




---



---

**ARTICULOS**


---



---

# UNA PRECISION SOBRE EL *ES* EN PARMENIDES

SANTIAGO GONZALEZ ESCUDERO

Oviedo

**B**ntre los muchos problemas que plantea la comprensión del poema de Parménides es sin duda el fundamental poner en claro lo que en el fragmento 2 recogido por Diels (1) se manifiesta como contenido del camino de investigación propuesto por la diosa y que ha dado lugar a las más variadas controversias dado que en él radica lo que podríamos llamar «el discurso del ser en Parménides».

Parece pues procedente tratar de contrastar los estudios realizados desde diferentes ángulos acerca de los sentidos que pudo haber tenido en Parménides este fragmento. Estudios realizados desde la posibilidad de comprender las palabras de Parménides, de difícil sentido, dentro no sólo de los análisis filológicos más precisos sino desde las perspectivas que nos brinda la ideología conocida como propia de Parménides y su repercusión en la filosofía griega.

Pues indudablemente el problema sobre el ser que desde los versos de este fragmento comienza su andadura en el pensamiento ha constituido y constituye el núcleo del que arrancan o al que conducen todos los sistemas filosóficos, como los de Platón o Aristóteles, por ejemplo.

Las dificultades de comprensión y de traducción de la terminología en que se expresa este núcleo ideológico ha sido magistralmente analizado por García Calvo en *Lecturas Presocráticas* (2), si bien creemos que es preciso ahon-

(1) Herman Diels-W. Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 10ª ed. Berlín, 1960.

(2) A. García Calvo. *Lecturas Presocráticas*, Lucina, Madrid 1981. En donde, además de una edición crítica del poema junto con una versión rítmica, hay dos estudios acerca de las dificultades de traducción del verbo «éstin» griego, págs. 58 y ss. y Apéndice 225-234.

dar más en el problema para dejar en claro sobre todo las relaciones que se abren con los grandes sistemas filosóficos griegos.

Es P. Aubenque (3) el que indirectamente más ha contribuido a denunciar las consecuencias de las afirmaciones de Parménides, por cuanto ha sabido ver en Platón y sobre todo en Aristóteles la necesidad de un planteamiento de la base lingüística fundamental en lo que va a ser considerado el problema principal de la Metafísica.

Desde este ángulo vamos a tratar de analizar en el fragmento a que nos referimos el sentido y el alcance conceptual de la definición de lo que tradicionalmente se considera el «Ser» en Parménides, sin entrar en una pormenorización exhaustiva de sus manifestaciones lo que nos llevaría a una edición nueva de todo el poema, lo que excede los límites de un artículo.

---

## Análisis de interpretaciones

---

Para el estudio de este fragmento nos hemos detenido casi exclusivamente en el verso 3 del fragmento 2, por considerar que en su correcta interpretación radica lo fundamental de la teoría de Parménides.

Hemos estudiado y analizado los estudios e interpretaciones siguientes:

(3) Pierre Aubenque. *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1981, sobre todo págs. 93-131 y 158-199. Sin embargo no estamos de acuerdo con su teoría de que los eléatas se encierran en una ontología demasiado exigente (pág. 140), ya que así deja de lado los fundamentos de la valoración lingüística de «éstin», si bien estamos de acuerdo en que en los mégaricos no aparecerían de la misma manera que en Parménides.

Los de: Diels, Fränkel (4), Untersteiner (5), Tarán (6), Burnet (7), Verdenius (8), Cornford (9), Kirk-Raven (10), Mondolfo (11), Calogero (12) y sobre todo Bormann (13), que es quien más ha profundizado en el análisis de las dificultades planteadas por los términos usados por Parménides.

También hemos tenido en cuenta los comentarios de Zeller-Nestle (14), Schawabl (15), Bröcker (16), Owen

(4) H. Fränkel, *Parmenidesstudien*, 1930, apud K. Bormann 93 y ss.

(5) Untersteiner, «L' "hodós" di Parmenide como via all "eón"» (en el original está en griego lo que hemos transcrito). *Studi Urbinati*, 29, 1956, págs. 22-69.

*Parmenide*. Testimonianze e frammenti. Florencia, 1958. El texto contiene unas lecturas bastante personales y por lo tanto la interpretación resulta demasiado personal

Untersteiner, «La "Doxa" en la filosofía de Parménides». *Diánoia*, 2, 1956, págs. 203-221. Constituye uno de los escasos estudios detallados de la «doxa» y llega a soluciones en general aceptables, si bien carece de un método lingüísticamente riguroso.

