

Ser, verdad y misterio: El poema de Parménides

MIGUEL CANDEL

EN REÑIDA COMPETENCIA CON HERÁCLITO DE ÉFESO, Parménides de Elea sigue siendo el pensador presocrático «estrella» y, en cualquier caso, el máximo exponente de la filosofía (o como haya que llamar lo expuesto en su obra) de la Magna Grecia (territorios de colonización helénica en el sur de Italia y Sicilia). Pero, dejando de lado sus indudables méritos intrínsecos, fuerza es reconocer que gran parte de su fama se la debe a Platón. Y aquí surge, como para todos los presocráticos, el debate sobre la fidelidad o no de los grandes pensadores clásicos surgidos de la Academia en su exégesis de las tesis parmenídeas.

De la interpretación «logicista» que arranca de los diálogos platónicos, suscrita modernamente por la gran mayoría de los estudiosos del siglo XIX y primera mitad del XX,¹ hemos pasado desde hace algún tiempo a adoptar una actitud más receptiva de los elementos «no racionales» que sin duda aparecen en los textos presocráticos en general y de Parménides en particular. Después de la obra seminal de Dodds² (que, por cierto, no cita ni una sola vez a Parménides) ha sido decisiva la aportación de Giorgio Colli en la configuración de una nueva imagen de lo que hasta entonces se había considerado básicamente filosofía en el sentido tradicional del término, como pensamiento guiado exclusivamente por la razón (aunque fuera a partir de la información de los sentidos). Desde Colli ha caído en desuso el término ‘filosofía’ en su aplicación a los escritos presocráticos para dar paso a la noción, más compleja y pregnante, de «sabiduría»,³ noción en la que los elementos no estrictamente

¹ Entre los que destaca por su radicalidad la obra de Guido CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma, 1932.

² Eric Robertson DODDS, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1959.

³ Cf. Giorgio COLLI, *La sapienza greca*, Milán, Adelphi, 1977.

racionales (en mayor o menor medida, según los autores) tienen tanto o mayor peso que los racionales.⁴

El autor reciente que, probablemente, más ha insistido en este enfoque es Peter Kingsley,⁵ en el título de cuya obra ya queda claro que no considera el pensamiento presocrático un fenómeno intelectual comparable, como otros autores creen, con las llamadas «Luces» de la Modernidad. Muchas de sus propuestas hermenéuticas resultan fuertemente atrayentes, por más que resalten sólo ese aspecto «oscuro» de la realidad aludida, por ejemplo, en los textos de Parménides. Particularmente convincente es, en mi opinión, la identificación de la anónima «diosa» que guía al Eleata con la diosa infernal Perséfone. Resulta, digo, muy convincente porque, como veremos, la idea de que hay algún tipo de vida en la muerte es seguramente una de las tesis importantes que trata de defender Parménides.

En el extremo opuesto encontramos, todavía recientemente, posiciones que reivindican un racionalismo a ultranza como clave del pensamiento presocrático en general y parmenídeo en particular. Así, por ejemplo, Karl R. Popper, en su colección de ensayos *The World of Parmenides*⁶ (significativamente subtítulo *Essays on the Presocratic Enlightenment*), concluye uno de sus ensayos sobre el Eleata con la afirmación de que «Parménides fue el primer gran teórico, el primero que creó una teoría deductiva. (...) No sólo construyó el primer sistema deductivo, sino también el más ambicioso, el más audaz y el más pasmoso que nunca se haya dado. Y además su validez lógica era intuitivamente

⁴ Vale la pena notar que ARISTÓTELES, en su *Ética nicomáquea* (EN) libro VI, cap. 7, 1141a19, define la sabiduría, σοφία, como la suma de νοῦς y ἐπιστήμη. Mientras lo denotado aquí por ἐπιστήμη viene a coincidir en gran parte con lo que hoy entendemos por ciencia —saber racional de validez universal y necesaria (cf. EN VI 6, 1140b30–31), abstracción hecha de los detalles específicos del moderno «método científico»—, lo denotado por νοῦς, aunque suele considerarse en general como correspondiente a nuestros términos ‘entendimiento’ o ‘intelecto’, comprende rasgos que lo asocian al conocimiento «intuitivo», tal como se desprende de la caracterización que el propio Aristóteles hace del νοῦς en el capítulo de la EN inmediatamente anterior al arriba citado: forma de conocimiento que tiene por objeto los principios primeros del saber, no susceptibles de demostración y, por tanto, comprensibles por sí mismos mediante un acto de conocimiento que forzosamente ha de ser sintético y simple, rasgos que caracterizan la llamada *intuición*. Este carácter «intuitivo» del νοῦς, y por tanto de la σοφία, necesario según Aristóteles para poder dar al saber un fundamento que no precise de ulterior fundamentación, se hace patente también al final del capítulo 19 de los *Analíticos segundos*.

⁵ Peter KINGSLEY, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness (CA), The Golden Sufi Center, 1999 (hay traducción española).

⁶ Londres, Routledge, 1998 (citamos a partir de la traducción castellana de Carlos Solís: *El mundo de Parménides*, Barcelona, Paidós, 1999).

inmaculada».⁷ Curiosamente (aunque esto no atenta en absoluto contra los fundamentos de una posible interpretación racionalista), Popper considera, al contrario que la gran mayoría de los intérpretes, que el miembro «irreal» de la pareja de opuestos a la que reduce Parménides las diversas *polaridades* en torno a las que se articula —no sólo en la Antigüedad— el «saber común» sobre la naturaleza⁸ no es la noche, sino la luz: «la *luz* está del lado del no-ser, el vacío, la irrealidad, el cambio, el movimiento, el calor, la juventud, el amor, la ilusión, el deseo (...); mientras que la *noche* está del lado de la oscuridad, el cuerpo (...), el frío, la vejez, la muerte, la ausencia de movimiento, la materia; el único ser real: la verdad permanente, inmóvil, atemporal».⁹ De manera que, paradójicamente, el defensor de la filosofía parmenídea como un fogonazo de «Ilustración» *avant la lettre* le atribuye una teoría que sitúa la verdad (y, por tanto, el saber) en tan «oscuros lugares» como Kingsley...

Sea como fuere, lo cierto es que tanto quienes privilegian la «luz» racional como quienes reivindican la mirada místico-esotérica para interpretar el poema de Parménides esgrimen buenos argumentos en apoyo de sus tesis. Lo razonable, pues (y, en consecuencia, nada esotérico), es suponer que en el poema de Parménides se entrecruzan en mayor o menor proporción ambas perspectivas.

En cualquier caso, me ocuparé aquí fundamentalmente de los elementos lógico-racionales del poema, aunque trate de hacer ver cómo éstos, que constituyen la obra estructural, los pilares o paredes maestras de todo el edificio, le permiten a éste alojar una vasta (aunque, lamentablemente, fragmentaria) concepción de la naturaleza en la que no faltan los elementos esotéricos, vinculados acaso a algún ritual místico comparable a los misterios eleusinos.¹⁰

⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁸ Como atinadamente refleja G. E. R. Lloyd en su ya clásico *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, Cambridge, C.U.P., 1966 (traducción española: *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid, Taurus, 1987).

⁹ *Op. cit.*, pp. 105–106.

¹⁰ De ser cierta la hipótesis de Kingsley de que la diosa que guía al poeta-filósofo (o, según Kingsley, *iatromante* o *chamán*) de Elea sea Perséfone, la hija de Deméter raptada por Hades para convertirla en reina del Averno, la conexión del poema con rituales como los de Eleusis (articulados en torno al culto a Deméter, diosa del ciclo vida-muerte-resurrección) resultaría harto verosímil.

§1. ¿Pregunta por el Ser o pregunta desde el Ser?

