sino a la razón común, más verdad de lo que quería”.

¹⁴⁴H. Bergson, “Parménide”, ms. Cotton, p. 526, cit. por Conche, pp. 109s.

¹⁴⁵Heraclito, 22 B 2.

¹⁴⁶Heraclito, 22 B 72; cf. B 1, B 17, etc. En este punto al menos habrá que estar de acuerdo con Loew, cuando escribe (*Rhein. Mus.* 1930, p. 209) que “Heraclito partía del supuesto de que los hombres en su totalidad heraclitizan sin ser conscientes de ello” (cf. Giannantoni, *Par. Pass.* 1988, p. 220).

¹⁴⁷Como recuerda Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 18: “That this criticism... is not aimed primarily at the man in the street is indicated by the designation of its target... as a way of inquiry”. Por la misma razón, Jaeger, *Teol.*, p. 229 n. 36, concluye demasiado precipitadamente que *νερόμισται* (B 6,8) debe aludir a la *communis opinio* de los hombres, al igual que *νομίζεται* en Jenófanes B 2,13: este argumento pasa por alto la diferencia, que aquí es decisiva, entre la forma de presente *νομίζεται*, ‘es creído’, ‘se cree’, y la de perfecto *νερόμισται*, ‘ha quedado establecido por ley’, que es de suponer puede referirse, a diferencia de la anterior, no sólo a opiniones o creencias conscientes sino igualmente a las presuposiciones inconscientes de éstas, es decir, a todo aquello que se ha convertido en *nómisma*, regla o costumbre establecida por el uso (cf. el part. aor. *τὰ νομισθέντα* en Eurípides, *Bac.* 70, que Fernández Galiano traduce “el rito”), como es el caso de las reglas de la lógica y la gramática común, generalmente inconscientes para los hablantes (cf. la ley divina de Heraclito, B 114, de la que se crían todas las leyes humanas).

¹⁴⁸Cf. García Calvo, *Razón común*, p. 183; *Lect. pres.*, pp. 144, 175.

misma como presencia simultánea de todos los opuestos, a fin de que como sola vía concebible quede la de que ES.