Untersteiner, «L'essere di Parmenide e "oúlon", non "hén"» *Riv. crit. stor. filos.* 10, 1955, págs. 5-23. Se trata sólo de un comentario al fragm. 8 verso 4 para discutir que en el texto original figurase «hén» por considerarlo una doctrina platónica.

(6) L. Tarán. *Parmenides*. A text with traslation, commentary, and critical essays. N. Jersey 1965. El texto es uno de los mejor fijados, sin embargo los comentarios parecen hacerse eco sólo de la escuela inglesa.

(7) J. Burnet. *Early Greek Philosophy*, 1892, citado por la traducción francesa, *L'Aurore de la Philosophie Grecque*, Payot. Se trata de unos estudios clásicos sobre estos filósofos, de donde parte la escuela inglesa.

(8) W.J. Verdenius. *Parmenides*. Some comments on his poem. Groningen 1942. Muy útil en las críticas filológicas.

Son muy útiles también los artículos de este autor en la revista *Mnemosyne* (1947, 1949, 1962). Sobre todo el titulado «Parmenides B 2, 3» 15, 1962 pág. 237 y ss.

(9) F.M. Cornford, «Parmenides' two ways» en *Class. Quaterl.* 27, 1933, pág. 7-11.

F.M. Cornford. *Plato and Parmenides*, Londres 1939, sobre todo en los capít. 2 y 3.

(10) Kirk-Raven. *Los filósofos Presocráticos*. Gredos, Madrid 1969. Se echa de menos un buen aparato crítico y su correspondiente comentario.

(11) R. Mondolfo. *El pensamiento antiguo*, I, Losada 1969. Traducciones y muy breve resumen del comentario hecho en su versión de Zeller al italiano.

R. Mondolfo. *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Eudeba, 2ª edic. 1971. Dejando a un lado qué supone la idea del infinito desde siempre entre los griegos, las críticas y comentarios textuales son aceptables.

(12) G. Calogero. *Studi sull'Eleatismo*, Róma, 1932. Con amplios estudios textuales que se deben complementar con la crítica de Mondolfo.

(13) K. Bormann. *Parmenides*. Untersuchungen zu den Fragmenten. Meiner, Hamburgo, 1971. Es el estudio más actualizado de los fragmentos de Parménides, con una profunda revisión textual y una traducción de acuerdo con dichos estudios, seguidas de una interpretación muy ajustada a ambas.

(14) Zeller-Nestle. *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Olms 1963 I, 1.

(15) H. Schwabl, *Parmenides*. Die Einheit seines Lehrgedicht. Viena 1950. Es su tesis doctoral que fue completando con una serie de artículos.

(17), Guthrie (18), y revisado, aunque consideramos que no merecen demasiado crédito en esta interpretación en concreto, los de Zafiropoulo (19) y Beaufret (20).

Reconocemos que nos han servido de apoyo fundamental, además de las precisiones de Bormann a que hemos aludido, los estudios y edición de A. García Calvo (21) y las precisiones insustituibles en lo que se refiere a Parménides de Karl Reinhard (22), junto con el magnífico análisis semántico de la «doxa» realizado por Mourelatos (23).

Otros estudios generales o particulares (24) de los que somos deudores serán señalados en las notas.

Por lo común el problema clave en la interpretación del fragmento 2 de Parménides está en la comprensión de la partícula «hópōs» y sobre todo del verbo «éstin» en el verso tercero. Las palabras que siguen en ese mismo verso en realidad dependen del valor que se haya dado a las anteriores. La verdad es que todo el contenido del poema depende en el fondo de esta interpretación.

El momento al que corresponde el fragmento es el siguiente: El poeta ha llegado ante la diosa que guarda las puertas de los caminos de la noche y el día; la diosa lo acoge y le habla. Comienza pues en el fragmento 2 la alocución de la diosa.

Este fragmento nos ha sido transmitido por Proclo (comentario al *Timeo* platónico I, 345), y desde el verso tercero por Simplicio (comentario a la *Física* de Aristóteles, 116,

(16) Bröcker. «Gorgias contra Parménides» *Hermes*, 86, 1958, págs. 425-440. Es importante el enfoque a partir de los problemas lingüísticos de Gorgias.

(17) Owen. «Eleatic question» en *Class. Quaterl.* 1960, págs. 84-102.