La investigación (significativamente presentada como un viaje «iniciático») que la enigmática diosa del proemio le propone a Parménides se abre de entrada sobre dos posibles «vías», que la gran mayoría de los comentaristas han identificado con una reflexión sobre el Ser y el No-ser, asociadas respectivamente a la Verdad y la Falsedad. Ahora bien, siendo como son las nociones de Ser y No-ser, sin duda, las más abstractas o, dicho de otra manera, las más *vacías* que nuestra mente concebir pueda, pues forzosamente han de carecer de notas distintivas propias a fin de poder aplicarse, como de hecho se aplican, absolutamente a todo, resulta de entrada muy extraño que una reflexión que se inserta, según todos los testimonios antiguos, en la tradición de las teorías explicativas de los fenómenos naturales, dé repentinamente el salto desde un nivel de abstracción relativamente moderado, como es el de las preguntas y las respuestas dadas por los pensadores jonios en torno al *origen* y el *orden* del mundo,¹¹ a ese nivel máximo de abstracción. Que tal es el grado de abstracción parece confirmarlo la gran mayoría de los intérpretes del poema, que coinciden en reconocer como función primordial del verbo ‘ser’ la de mera *cópula* o nexo entre términos para formar proposiciones. Cópula que, como gráficamente afirma Pedro Abelardo, «copulat tantum, sed non copulatur»,¹² es decir, predica (algo de algo) pero no *se* predica ella misma, esto es, no añade nada a lo que el predicado atribuye al sujeto. (Veremos más adelante que, al menos en el caso de Parménides, la cosa no es exactamente así; pero, de entrada, el «sentir común» que acompaña al uso del verbo ‘ser’ abona la mencionada extrañeza.)

No es que, como a veces se ha insinuado, la mente de un griego del siglo V estuviera incapacitada para alcanzar niveles de abstracción o de pureza lógica que hoy nos resultan familiares. La capacidad de la mente humana, ya desde etapas relativamente tempranas de la infancia, para remontarse por una escala prácticamente ilimitada de grados de abstracción existe con toda seguridad, dada la naturaleza recursiva del pensamiento discursivo (asociado al lenguaje), que puede convertir incesantemente en objeto de consideración sus propias

¹¹ Como oportunamente señala José SOLANA (*De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*, Zaragoza, Mira, 2006), el «programa» al que parecen responder los pensadores presocráticos es el enunciado por HESÍODO en su *Teogonía*: llegar a conocer «cómo nacieron» y «cómo se dividieron los honores» los dioses y, por extensión, los distintos seres que forman el cosmos.

¹² *Logica Ingredientibus* (ed. B. Geyer), Münster, Aschendorf, 1927, 351.40.

consideraciones anteriores. Lo que ocurre es que se trata, justamente, de un proceso *gradual*, en el que no parece posible saltarse *grados* intermedios.¹³

Por eso resulta razonable la reflexión de Pierre Aubenque cuando dice: «Le problème de l'être —au sens de la question *Qu'est-ce que l'être?*— est le moins naturel de tous les problèmes, celui que le sens commun, celui que ni la philosophie pré-aristotélicienne, ni la tradition immédiatement postérieure ne s'est posé en tant que tel, celui que des traditions autres qu'occidentales n'ont jamais pressenti ou effleuré».¹⁴

Creo, por consiguiente, que la tematización de un verbo instrumental, de un término sincategoremático como la cópula 'es' (tematización en la que Calogero ve lo esencial del discurso parmenídeo), aun teniendo lugar, como parece que es el caso, tiene que haberse producido como efecto no directamente buscado de un propósito diferente. A determinar cuál sea ese propósito se reduce, en mi opinión, el principal problema hermenéutico que plantea el texto. En cualquier caso, dada la —creo— muy razonable hipótesis de partida de que lo que primariamente pretende Parménides no es llevar a cabo una investigación lógica en torno a un término semánticamente vacío, por más que sintácticamente crucial, como el verbo copulativo 'ser', debemos considerar que el poema no tiene al Ser como objeto de investigación, sino como supuesto desde el que se investiga otra cosa.

Vayamos para ello a los fragmentos considerados más significativos, dejando de lado el proemio, que damos por suficientemente conocido y al que nos referiremos brevemente al final, convencidos (como tantos autores han sospechado desde siempre) de que en él se encuentra —junto con algunos pasajes de la llamada «vía de la opinión»— la clave para descubrir el propósito que guía a Parménides. Aceptaré en líneas generales la lectura de Diels-Kranz, con algunas de las modificaciones propuestas por estudiosos recientes cuando me parezcan necesarias para mantener la coherencia del texto. En cuanto a la traducción, no me adhiero plenamente a ninguna de las existentes en particular, optando por elegir en cada caso las soluciones que me parecen más razonables a la vez que clarificadoras del sentido del texto original. Para no

¹³ No obstante, según Colli: «Con Parmenide ci troviamo di fronte a qualcosa di assolutamente nuovo, un salto qualitativo che non sappiamo spiegare nel suo condizionamento storico» (Giorgio COLLI, *Gorgia e Parmenide*, Milán, Adelphi, 2003, p. 114).

¹⁴ Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote*, París, P.U.F., 1966, pp. 13-14 (hay traducción española: *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1974).

perderme en detalles accesorios, reproduciré, traduciré y comentaré, no fragmentos enteros uno detrás del otro, sino un bloque formado por el conjunto de los pasajes que creo más pertinentes de los diversos fragmentos de la llamada «vía de la verdad» (eso sí, siguiendo el orden en que fueron numerados en la edición de Diels–Kranz).

§2. El corazón de la Verdad (o lo que de ella podemos decir)

Εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω (...)

αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

(...)

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν),

οὔτε φράσαις. (2 B 2–3, 5–8)

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (3 B)

λεύσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως·

οὐ γὰρ ἀποτιμέξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι (4 B 1–2)

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐόν ἔμμεναι, ἔστι γάρ· εἶναι

μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.

πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἵργω>·

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοῖ εἰδότες οὐδὲν

πλάττονται, δίκρανοι· (...)

(...)

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται

κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. (6 B 1–5, 8–9)

οὐ γὰρ μήποτε τούτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἵργε νόημα (7 B 1–2)

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

πολλά μάλ', ὡς ἀγήνετον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὔλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές ἠδὲ τελεστόν·
οὔδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὔτε ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;
οὔτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.
οὔδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἴνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ' ἔστιν· κέκριται δ' οὔν, ὡσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον, ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ' οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι,
τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
(...)

ἔστιν ἀναρχον, ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπώσε δὲ πίστις ἀληθῆς.
(...)

οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.
ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα·
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἐν χρόνῳ ἔστιν ἔσεσθαι
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, (...) (8 B 1–21, 27–28, 32–35)

Antes de proponer una traducción de los fragmentos debo anticipar cuál es el significado que creo necesario atribuir a los dos términos clave de la argumentación parmenídea en la primera parte del poema: ἔόν y νοεῖν/νόημα.

El participio de εἰμί, ὄν o su forma épica ἔόν, cuyo primer uso como término sustantivado en singular suele atribuirse a Parménides, era de uso corriente en el griego arcaico, por lo que su aparición en el poema no supone ninguna innovación léxica radical. En la *Iliada* y la *Odisea* es relativamente abundante, también en forma sustantivada.¹⁵ La innovación parmenídea, por consiguiente, consistiría, a lo sumo, en la sustantivación mediante el artículo neutro singular,¹⁶ lo que implica sin duda un grado superior de abstracción respecto a las formas sustantivadas en plural. En cuanto a su significado, dejando de momento a un lado la polémica sobre si predomina en εἰμί el valor «existencial» o la mera función gramatical de cópula, hay un indicio bastante claro de que la forma sustantivada (en singular o en plural) hacía referencia a lo mismo que designamos en nuestra lengua con expresiones como «lo real», «las cosas», etc. Ese indicio es el uso abundante, ya en el siglo V a. C., del adverbio ὄντως con el significado de «en realidad», «realmente». Tampoco falta en el mismo siglo, como es natural, el uso de formas sustantivadas de ὄν, como οἱ οὐκ ὄντες¹⁷ para referirse a los muertos («los que no existen/viven»). Y aunque es dudoso que se trate de una cita literal, el fragmento 1 B DK de un autor del siglo anterior, Anaximandro, transmitido por Simplicio,¹⁸ dice que ἀρχὴν (...) τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον (...) ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι (dos usos casi seguidos del plural neutro sustantivado de ὄν).¹⁹ Si entendemos, pues, las formas neutras sustantivadas de ὄν en el sentido de «lo real» o «lo verdadero» cuando dichas formas aparecen en singular, y como «las cosas (reales)» cuando aparecen en plural, la argumentación parmenídea resultará, como veremos, mucho más natural y menos tautológica (y, por tanto, menos «logicista»).