(18) Guthrie. *A History of Greek Philosophy*. Cambridge, 1969, II. Mantiene, sin embargo, algunas de las comparaciones con los órficos que defendía en su libro *Orfeo y la religión griega*, Eudeba. Pero en general su interpretación es de las más serias.

(19) J. Zafiropoulo. *L'Ecole Eléate*, Les Belles Lettres, París 1950. Sin crítica textual. Mantiene una interpretación muy poco fundamentada partiendo de una confusa idea del «animisme» griego que relaciona con los pitagóricos. También compara de forma poco rigurosa a Parménides con Descartes (págs. 100 y ss.). El verso que nos ocupa aparece traducido de la manera siguiente: «L'une selon laquelle l'Etre est et le Non-être n'est pas», pág. 132.

(20) J. Beaufret. *Le poème de Parménide*, PUF París 1955. También sin crítica textual, sigue más o menos a Untersteiner. Traduce así el texto que nos ocupa: «La première —comment il est et qu'il n'est pas possible qu'il ne soit pas», pág. 79.

(21) A. García Calvo, *op. cit.*

(22) K. Reinhard. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, reprod. Klostermann 1959. Constituye el punto de arranque de todas las interpretaciones modernas sobre Parménides. Hay un resumen en inglés en el colectivo *The Presocratics* pero resulta demasiado escueto para una utilización adecuada.

(23) A. Mourelatos. «The deceptive words of Parmenides' "doxa"» en *The Presocratics*. Anchor, New York, 1974 págs. 312-349. Se trata de un amplio estudio semántico con tablas comparativas de los términos usados por Parménides para la «doxa».

(24) Entre ellos tenemos el de F. Montero Moliner. *Parménides*, Gredos 1960, aunque con interpretaciones poco fundamentadas de los textos.

25). Consta de ocho versos. Diels le dió el número 2 que es el que hemos utilizado para citarlo. García Calvo (25) coloca antes el fragmento 5 de Diels y por tanto le da el número 3. Por lo general los editores respetaron la última corrección de Diels por Kranz (26), que es a la que nos referimos. Zeller mantiene la misma que en un principio sostuvo Diels, dándole el número 4 al fragmento. Todos coinciden también en aceptar las correcciones de crítica textual que sugirió Diels y que por otra parte son muy escasas.

Cornford (27), sin embargo, proponía una arbitraria corrección que alteraba por completo el verso aunque favorecía sus propósitos de traducción. Esta corrección, que ya censura García Díaz (28), aunque por otra parte haga un enfoque de interpretación similar al de Cornford, ha sido relegada con razón por todos los comentaristas y estudiosos de Parménides, pues carece del más mínimo fundamento lingüístico o de análisis textual.

Fuera ya de las correcciones en el texto, tenemos las interpretaciones y traducciones del sentido del mismo.

Refiriéndonos en concreto al verso tercero ya Diels, que no había buscado un apoyo de correcciones textuales, trata de «arreglar» el sentido del verso de la manera siguiente (29):

«...der eine Wege, das IST ist und dass Nichtsein nicht ist».

Para lo cual es preciso suponer una serie de términos que no figuran en el texto griego y hay que pasar por la definición aristotélica del Ser reduplicándola de forma inexplicable en la traducción.

Zeller se limita a explicar los versos parafraseándolos sin llegar a una traducción literal (30):

«Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kaum so wenig sein, als er ausgesprochen oder gedacht werden kam»

El problema en todos ellos venía motivado por la creencia de que el verbo «éstin» tenía que tener un sujeto, pues de lo contrario la frase era gramaticalmente incorrecta.

(25) García Calvo. *op. cit.* pág. 191, traduce el fragmento: «Y me da lo mismo por dónde / deba empezar: pues aquí llegaré de vuelta de nuevo». Parecida traducción en Bormann, pero él coloca este texto tras el fragmento 4, de acuerdo con Kranz. García Calvo remite, en cambio, el fragmento 4 al lugar 9. Estamos de acuerdo con Bormann, pues no encontramos razones para este cambio.

(26) También en la obra más resumida de W. Kranz *Vorsokratische Denker*.

(27) Cornford, *Plato and Parmenides*, 30 «The lack of any subject for "ésti" suggest that P. wrote "hē mēn hōpōs eōn ésti kai"» (En griego los términos pertinentes).