¹⁵ Véase, por ejemplo: ὃς ἤδη τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα, «que conocía las cosas que son y las que serán y las que han sido» (*Iliada* I, 70).

¹⁶ Aunque, como veremos, a menudo se trata de pronombres más que de artículos.

¹⁷ TUCÍDIDES, 2, 44.

¹⁸ *In Arist. Phys.*, 184b15.

¹⁹ Aunque resulta harto inverosímil, TEOFRASTO, según DIÓGENES Laercio (*Vidas...*, IX 21), hace de Parménides un discípulo de Anaximandro, frente a la tradición predominante que lo relaciona en ese sentido con JENÓFANES de Colofón.

Por lo que hace al verbo *voeiv* y demás miembros de su familia léxica, mi hipótesis se basa en dar plena credibilidad al testimonio de Aristóteles cuando dice, refiriéndose a los eleáticos en general: «Aquéllos, al suponer que no existe nada más que la entidad [οὐσίαν]²⁰ de las cosas sensibles y al ser los primeros en concebir [voῆσαι] unas naturalezas de aquella clase [las ingeneradas e incorruptibles] como condición para que haya conocimiento o pensamiento [φρόνησις], trasladaron a aquéllas [las cosas sensibles] los razonamientos derivados de éstas [de las naturalezas ingeneradas e incorruptibles]». ²¹ Ello, unido a la obvia etimología de *voeiv* como verbo de «visión»,²² invita a entender el uso parmenídeo de dicho verbo y derivados como significantes de un acto cognoscitivo que, aun yendo más allá de la mera percepción sensorial,²³ sigue conservando un fuerte componente semántico propio del ámbito de los sentidos. Su traducción habitual por ‘pensar’ o ‘concebir’ no debe inducirnos a entender los actos cognoscitivos correspondientes como puramente «intelectuales», por más que, a partir de Platón, la familia léxica de *voeiv* fuera adquiriendo principal y progresivamente ese carácter (sin olvidar, por otra parte, que incluso en ese estadio avanzado de «intelectualización» los términos de la familia conservan inequívocamente rasgos que los asocian con el conocimiento *intuitivo*, más que con el discursivo).²⁴ Entiendo, por tanto, que

²⁰ Sustantivo derivado, por sufijación, del participio ὄν(τ): ὄντ-σία → οὐσία. De hecho, es una de las formas habitualmente usadas por Platón para designar el «concepto» de *ser*. En rigor, *ser* no es un concepto, pues es de imposible definición, al no poderse determinar su contenido por diferenciación a partir de un concepto más amplio, ya que no hay concepto alguno de mayor extensión que *ser*. Por eso dice Aristóteles que «el ser no es la esencia de nada»: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί (*Anal. Post.* II 7, 92b13–14), entendiendo aquí οὐσία, obviamente, en el sentido restringido de «manera de ser propia (de algún tipo de cosas)».

²¹ *De caelo* III 1, 298b21–24.

²² Véase, por ejemplo: τὸν δ' ὡς ἐνόησεν ἀρηίφιλος Μενέλαος (*Iliada* III, 21); τοὺς δ' ὡς οὖν ἐνόησε θεὰ λευκώλενος Ἥρη (*Iliada* V, 711); y un larguísimo etcétera. Podríamos decir que *voeiv* designa un «ver» especialmente consciente, un «darse plenamente cuenta» de algo (cf. notas 23 y 24 infra).

²³ De hecho, la práctica totalidad de los verbos de conocimiento, en griego y en muchas otras lenguas antiguas, tienen una etimología que hace de ellos en su origen verbos de percepción sensorial, particularmente de la vista y del oído. Dice Guido CALOGERO: «Nel linguaggio omerico il *voeiv*, che è insieme il pensare e, più primitivamente, l'avvertire nella coscienza, l'accorgersi, si accompagna all'ὄραν, al vedere, come il riflesso interno al riflesso esterno, come lo scorgere con la mente allo scorgere con gli occhi» (*Storia della logica antica*, vol. I, Bari, Laterza, 1967, p. 55). Y Giorgio COLLI: «In Omero *voeiv* significa “vedere”» (*Gorgia e Parmenide*, p. 153).

²⁴ Cf. nota 4, supra. Es clara la distinción trazada por Platón, en el libro VI de la *República*, entre νόησις y διάνοια. La génesis y progresivo decantamiento de esta distinción ha sido estudiada a fondo por Calogero en la primera parte de *I fondamenti della logica aristotelica*, Florencia, La Nuova Italia, 1968 (Le Monnier, 1927¹), así como por Klaus OEHLER en *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*, Hamburgo, Felix Meiner, 1985 (Beck, 1962¹). La cita de Colli recogida en la nota precedente continua así: «In Parmenide

cuando Parménides usa el verbo *voeiv* le atribuye un significado que tiene más que ver con la *imaginación* que con el pensamiento abstracto.²⁵ Visto así, es de lo más natural que el Eleata nos diga algo así como que «no es posible pensar lo que no es (lo irreal)», dado que lo real es para él (de acuerdo con Aristóteles) algo sensible y pensar tiene como contenido propio lo sensible. Si pensar fuera exclusivamente un proceso de abstracción, en cambio, pensar el *no-ser* resultaría trivial, pues lo que caracteriza esencialmente a la abstracción es la *negación*, el despojamiento de cualquier rasgo sensorial particular. Es más, el *ser* mismo en cuanto tal, como afirma atinadamente Hegel,²⁶ se caracteriza esencialmente por la negación de toda forma particular de ser.

Teniendo en cuenta las consideraciones precedentes, podríamos empezar a traducir y comentar el conjunto de fragmentos arriba citados de la manera siguiente:

- (1) Ea, yo te diré (...)
 qué dos únicas vías de investigación son concebibles:
 una, que es y que no es posible no ser,
 (...)
 otra, que no es y que es necesario no ser, (2 B 1–3, 5)

Como se ha dicho tantas veces, la primera dificultad hermenéutica la plantean esas cuatro construcciones del verbo ‘ser’ sin sujeto. Atando los cabos que me permite atar un tiempo de estudio limitado (en medio de la cuasi infinitud de cabos sueltos planteados por el texto y de soluciones propuestas por los estudiosos), interpretaré que la idea expuesta por Parménides podría parafrasearse así: «Nuestro pensamiento, de entrada, sólo puede hacer dos cosas: pensar afirmativamente, es decir, pensar algo²⁷ como real y necesario, o pensar negativamente, es decir, pensar algo como irreal e imposible».

generalmente *voeiv* si traduce “pensare”, ma dovrebbe piuttosto essere tradotto con “intuire”; *noos* è più astratto della facoltà sensibile della vista, ma è immediatamente intuitivo, non è la facoltà del pensiero astratto» (*Ibid.*).

²⁵ Hoy y desde siempre, en el lenguaje ordinario, ‘pensar’ se aplica indistintamente a la contemplación mental tanto de contenidos abstractos como de imágenes recordadas o elaboradas por la fantasía (de hecho es, ni que decir tiene, más frecuente lo segundo que lo primero).

²⁶ *Wissenschaft der Logik*, Iª parte, sec. 1ª, cap. 1º A.

²⁷ La ausencia de sujeto gramatical explícito no parece que pueda interpretarse sino como una forma de indicar que la tesis es válida *en general*, no precisamente en tal o cual caso particular.

- (2) ésta te señalo que es un sendero por el que nada se averigua:
 en efecto, no podrías conocer lo no real (pues no es accesible),
 ni podrías expresarlo. (2 B 6–8)

La paráfrasis es aquí ociosa. Sólo señalaré lo atinado, de entrada, de la observación de Luis A. Bredlow en su magnífica tesis doctoral,²⁸ probablemente el análisis más completo y minucioso que se haya hecho nunca en castellano del texto parmenídeo, cuando apunta respecto al fragmento 2 B: «El peor partido sería, sin duda, traducir ἔστι por “existe”, 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 ellas». Atinado, sí, pero con una precisión: lo que Parménides parece tener en mente cuando habla de τὸ μὴ ὄν no son cualesquiera ficciones, sino —como veremos hacia el final de este pequeño estudio— presuntas entidades de naturaleza *totalmente opuesta*, a la manera de *negaciones*, respecto de aquellas cosas que consideramos dotadas de algún tipo de realidad, sea ésta empíricamente comprobable o solamente postulable. La alusión a lo puramente quimérico como posible referencia de τὸ μὴ ὄν que invalidaría entender ὄν en sentido existencial no es aquí pertinente, pues en el fondo la ficción no es sino combinación de retazos de experiencia que remiten en último término a algo que, de no ser real en absoluto, no habría podido ser experimentado.²⁹

Y otra precisión al respecto: es llamativa la resistencia de muchos autores, frente a razonables posiciones como las de Barnes,³⁰ Gómez-Lobo,³¹ Tarán³² o,

²⁸ Luis Andrés BREDLOW, *El poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*, Barcelona, Facultad de Filosofía, UB, 2000, p. 33.

²⁹ No estará de más señalar aquí que la que Bredlow califica de «vulgar» acepción del término ‘existir’ es, en efecto, una noción degradada de existencia, reducida a *presencia empíricamente constatable*, cuando, en realidad, el hecho de existir algo es de suyo independiente del hecho de que ese algo sea conocido (empíricamente o por inferencia). La existencia entendida como necesariamente cognoscible por experiencia directa o indirecta (y tarde o temprano conocida, en una especie de versión «diodórica» de la cognoscibilidad) es lo que podríamos llamar «existencia *fenoménica*». Frente a ella, el concepto puro de existencia, como totalmente independiente de su conocimiento, correspondería a lo que me atrevo a llamar «existencia *nouménica*». Como veremos, el ‘ser’ de Parménides oscila entre ambas.

³⁰ Jonathan BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Londres, Routledge, 1979.

más recientemente, Solana,³³ a reconocer el alcance existencial del verbo εἶμί, reduciéndolo al papel de cópula sin más. Ambas funciones son compatibles y se sustentan en un mismo semantema que permite, dependiendo de la sintaxis, que aparezca en primer plano uno u otro de dichos valores o funciones, o incluso ambos a la vez,³⁴ Resulta, pues, perfectamente razonable la tesis de C. H. Kahn según la cual la base semántica que da soporte tanto a la función de cópula como a la «posición de existencia» (según feliz expresión de Kant) vendría a ser una cierta función *veritativa* no metalingüística,³⁵ algo que encaja perfectamente en expresiones como las usadas por Parménides (verbo ‘ser’ sin sujeto ni predicado) en 2 B 3 y 5, así como en 8 B 16.

Permítaseme matizar algo más la cuestión con la siguiente autocita:

Precisamente el hecho de que el verbo εἶναι sea el más pobre en significado propio (lo que le obliga a ir casi siempre complementado por un predicado nominal o adverbialmente determinado), el hecho, en definitiva, de que funcione como la cópula por excelencia, como simple conector entre términos significativos, es lo que le hace aproximarse más que ningún otro a la noción de existencia, hasta el punto, no ya de connotarla, sino de denotarla abiertamente cuando acompaña en solitario al sujeto. En otras palabras: el hecho de ser un elemento puramente gramatical, sin significado propio, pero crucial para la formación de enunciados con valor veritativo, lo hace excepcionalmente apto para expresar algo que ningún término significativo expresa en griego: la existencia o inexistencia de algo. Pero entonces, si la existencia viene expresada

³¹ Alfonso GÓMEZ-LOBO, *Parménides*, Buenos Aires, Charcas, 1985, (ver especialmente pp. 63–68).

³² Leonardo TARÁN, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, Princeton (NJ), PUP, 1965.

³³ José SOLANA, *op. cit.*, pp. 58–60.

³⁴ Creo haber probado fehacientemente en mi tesis doctoral (*Las categorías del discurso en Aristóteles*, Barcelona, Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, UB, 1976) que las proposiciones afirmativas verdaderas, al menos para Aristóteles, comportan siempre la presunción de existencia de lo designado por el término sujeto (tanto si la atribución del predicado al sujeto viene expresada por εἶμί como si esa función la realizan otros verbos no propiamente copulativos, v. g.: ὑπάρχειν, λέγεσθαι, κατηγορεῖν, etc.). Si tenemos en cuenta que la función de cópula supone la «gramaticalización», o reducción a mero morfema sin (apenas) contenido semántico, del verbo εἶμί, y que en las lenguas indoeuropeas (al menos) la gramaticalización de los términos, cuando se produce, viene *después* de un uso previo plenamente semántico de los mismos, es lógico suponer que en épocas anteriores a Aristóteles el uso existencial de εἶμί sería tanto o más frecuente que en la época del Estagirita. Un simple ejemplo: εἰ δὲ μιν αἰχμητὴν ἔθεσαν θεοὶ αἰὲν ἔόντες («si los dioses, que existen siempre, hicieron de él un guerrero», *Iliada* I, 290).

³⁵ Charles H. KAHN, *Essays on Being*, Oxford, OUP, 2009. Hay que decir que las propuestas de Kahn tienen la sólida base que le brinda su documentadísimo *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Dordrecht, Reidel, 1973 (repr. Indianapolis (IA), Hackett, 2003).

por un término que no significa sino sólo *cosignifica*, fuerza es concluir que en el griego de Aristóteles la existencia no es un significado sino sólo un *cosignificado*. Por ello, independientemente de que se justifique o no en general, está plenamente justificado en relación con Aristóteles el conocido *dictum* kantiano: «la existencia no es un predicado».³⁶

En efecto, *existir* no admite definición alguna (si excluimos la noción bastarda de existencia fenoménica, a la que aludíamos hace un momento), puesto que alude al «hecho de ser efectivamente algo», noción que no cabe clarificar mediante ningún concepto más simple y primitivo. Como decían los escolásticos, siguiendo a Avicena, *ens primum notum*. De ahí que su carácter elusivo quede perfectamente recogido por un verbo-morfema del que dice Aristóteles:

En efecto, ni siquiera *ser* o *no ser* es signo de la cosa real, por más que diga *lo que es* (τὸ ὄν) a secas. En sí mismo, en efecto, no es nada, sino que cosignifica una cierta composición, que no es posible concebir sin los componentes.³⁷

Parménides, con todo, parte de la noción fenoménica de *ser = real = pensable con contenido empírico* para llegar, a través de su exposición, a una noción de *ser* que, sin perder por completo su base empírica, trasciende la concreción para aludir a una realidad en la que se borran o, mejor, *neutralizan* las diferencias sensibles.

Señalemos, por último, en relación con el fragmento 2 B, la sorprendente identificación de lo real con lo *necesario* y de lo irreal con lo *imposible*. En pasajes posteriores podemos encontrar una justificación indirecta de esa tesis, por más que el argumento formal subyacente no aparece de manera explícita (ni seguramente lo tenía claro el propio Parménides). En su momento expondremos dicho argumento.

Sigue diciendo el Eleata:

(3) Pues lo mismo es pensar y ser (3 B)

³⁶ Miguel CANDEL, *Tiempo de eternidad. Reflexiones sobre y desde la filosofía antigua*, Barcelona, Montesinos, 2013, pp. 245–246.