(28) A. García Díaz. «La noción de no ente en la filosofía de Parménides» *Diánoia*, 1, 1955, págs. 104-134. Contiene sugerencias interesantes pero no profundiza demasiado en la crítica textual.

(29) Diels, *op. cit.*, I, pág. 231.

(30) Zeller, *op. cit.* I. 1. 686 n. 7

El mismo error comete Untersteiner (31):

«...quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili: e, precisamente, in quale modo una esista e che non è possibile che non esista».

Es decir, el sujecio de «éstin» sería uno de los caminos, que en el texto vendría explícito en el «hé mēn» anterior a la partícula. Para ello era preciso buscarle también un valor específico a ésta, así llegó al «in quale modo» de su traducción.

Gramaticalmente «hōpōs» puede tener este valor, pero en el texto que nos ocupa, precisamente la equivalencia con «hōs» en el verso 5 dependiendo de un verbo de lengua, impide que se le pueda dar ese valor casi comparativo, como ha demostrado Schwabl (32).

La verdad es que si se siguiera la hipótesis de Untersteiner tendríamos, como reconoce también Schwabl, que lo que el propio Parménides denomina en este fragmento «caminos de búsqueda» se habían convertido en caminos de realidad, aún antes de demostrar la realidad misma.

De esta manera, al rechazar la propuesta de Untersteiner, rechazamos también toda hipótesis que adelante el pensamiento de Parménides al propio desarrollo del mismo por su autor.

Bormann (33) añade un ejemplo de Herodoto (1, 37) en el que depende la misma partícula de un verbo de lengua con simple valor completivo y no comparativo. Sin embargo creemos que el ejemplo de un prosista no es el más apropiado para justificar el uso en Parménides. Bastaría simplemente recordar que en Homero son muy usadas las completivas con esta partícula, como recogen en sus tratados Schwyzer-Debrunner y P. Chantraine (34), respectivamente; al mismo tiempo en uso comparativo requeriría por lo normal un imperfecto o aoristo, pero es muy raro con el presente.

El afán de la búsqueda imprescindible de sujeto para el verbo además de motivar la interpretación de Untersteiner, además de las del propio Diels y de Zeller, ha llevado a suposiciones fuera del texto y también desgajadas de la doctrina que el propio Parménides va a exponer en los fragmentos que siguen.

Así Burnet (35) interpreta que lo-que-es es lo que nosotros consideramos «cuerpos».

Lo que en definitiva es lo mismo que hace García Díaz cuando entiende que el sujeto de «éstin» es un hipotético «tó on» que no aparece en el texto que tenemos delante, sin

(31) Untersteiner, *Parmenide*... pág. 129

(32) Schwabl, *Anzeige f. d. Altertumswis.* 10, 1957, pág. 220

(33) Bormann *op. cit.* pág. 94-95.

(34) Schwyzer-Debrunner *Griechische Grammatik*, II, 1950 págs. 293 y 297.

(35) Burnet, *L'Aurore*... págs. 178 y ss.



perjuicio de que luego constituya el término principal. Por otra parte García Díaz arranca este concepto de «tó ónta» en el discutido fragmento 1 de Anaximandro y hace por tanto a Parménides heredero en este sentido de una tradición ideológica. Por otra parte su traducción, fuera de este supuesto, resulta de las más aceptables:

«que es y que no (le) es posible no ser»

Kirk-Raven se oponen a la interpretación de Burnet y entienden que el sujeto no puede ser algo concreto, sino en términos generales, así proponen:

«either a thing is or it is not»

Bormann censura a Kirk-Raven de haber confundido el significado lógico y existencial de «éstin», de que en este caso la frase de Parménides polemizaría contra un juicio negativo y por último que «si algo existe o no» no corresponde a la parte del ser sino a la de la doxa. Y en cuanto a esta última cuestión no cabe la menor duda de que el fragmento no pertenece a la doxa, como demuestra el fragmento 8, 16, entre otros, claramente.

En principio nos parecen ajustadas las críticas de Bormann, sin embargo creemos que el excesivo celo en invalidar la traducción de Kirk-Raven le ha llevado a su vez a desviar la verdadera problemática del fragmento.