³⁷ *De interpretatione* 4, 16b22–25. De paso, observemos cómo Aristóteles reconoce que τὸ ὄν parece poseer un contenido semántico propio en el sentido que indicábamos más arriba: «la cosa real»; aunque inmediatamente lo descarta en la medida en que lo considera una forma gramatical más del verbo εἶναι.

Este célebre fragmento ha traído de cabeza a todos aquellos que no se han sentido atraídos por el idealismo (para un idealista, claro está, resulta enormemente atractiva la tesis de que el ser se identifica con el pensar). Pero la obvia ambigüedad de la proposición permite tanto esa interpretación, en que ‘pensar’ es el predicado y ‘ser’ el sujeto (o, más formalmente: «ser implica pensar»), como la de una perfecta identidad (que formularíamos mediante un bicondicional: «ser implica pensar y pensar implica ser») o el condicional inverso al primero: «pensar implica ser». En el contexto histórico-cultural de Parménides, parece obvio que la interpretación más natural es esta última, que no tiene nada de idealista ni metafísicamente aventurado: el pensamiento (el acto de pensar) es algo *real* que forma, por tanto, parte del ser. Tendremos, pues, esta otra lectura del pasaje:

- (4) Pues pensar se identifica con ser (3 B)

Que el fragmento 3 B se presente como una «aclaración» con el nexo causal γάρ, ‘pues’ —remitiendo, por tanto, al fragmento precedente—, es perfectamente coherente si lo interpretamos como en (4): en efecto, el hecho de que el pensar forme parte del ser, esté inserto en él, es lo que garantiza que el pensar verse sobre el ser. De paso, podemos ver aquí una anticipación implícita de la tesis aristotélica según la cual el pensamiento (al menos en su nivel intelectual) se identifica con su objeto.³⁸

- (5) Mira, empero, las cosas que, ausentes, son firmemente presentes a la mente; pues <nadie> escindirá lo real de lo real <impidiendo> que estén juntos (4 B 1–2)

Parece iniciarse aquí el paso, al que aludimos más arriba, de la existencia *fenoménica* a la existencia *nouménica*: lo real no tiene por qué ser sólo lo experimentado, sino que a partir de lo observado podemos inferir la existencia de realidades no directamente observables. Y ello se fundamenta en la tesis, que se desarrollará con más detalle en fragmentos subsiguientes,³⁹ de que en el ser no cabe la discontinuidad.

³⁸ *De anima* III 4.

³⁹ Por ello muchos comentaristas han supuesto que el presente fragmento debería colocarse junto al fragmento 8 (versos 6 y 23–25), que es donde se desarrolla la mencionada tesis.

Viene a continuación el célebre fragmento 6, en cuyos dos primeros versos han querido muchos ver la tautología con la que supuestamente se formularía por primera vez el *principio de no contradicción*. En nuestra traducción eliminamos la apariencia tautológica, a la par que introducimos en el texto un ligero cambio de puntuación, convincentemente propuesto por Luis A. Bredlow⁴⁰ y presupuesto en la traducción de L. M. De Rijk,⁴¹ consistente en acabar la primera oración después de ἔστι γάρ y unir el infinitivo εἶναι al μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν con que empieza el verso siguiente. De no hacerlo así, el texto encerraría una burda contradicción, como veremos enseguida.

- (6) Esto es preciso decir y pensar de lo real: que es, pues es <real>; que nada sea, en cambio, no es posible: estas cosas te mando yo meditar.
En efecto, de esta primera vía de indagación te <aparto>, (6 B 1–3)

Por lo que hace a la presunta tautología, entiendo que el nudo de la argumentación parmenídea reside en partir de una forma verbal lexicalizada como adjetivo o sustantivo, ἐὸν, para explicitar (explicitación que en el uso lingüístico cotidiano se pasa por alto, porque el hablante ordinario nunca o casi nunca tiene presente el sentido original o la etimología de las palabras que usa) su origen verbal a partir de un verbo, εἶναι, cuya afirmación connota, aunque sea en segundo plano, la existencia (la realidad), en algún sentido (fenoménico o nouménico), de lo designado por el sujeto al que se aplica, mientras que su negación vacía, por así decir, de realidad al sujeto (al menos de la realidad designada por el predicado). Todo ello para concluir, como veremos más adelante, en la imposibilidad de «realidades» *negativas*.

Ahora bien, la tautología seguiría ahí en caso de mantener la puntuación recogida en la edición de Diels–Kranz y de traducir ἐὸν, como suele hacerse, por ‘que es’. El primer verso diría entonces: «Esto es preciso decir y pensar de lo que es: que es, pues es ser». Tautología reforzada por un pleonasma —«es ser»— mediante una construcción sintáctica extremadamente anómala en griego antiguo: un infinitivo (‘ser’) en función de predicado nominal. Pero lo peor vendría en el verso 3: la diosa le pediría al esforzado viajero del espíritu

⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 51ss.

⁴¹ Lambertus Marie DE RIJK, «Did Parmenides Reject the Sensible World?», en: Lloyd. P. GERSON (ed.), *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens* (Papers in Mediaeval Studies, 4), Toronto, 1983, pp. 36ss.

que rechazara esa misma tautología que le acaba de proponer; en efecto, la primera vía de la que le aparta sería aquella que presuntamente dice, en síntesis, que «el ser es y la nada no es», es decir, la supuesta tesis fundamental del poema. El absurdo desaparece con la puntuación que adoptamos, pues Parménides habla entonces, no de una sola vía enunciada tal como acabamos de ver, sino de dos vías opuestas: la que dice que «lo real es» y la que dice que lo real puede no ser nada (o, en otros términos, que puede haber realidades *negativas*, como la noche, el cambio, la muerte...). Es de esta segunda vía, que supone una especie de «antimundo» totalmente antitético al mundo de la luz, la permanencia, la vida, de la que debe apartarse el iniciado por la diosa. Que Parménides la llame «primera vía» no se debe a que sea la primera *enunciada*, sino la primera *rechazada*, pues inmediatamente después intenta apartarlo también de la llamada, tradicionalmente, «vía de la opinión»:

- (7) pero también de aquella que mortales que ciertamente nada saben recorren extraviados, <como> con dos cabezas; (...) de quienes es creencia que ser y no ser tal cosa es lo mismo y no lo mismo, y que de todas las cosas hay camino de vuelta. (6 B 4–5, 8–9)

La clave del pasaje está en el adjetivo δίκερανοι, «con dos cabezas». Frente a las interpretaciones «platonizantes», que condenan el mundo sensible como no plenamente real, Parménides da a entender que el error del hombre corriente está, no propiamente en atribuir realidad a lo que no la tiene, sino más bien en creer que realidad e irrealidad son intercambiables, creencia debida a que posee «dos cabezas» o, menos metafóricamente, un πλακτὸν νόον, una «mente errante» (6 B 6), que pasa incoherentemente (siguiendo un «camino de vuelta») de afirmar la realidad de algo a negar esa misma realidad, como cuando considera, por ejemplo, la noche como una realidad *negativa*, es decir, como una contradictoria *realidad irreal*. Como una versión abreviada de lo anterior, sigue el fragmento séptimo según la recopilación de Diels–Kranz:

- (8) Jamás, en efecto, se impondrá esto: que cosas que no son tales sean; tú, por el contrario, de esta vía de indagación aparta el pensamiento (7 B 1–2)

Veamos, por fin, la exposición más completa de la «revelación» parmenídea, el fragmento 8 B DK:

- (9) (...) todavía una única versión de la vía
nos queda: que es. (...) (8 B 1-2)

Repetición abreviada, pues, de 2 B 1-5. A lo que sigue el gran desarrollo en que se llena de contenido la abstracta noción de *lo real*:

- (10) (...) Hay en ella señales
muy numerosas, <a saber,> (...) (8 B 2-3)

El empleo del término *σήματα*, «señales», coherente con la metáfora de la vía o ruta, jalonada de indicadores, apunta justamente, más que a los argumentos con los que se justificaría la tesis de que *lo real es (tal)*, como sugiere Colli,⁴² a los atributos que caracterizan lo real en sentido propio:

- (11) (...) que lo real es ingénito e imperecedero,
total, único en su género, así como incommovible y completo. (8 B 3-4)

La lección transmitida por Simplicio del final del verso 4, ἡδ' ἀτέλεστον, «e ilimitado», contradiría literalmente afirmaciones ulteriores, en el mismo B8,⁴³ del carácter «acabado», en el sentido de «perfecto», de lo real. Concepción ésta de lo perfecto como lo acabado y completo, a lo que nada falta, que es lugar común en el pensamiento antiguo, al menos hasta Aristóteles inclusive y con la única excepción (más aparente que real, en mi opinión) de Meliso. Digo «aparente» porque sería muy extraño que un seguidor del Eleata, como se pretende el marino de Samos, sostuviera algo directamente contradictorio con una de las proposiciones fundamentales de aquél. Más lógico es pensar que la noción de perfección como plenitud sin falta, aun sirviéndose de términos que denotan la existencia de términos o límites en el ser de aquello perfecto, la entiende Parménides haciendo abstracción del aspecto negativo de la noción de límite, aspecto que sólo aparece como tal en el ámbito espacial, por lo que no es incompatible con la afirmación de la ausencia de límites espaciales, defendida por Meliso. En cualquier caso, la contradicción literal puede salvarse

⁴² *Gorgia e Parmenide*, p. 146.

⁴³ Véanse los versos 32 y 42.

con la corrección de ἡδ' ἀτέλεστον en ἡδὲ τελεστόν, propuesta por Covotti⁴⁴ y suscrita por numerosos editores.

En (11) han quedado enunciados de forma concisa y clara los principales atributos de lo real: *eterno* (ingénito e imperecedero), *único* (unidad *genérica* que, como señala Patricia Curd,⁴⁵ no es incompatible con la pluralidad de individuos) y *perfecto*. El primero y el segundo atributos son objeto de amplio desarrollo y demostración en los versos siguientes:

- (12) Ni en momento alguno era ni será, pues es ahora todo a la vez,
 uno, continuo: pues ¿qué nacimiento le buscarías?
 ¿Por dónde y desde dónde habría crecido? De lo no real no te permitiré
 que lo digas ni que lo pienses; en efecto, ni decible ni pensable
 es que no es. ¿Qué necesidad lo habría impulsado
 a nacer más tarde y no antes, partiendo de la nada?
 Así, preciso es que sea del todo o que no sea.
 Ni permitirá jamás la fuerza de la convicción que de lo real
 nazca algo a su lado; por lo cual ni generarse
 ni perecer le ha permitido la Justicia aflojando las cadenas,
 sino que lo mantiene. La decisión a este respecto está en esto:
 es o no es; pues bien, se ha decidido, como es forzoso,
 dejar la segunda <vía>, impensable e innombrable (pues verdadera
 vía no es), y que la primera, a saber, ser, es también verídica.
 ¿Cómo podría lo real ser después <de no ser>? ¿Cómo podría generarse?
 Pues, si se generó, no es, y tampoco si ha de ser alguna vez.
 Así, la generación queda eliminada y la destrucción resulta inaudita. (8 B 5–21)

Lo real, como aquello que es, no puede haber surgido de la nada (el no-ser) ni de otra supuesta realidad diferente (pues en nada se diferenciaría ésta segunda de la primera, por cuanto se definiría, como ella, por el mero hecho de ser). Que de la nada no puede surgir nada es tesis compartida por todos los pensadores antiguos, por lo que Parménides se mueve aquí en terreno trillado. Menos desbrozado tenía el camino para sostener que tampoco del ser puede

⁴⁴ Aurelio COVOTTI, *I presocratici*, Nápoles, Rondinella, 1934.

⁴⁵ Patricia CURD, *The Legacy of Parmenides*, Princeton, PUP, 1997, pp. 4–6 y passim.

surgir nada realmente nuevo. De ahí que la visión que de su pensamiento acabó predominando fue que su tesis fundamental era la de la unicidad de lo real, pues es ahí donde su aportación resulta más original.

Tampoco era común antes de Parménides, al menos de manera explícita, la idea de que la realidad no puede perecer cayendo en la nada. De hecho, el propio Parménides no argumenta expresamente a favor de esa tesis, que considera obvia («la destrucción resulta inaudita»). Sin duda podría haberlo hecho en términos similares a como argumenta en contra de la generación absoluta de lo real: por falta de explicación causal. Del mismo modo, en efecto, que se pregunta:

¿Qué necesidad lo habría impulsado
a nacer más tarde y no antes, partiendo de la nada?

podría haberse preguntado:

¿Qué necesidad lo habría impulsado
a perecer más tarde y no antes, partiendo de lo que es?

Sea como fuere, el conjunto de ambas tesis, la de la eternidad y la de la unicidad, tienen como corolario la doble afirmación de la necesidad de lo real y la imposibilidad de lo irreal, que vimos abruptamente introducidas en el fragmento 2 B. En relación con lo primero, la necesidad de lo real, podemos considerar subyacente a la argumentación parmenídea el siguiente argumento formal:

Lo que es (lo real), como tal, no puede no ser
Lo necesario, por definición, no puede no ser
Luego lo real es necesario

Entendiendo, obviamente, por ‘lo real’ la realidad genéricamente considerada (tal como la considera Parménides), no cada una de las cosas reales en particular ni tampoco su suma. Estamos aquí, pues, al comienzo del largo camino, lleno de sorpresas (cuando no escándalos) para el sentido común, que recorrerá la metafísica hasta nuestros días (aunque posiblemente haya que

considerar completada su etapa decisiva hace ya unos siglos: con la *Ética* de Spinoza).

Continúa el recorrido de la vía de la verdad con diversas consideraciones que refuerzan y dan mayor concreción a la imagen ya trazada de la realidad como autosuficiente, unitaria y, por tanto, necesaria. De ellas entresacamos las siguientes:

- (13) Es sin comienzo ni término, puesto que la génesis y la destrucción fueron apartadas muy lejos, las rechazó la convicción verdadera.
 (...)

 Conque no es lícito que lo real sea inacabado,
 pues no es carente <de nada>; de no ser así, carecería de todo.
 Y lo mismo es pensar y aquello por lo que es el pensamiento:
 en efecto, sin lo real, en lo cual se halla expresado,
 no hallarás el pensar; ni es posible que en el tiempo llegue a haber
 alguna otra cosa aparte de lo real (8 B 27–28, 32–37)

En los versos 32–33 se argumenta a favor de la perfección de lo real sobre la base de que, siendo sinónimo de ‘lo que es’, si le faltara *realmente* algo, eso que le faltara sería *real*; luego le faltaría *ser*, que es todo lo que hay, por lo que «carecería de todo». La realidad, en definitiva, sólo puede ser completa: en efecto, si lo que le faltara no fuera real, no sería falta —argumento no explícito en el poema—; si, por el contrario, fuera real, vaciaría la realidad de sí misma. Tenemos aquí uno de los primeros ejemplos conocidos de refutación por *reductio ad impossibile*, o ἔλεγχος (término éste que el propio Parménides emplea para designar su argumentación en 7 B 5), hecho que da legitimidad a la tradición que sitúa aquí el origen de la dialéctica.

En los versos 34–36 se retoma la idea de la pertenencia del pensar al ser, expuesta ya de forma mucho más concisa en el fragmento 3 B. Puede sorprender a primera vista la afirmación de que el pensamiento se expresa en lo real, acostumbrados como estamos a entenderlo a la inversa. No hay aquí ningún absurdo, en cambio, si recordamos que la tesis de Parménides va en la dirección —de sentido común— de considerar el pensar como parte del ser y no al revés.

En 36–37, por último, se remacha la idea de la unicidad de lo real, basada en la naturaleza omnicomprendiva de su concepto, que la diosa, a lo largo de toda la exposición, ha derivado del omnicomprendivo verbo ‘ser’.