La confusión entre el significado lógico y existencial en este verso no es algo que se le pueda atribuir a Kirk-Raven por haber introducido «a thing» como sujeto. La frase es ambivalente en Parménides pues no hay apoyo lingüístico suficiente ni siquiera ideológico para afirmar lo contrario, y precisamente somos de la opinión, con Aubenque, de que en eso radica el mérito principal de la teoría eleática, como más adelante vamos a demostrar. Con sujeto o sin él no tenemos más que un verbo que en griego mantiene los dos sentidos, por más que con el acento «éstin» se suele especializar en el significado existencial. García Calvo ha visto y analizado exhaustivamente este problema con motivo de las dificultades planteadas por la traducción de los fragmentos de Zenón y es también el tema de un apéndice precisamente sobre el significado impersonal de «éstin».

El polemizar precisamente con un juicio negativo sí es evidentemente una consecuencia del sujeto que introduce Kirk-Raven y por tanto caería de plano en el campo de la doxa, ya que si algo puede ser también puede no-ser. Desde luego está perfectamente claro que el fragmento pertenece al Ser y no a la doxa, y en esto no ha habido vacilación alguna entre los comentaristas, incluido Kirk-Raven.

La introducción de «a thing» como sujeto, por otra parte, en realidad pretendía buscar en inglés un equivalente próximo al uso abstracto del verbo, y las críticas de que fue objeto evidencian fundamentalmente la dificultad de la labor.

Cornford intentó por su cuenta buscar un hipotético sujeto al que sin duda debería referirse el autor cuando escribió este verso; su sugerencia es que figuraría un «eón» entre «hópōs» y «éstin», se apoyaba en el fragmento 6, 1 en donde figura «eón emménai» y en que la traducción de Diels era gramaticalmente imposible. Más adelante encuentra también «hōs ésti» sin sujeto expreso, lo que corrobora su idea de la suposición de un sujeto para todos los lugares en que aparezca. El sentido de Parménides en este fragmento, según Cornford como asegura García Díaz es que lo-que-es jamás puede ser sustancia de lo-que-no-es. Pero el hablar de «sustancias» resulta algo impuesto por el influjo aristotélico, si bien completamente artificial si somos nosotros los que nos inventamos primero el concepto de sustancia que no encontramos en Parménides, como hace Cornford.

Verdenius (también Tarán) se opusieron a la tesis de Cornford, pero con tales vacilaciones que en realidad acaban de la misma manera, es decir, buscando un sujeto a «éstin».

Verdenius entiende que es una «totalidad de las cosas» lo que se puede considerar como sujeto, lo que, pese a no ser una interpretación gramaticalmente adecuada, acerca perfectamente a Parménides al «ápeiron» de Anaximandro y al «arithmós» de los pitagóricos. Sin embargo no mantuvo esta interpretación y se desvió por completo cuando explicó que por sujeto había que entender «alétheia», que a su vez explicaba como «the true nature of things» (36). Se basaba

en que quien está hablando en el fragmento es la diosa que va a explicar la verdad.

Sin embargo, y sin necesidad de alegar otras interpretaciones de «alétheia», el propio Parménides se encarga de rechazar esa interpretación cuando en el verso siguiente dice:

«de Persuasión es senda, pues a Alétheia sigue»

Mal prodría Alétheia seguirse a sí misma.

Dejamos de lado interpretaciones como la de Bröcker y la de Owen que se dedicaron a buscar otros fragmentos en Parménides en los que «éstin» tuviera más o menos explícito un sujeto y trasladaron el resultado al verso que comentamos. Estos intentos no pueden ser válidos fuera del lugar que les corresponde.

En general todas las interpretaciones que buscaron un sujeto para ese verbo han llegado a hipótesis que de alguna manera se ven obligadas a alterar el sentido de este fragmento, o cuanto menos a trastocar las normas de la gramática.

La solución no es fácil, y ello no sólo desde las posibilidades de las lenguas modernas para las que la expresión sin sujeto siempre es difícil, sino también desde la propia lengua griega, pues en realidad no cabe la posibilidad de una oración sin sujeto más que en los llamados impersonales naturales, como «húei» (=llueve). Tan sólo podríamos hablar de impersonales por generalización excesiva de su sujeto, como es el caso de «hay» en castellano, pero, con todo, la ausencia de atributo hace aún más difícil la comprensión de este uso.

Por esa razón tampoco podemos decir que hubiera unanimidad de soluciones por parte de los investigadores que parten ya de la situación de un verbo sin sujeto.

Así Calogero entendió que «éstin», al igual que «tò mē eón», funcionaba como una especie de cópula sin significado ontológico. Lo que no se puede negar de acuerdo con las normas gramaticales, pero tampoco hay razón suficiente para eliminar el significado existencial. Es más, si le privamos de este significado, la teoría de Parménides carecería de valor y se limitaría a las discusiones lingüísticas que después protagonizaron los sofistas como novedad, de acuerdo con los testimonios de Platón que para nada sitúa a Parménides como formante de ideología en este terreno.

Verdenius y Tarán se oponen a esta hipótesis demostrando que todo el fragmento de la diosa se refiere a vías de conocimiento y no se trata de plantear problemas de expresión de forma específica. Bormann se adhiere a estas críticas, argumentándolas desde todos los ángulos que permite el fragmento.

Tarán también se opone a Fränkel para quien, al contrario de Calogero, el significado de «éstin» es por completo existencial y no copulativo.

Bormann argumenta a base de los estudios lingüísticos de Schwyzer para demostrar el uso impersonal con el sujeto generalizado, teniendo de la misma manera valor copulativo y existencial. Así llega a la traducción:

«der eine, dass "es ist" und dass Nichtsein nicht möglich ist»

Hölscher también había llegado a una conclusión similar: «das es ist... dass es nicht ist (=das Nichts ist)»

Lo que para nosotros tampoco es una solución aceptable por lo siguiente:

a) En alemán es posible que «es ist» sea sólo un uso con sujeto generalizado, pero en todo caso correspondería más bien a un «éstin ti» que no viene en griego.

b) En alemán también «Nichtsein» es una enunciación negativa, pero en griego es hipótesis negativa, por cuanto que lo que trata de demostrar Parménides es que sólo es posible «éstin»

En comparación creemos que la traducción de García Calvo resuelve estos problemas con mucha mayor justeza:

«la una, la de que es y que no puede ser que no sea».

Que en realidad se parece mucho a la de García Díaz, si dejamos de lado el que éste hablaba de un supuesto «tón» como sujeto.

Sin embargo, de acuerdo con el sentido de la frase en castellano, está claro que en la traducción de García Calvo el sujeto de «éstin» está expreso y que es la primera de las vías de búsqueda, lo cual lo deja sujeto a las críticas que hemos recogido en ese sentido y nos obliga a buscar una solución que matice las diferencias con mayor nitidez.

Lo que literalmente nos lleva sin remedio a la traducción:

«una, que "es" y que no es posible que "no sea"»

En donde por medio de comillas tratamos de alejar la identificación con las vías. Sin embargo esta solución, que es la única a la que se puede llegar manteniendo estrictamente el significado y la entidad del verbo en castellano de la manera más impersonal posible, no la creemos suficientemente válida.

Si por otra parte entendemos que «éstin», como «es» o «hay» en castellano, lo primero que tienen que dar a entender es su propia realidad, lo mismo en el nivel lógico que en el ontológico, nos atreveríamos a dejar como definitiva una equivalencia:

«es», «hay» = «es "ser"» o bien «hay "ser"».

Lo que en definitiva no sería más que recoger la realidad de «ser» con su capacidad lingüística y existencial a la vez.

«una, que hay "ser" y que no es posible que no haya "ser"».

(36) Verdenius, *Mnemosyne* 9, 2, 1949 págs. 126.

La base para esta interpretación la encontramos en la versión de Diels, «dass IST ist», pero modificándola de forma que se mantenga un sentido genérico y en donde no sea necesario más sujeto que el propio verbo reafirmando a sí mismo.

De igual manera un equivalente con peor expresión pero ajustado a la frase sería:

«una, la de “ser” y que no es posible que no-sea»

De esta manera queda libre el contenido de la frase para recibir las explicaciones que a lo largo de todo el poema va perfilando Parménides, consciente sobre todo de la oscuridad de este primer planteamiento de su teoría.

---

## Interpretación del fragmento

---

Es evidente que la comunicación de la diosa se refiere a las posibles vías de investigación, de búsqueda de la realidad que hipotéticamente se pueden plantear a los mortales.

Una es la vía de la Persuasión, de la confianza, y la otra es una vía sin Persuasión y sin confianza, o sea una «anti-vía», ya que no sirve para la búsqueda de la realidad sino para la confusión de la realidad.

El problema, por tanto, que debemos plantearnos es el de ver en qué consiste la persuasión, la confianza y, a su vez, el motivo de confusión por el que Parménides por boca de la diosa rechaza como camino de investigación ese procedimiento.