§3. La opinión: ¿vía divergente o vía paralela?

Se suele considerar que la llamada «vía de la opinión» comienza después de la cesura del verso 51 del fragmento 8 B DK. En mi opinión, sin embargo, la interpretación de Giorgio Colli, aun sin aceptar íntegramente sus tesis, permite ver mejor la relación entre las dos presuntas vías. Partiendo, pues, de sus planteamientos, considero que la transición de una vía a la otra comienza en el verso 38 del mismo fragmento, por más que entre ese verso y el 51 reaparezcan algunas de las tesis de la «vía de la verdad», y en particular una variante de la tesis fundamental, a saber:

οὔτε γὰρ οὐκ ἔδν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ’ ἔδν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἑόντος
 τῆ μᾶλλον, τῆ δ’ ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον. (8 B 46–48)

- (14) Pues ni hay algo irreal que le impida <a lo real> llegar a su semejante ni algo real que haga que de lo real haya más aquí y menos allá, puesto que el todo es inviolable.

Sobre la tesis de fondo de que todo lo real es igualmente real (pues todo ello *es*), se descarta la posibilidad de que la realidad sea discontinua (que haya «lagunas» de no-ser que impidan que una parte de ella esté junto a sus semejantes) o que admita grados en su seno. Y para remachar esa idea recurre Parménides a un adjetivo característico del lenguaje religioso y, muy en particular, de los ritos místicos: ἄσυλον, «inviolable» (como el secreto que envolvía dichos ritos). Significativamente, pues, el «corazón de la verdad» se considera perteneciente a una esfera mística, pese al carácter rigurosamente racional y lógico del discurso con el que se nos presenta y se nos invita a acceder a él. Esto da pie a Colli para una tripartición del contenido del texto con arreglo al siguiente esquema:

- 1) Un saber verdadero pero «inviolable», inaccesible al pensamiento discursivo (alejado de los caminos ordinarios de los mortales),⁴⁶ alcanzable únicamente por intuición (o inspiración divina).
- 2) Un discurso racional (λόγον) en torno a la verdad (ἀμφὶς ἀληθείης),⁴⁷ que simplemente envuelve de un lado y otro (ἀμφὶς) a la verdad, pero no logra «penetrar» en ella.
- 3) Una descripción de la realidad en lenguaje ordinario que cabe interpretar, alternativamente, como: a) una puesta en evidencia (con fines «agonísticos», dice Colli) de los errores en que incurren los mortales al representarse el mundo; o b) una racionalización de las doctrinas al uso para hacerlas compatibles con la previa aproximación racional a la verdad suprarracional.⁴⁸

Uno de los principales argumentos de Colli para distinguir lo que podríamos llamar el discurso sobre el ser, por un lado, de la verdad propiamente dicha, por otro, es (además de la interpretación literal de la preposición ἀμφὶς en B8, 51) este pasaje del mismo fragmento B8:

- (...) τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν. (8 B 38–41)
- (15) Por ello serán <sólo> de nombre todas aquellas cosas que los mortales establecieron, convencidos de que eran verdad, <a saber,> generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color a la vista.

En efecto, en el verso 41 se incluye, entre aquello que es sólo de nombre —y junto a la clásica pareja de excluidos de la verdad: «generarse y perecer»— nada menos que «ser y no ser». Luego parecería que también el discurso sobre el ser se queda corto como vía para llegar a la verdad.

⁴⁶ Véase el Proemio, fr. 1 B 27 DK.

⁴⁷ Fr. 8 B 50–51 DK.

⁴⁸ *Gorgia e Parmenide*, passim.

Mi conclusión, a partir del reconocimiento de la dificultad que lo anterior plantea para identificar el discurso sobre el ser con la «vía de la verdad», no es tanto recurrir, como Colli, a una exclusión tajante de la argumentación racional como medio de acceso a una Verdad con mayúscula, y la consiguiente tripartición del conocimiento humano (*intuición, razonamiento, opinión*), sino algo muy diferente. Reconozco, sin embargo, de entrada (como anticipaba al principio) que el hilo conductor del texto viene dado muy probablemente —el proemio es harto elocuente al respecto— por la intención de Parménides de promover o justificar algún tipo de ritual místico (o reforma del mismo) en el que él de una u otra manera se hallaba implicado. Esta hipótesis es, obviamente, compatible con la exégesis de Colli, pero no hay por qué llevarla al extremo de la separación tajante entre conocimiento intuitivo y conocimiento racional. Si más no, porque ya hemos visto cómo el verbo sistemáticamente empleado por Parménides para referirse al pensamiento en el discurso sobre el ser es precisamente *voeiv*, término en cuyo significado el propio Colli reconoce una actividad cognoscitiva más próxima a la intuición que al razonamiento. Se trataría entonces, en el discurso sobre el ser, de un razonamiento que, correctamente realizado, al concluir en la eternidad, unicidad y perfección de la realidad, permite la comprensión de ésta con la claridad propia de una intuición.

Y ¿qué decir de la «vía de la opinión»? Mi interpretación, adelantada ya hasta cierto punto, es que no se trata de una vía de sentido opuesto (ni siquiera divergente) respecto del camino hacia la verdad (de la que sólo se aleja inexorablemente el discurso sobre el no-ser, que de hecho no conduce a ninguna parte), sino de una vía paralela que avanza (o puede avanzar), por tanto, en el mismo sentido que la anterior, aproximándonos a la verdad, aunque siempre por mediación de un lenguaje (*lóγος*) compuesto de nombres vicarios de las cosas. Entre esos «nombres» figuran, por supuesto, los que designan esas mismas cosas *en general*, desde la perspectiva de lo que todas ellas tienen en común: *ser*. Esos «nombres» sólo resultan falsos y engañosos cuando contraponen irreconciliablemente unas cosas a otras, ignorando la unidad de fondo de todo lo real; porque al hacerlo niegan por un lado lo que afirman por otro: suponen implícitamente la realidad de algo cuya realidad explícitamente niegan. Tal ocurre con las doctrinas que, como el pitagorismo, postulan una realidad hecha de contrarios mutuamente excluyentes o de cambios radicales sin sustrato permanente. Precisamente el pasaje recién citado (8 B 38–41) alude a esa errónea contraposición.

Aparentemente, la expresión más general de esa visión «esquizofrénica», propia de humanos «bicéfalos», es la incoada hacia el final del fragmento 8 B, en los versos que suelen considerarse el comienzo de la exposición de la «vía de la opinión»:

(...) δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων·
 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν —ἐν ᾗ πεπλανημένοι εἰσὶν— (8 B 51–54)

- (16) (...) A partir de aquí, las mortales opiniones aprende, escuchando el orden engañoso de mis palabras: en efecto, determinaron llamar criterios a dos formas, de las que no hay que hacer una —en lo cual están equivocados—

Sigue la referencia genérica a múltiples distinciones de contrarios o pares de «formas» opuestas, empezando por el par que Parménides parece considerar básico: fuego/luz y noche/oscuridad. Pero, inopinadamente, el fragmento termina con una valoración anticipadamente *positiva* de la —suponemos— detallada descripción subsiguiente de la naturaleza (de ahí el título tradicional del poema), doctrina de la cual, lamentablemente, apenas nos han llegado algunos restos, lo que ha dado pie a todo tipo de conjeturas contradictorias:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
 ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει. (8 B 60–61)

- (17) Yo te expongo todo este ordenamiento verosímil, para que ninguno de los mortales te aventaje en criterio.

Como claro indicio de valoración positiva es sintomática la doble aparición del término γνώμη (que podríamos traducir como «buen criterio») tanto al presentar inicialmente la división en opuestos establecida por los mortales como al anunciar al lector (representado por el propio Parménides, a quien supuestamente habla la diosa) que la doctrina que se va a exponer le permitirá no ser aventajado por nadie en el dominio del tema. Dicho término, γνώμη, tiene siempre, sin excepción, connotaciones positivas relacionadas con las nociones de «sabiduría», «buen juicio», etc. Cabe rechazar, por tanto, toda

tentación de identificar la doctrina subsiguiente con disparatadas creencias del vulgo o con erróneas teorías de otros filósofos, por más que siempre existirá el riesgo de error si se pierden de vista los criterios establecidos en la «vía de la verdad».

Así, pues, pese a la apariencia en sentido contrario, lo que en realidad está dando a entender Parménides, al referirse a doctrinas —obviamente distintas de la que va a exponer a continuación— que efectivamente se desvían de los criterios enunciados por la diosa, no es que los humanos se equivoquen al atribuir realidad a cosas que no la tienen, sino al negarse a reconocer la unidad de fondo («en eso —solamente— están equivocados») que hace reales por igual todas las «formas», por incompatibles que parezcan entre sí. Pues bien, el caso de oposición aparentemente más extremo que el poeta cree descubrir en la naturaleza es el de la luz y las tinieblas (generalmente asociado a la oposición vida–muerte), por lo que, si la tesis de la unidad vale para ese caso, valdrá a fortiori para todos los demás. Vistas las cosas así, la vía de la opinión y la de la verdad pueden correr en paralelo sin alejarse una de la otra gracias al instrumento «topográfico» que brinda la concepción unitaria de lo real, la certeza de la homogeneidad y consistencia de unas partes *que son* dentro del todo *que es*. Cuando se pierde esa perspectiva, como ocurre en ciertas doctrinas dualistas contemporáneas de Parménides, así como en un extendido «sentir común» apegado al pensamiento «bipolar», la opinión se desvía del recto camino, como arrastrada por la negación del ser, y conduce a la errónea creencia en la existencia de una realidad antitética en constante acecho, que es fuente de angustia y desasosiego para la mayoría. A liberar de esa angustia iba destinada muy probablemente la empresa místico–religiosa que movió a Parménides a componer su poema como un brillante ejercicio lógico–dialéctico al servicio de una verdad capaz de colmar de sentido la vida de los mortales.

En línea con esta interpretación, citaré para acabar un brillante pasaje de la mencionada tesis de L. A. Bredlow:⁴⁹

También es digna de más atención de la que se le suele prestar la afirmación final de Teofrasto⁵⁰ de que, en algunos de los versos hoy perdidos de Parménides, se leía que «el muerto no siente la luz ni el calor ni el sonido, debido a la pérdida del fuego, pero que el

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 190.

⁵⁰ TEOFRASTO, *De sensibus* (ed. Diels), 4. Se refiere al final de la exposición que hace Teofrasto de la concepción parmenídea del conocimiento (entendido como conocimiento sensorial).

frío y el silencio y los contrarios sí los siente; y que, en general, todo lo que hay tiene cierto conocimiento». Esa negación intrépida de la facultad destructora de la muerte es algo más que una extravagancia anecdótica; más bien reitera y aclara la tesis central de todo el poema: «Es, y no puede ser que no sea» (B2, 3). Como es sabido, la palabra εἶναι, ‘ser’, ‘haber’, asume su oficio de verbo propiamente dicho, es decir, semántico, primeramente con la acepción de ‘vivir’, ‘estar vivo’; así que la fórmula οὐκ ἔστι μὴ εἶναι puede entenderse también como «no cabe no estar vivo», «no es posible estar muerto», «no hay muerte».

REFERENCIAS

- ABELARDO, Pedro (1919–1927). «Logica Ingredientibus». En: *Peter Abaelards philosophische Schriften*, editado por Bernhard Geyer. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Vol. 21: Die Logica «Ingredientibus» T. 1–3). Münster: Aschendorf.
- AUBENQUE, Pierre (1966). *Le problème de l'être chez Aristote*. París: Presses Universitaires de France [Existe traducción en español: *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Taurus, 1974].
- BARNES, Jonathan (1979). *The Presocratic Philosophers*. Londres: Routledge.
- BREDLOW, Luis Andrés (2000). *El poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*. Barcelona: Facultad de Filosofía, Universitat de Barcelona.
- CALOGERO, Guido (1927). *I fondamenti della logica aristotelica*. Florencia: Le Monnier. 2da. Ed. Florencia: La Nuova Italia, 1968.
- CALOGERO, Guido (1932). *Studi sull'eleatismo*. Roma: Tipografia del Senato.
- CALOGERO, Guido (1967). *Storia della logica antica*. Vol. I. Bari: Laterza.
- CANDEL, Miguel (1976). *Las categorías del discurso en Aristóteles*. Barcelona: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación, Universitat de Barcelona.
- CANDEL, Miguel (2013). *Tiempo de eternidad. Reflexiones sobre y desde la filosofía antigua*. Barcelona: Montesinos.
- COLLI, Giorgio (1977). *La sapienza greca*. Milán: Adelphi.
- COLLI, Giorgio (2003). *Gorgia e Parmenide*. Milán: Adelphi.
- COVOTTI, Aurelio (1934). *I presocratici*. Nápoles: Rondinella.
- CURD, Patricia (1997). *The Legacy of Parmenides*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- DE RIJK, Lambertus Marie (1983). «Did Parmenides Reject the Sensible World?». En: *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens*, editado por Lloyd. P. Gerson. (Papers in Mediaeval Studies, 4). Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- DODDS, Eric Robertson (1959). *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: University of California Press.
- GÓMEZ-LOBO, Alfonso (1985). *Parménides*. Buenos Aires: Charcas.
- KAHN, Charles H. (1973). *The Verb «Be» in Ancient Greek*. Dordrecht: Reidel. reimpresso: Indianapolis, IA: Hackett, 2003.

- KAHN, Charles H. (2009). *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press.
- KINGSLEY, Peter (1999). *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, CA: The Golden Sufi Center.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard (1966). *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. Cambridge: Cambridge University Press Routledge [Existe traducción en español: *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*. Trad. Luis Vega Reñón. Madrid: Taurus, 1987].
- OEHLER, Klaus (1962). *Die Lehre vom Noetischen und Dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Múnich: Beck. 2da. Ed. Hamburgo: Felix Meiner, 1985.
- POPPER, Karl R. (1998). *The World of Parmenides*. Londres: Routledge [Existe traducción en español: *El mundo de Parménides*. Trad. Carlos Solís. Barcelona: Paidós, 1999].
- SOLANA, José (2006). *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza: Mira.
- TARÁN, Leonardo (1965). *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- TEOFRASTO (1879). «De sensibus». En: *Doxographi Graeci*, editada por Hermann Alexander Diels. Berlin.

Recibido: 29-Julio-2016 | Aceptado: 18-October-2016



MIGUEL CANDEL, es Profesor Emérito de Historia de la Filosofía en la Universitat de Barcelona, España. Doctor en Filosofía (PhD) por la Universitat de Barcelona. Sus principales áreas de interés se centran en la filosofía antigua y medieval. Así mismo, ha estudiado la tradición gnoseológica aristotélica desde la Antigüedad hasta el Renacimiento y su influencia en la filosofía moderna. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *Metafísica de cercanías* (Barcelona: Montesinos, 2004); y, *Tiempo de eternidad. Reflexiones sobre y desde la filosofía antigua* (Barcelona: Montesinos, 2013). También ha traducido diversas obras de autores clásicos, especialmente de Aristóteles, como: *Tratados de lógica I-II* (Madrid: Gredos, 1982-1988); *Acerca del cielo y Meteorológico* (Madrid: Gredos, 1996); y, *De l'ànima* (Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2015).

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Filosofía de la Cultura, Facultad de Filosofía, Montalegre 6, 08001 Barcelona, España. e-mail (✉): candel@ub.edu

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: CANDEL, Miguel. «Ser, verdad y misterio: El poema de Parménides». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): pp. 93-121.

© El autor(es) 2016. Este trabajo es un (Artículo. Original), publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons (BY-NC-ND), por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid. Web site: (*) www.disputatio.eu