Maurelatos en un exhaustivo análisis del camino de confusión, lo que llamará más adelante Parménides la «doxa», estableció una serie de tablas comparativas en base a los términos empleados para describir las ventajas o desventajas, respectivamente, de seguir las palabras de la diosa o dejarlas de lado y confiarse en la opinión de los mortales. Su conclusión fundamental es la siguiente: Parménides en la llamada «vía de la opinión» plantea ambivalencias, equívocos, juegos de palabras, etc., que conducen a no poder establecer nitidamente conceptos y expresiones como:

X es Y

o sea, en otras palabras, no poder usar el verbo «ser» absolutamente, ni llegar a un juicio claro sobre la realidad.

Lo que fue visto con plena claridad por Aubenque cuando comenta la famosa sentencia aristotélica:

«el ser es uno pero se dice de muchas maneras»

y entronca la problemática que se inicia con esta sentencia en el movimiento sofístico y en el *Cratilo* de Platón.

Entre la cualidad de «ser» y la forma de «decirse» tenemos sumados los valores lingüísticos y ontológicos, y es precisamente en este punto en el que podemos valorar la implantación de la doctrina eleática por Parménides.

Ante todo hemos de tener en cuenta que el fragmento sólo abarca los llamados «caminos de investigación», no trata de definir nada más. La palabra «didsēis» es un término raro para «búsqueda», el más normal es el también sustantivo verbal «dsétesis»; este término tan sólo lo encontramos además de en Parménides en el fragmento 333 de los órficos y con el mismo sentido, si bien arropado con matices religiosos, en los que de alguna manera también estaría vinculado Parménides.

Las dos posibilidades de búsqueda se manifiestan a través de la lengua y el poeta debe guardar en su corazón el relato. A la primera de las vías le acompaña la verdad, el conocimiento y la expresión. Mientras que a la otra en realidad no le acompañan ninguna de estas posibilidades.

Hay por tanto un único camino de verdad, puesto que «haber» es una realidad. Pero frente a esa realidad existe un error, el camino de los mortales para quienes la realidad son muchas cosas al mismo tiempo, un camino de confusión que diferencia pensamiento y realidad por cuanto que multiplica la realidad de forma ambivalente.

Lo cual lleva a partir de una desconfianza en el lenguaje de los mortales, que es el lenguaje en general, porque sólo puede establecer confusiones.

Entendemos de esta manera que Parménides tiene en cuenta un doble punto de partida:

A. La realidad, en donde el significado y la entidad tiene por fuerza que ser algo determinado, preciso, único, inmóvil, etc.

B. Los mortales que en su expresión de la realidad, en su lenguaje, diferencian realidad de pensamiento y por lo tanto utilizan la confusión y la ambigüedad.

Es evidente que partía tanto de la posibilidad de una realidad como un todo único («ûlon»), de acuerdo con las características que en Jenófanes definían la divinidad, unidas a las del número pitagórico como de la propia manifestación del lenguaje humano, sin entrar, aunque de alguna manera anticipándose, en la problemática del *Cratilo* platónico y de las tesis de Gorgias, lo que en el fondo lleva a las ideas de Plantón y a la crítica que Aristóteles hace las mismas con lo que tiene que volver a replantearse el problema del ser.

Lo que no debería ser interpretado en términos pseudoteológicos como hace Jaeger, por más que arranque del planteamiento de Jenófanes, lo que no deja de ser en realidad una mera búsqueda terminológica de características de univocidad que en Jenófanes se atribuyen a la divinidad frente al pluralismo politeísta, mientras que en Parménides se atribuyen a la realidad frente al pluralismo y ambigüedad del lenguaje. «El univocismo es, en resolución, el límite de un *regressus* hacia una materialidad ontológico-general caracterizada por la trituración de todas las diferencias, en cuanto diferencias».

Como explica Gustavo Bueno (37) ante el problema

(37) G. Bueno. *Metafísica Presocrática*, Pentalfa, pág. 175 y ss.

que nos ocupa, haciéndose eco, como Aubenque, de la definición aristotélica del ser.

Sólo que el *regressus* hacia la Materia en Parménides se elimina a sí mismo y evita de igual modo todo *progressus* dejándola como la única realidad y todo lo demás opinión y error.

Lo cual deja en perfecta oscuridad lo que constituye la Materia, lo que-es. Prueba de ello es que en el fragmento 8 se ve obligado a establecer como señales («sémata») lo que en Jenófanes eran características del ser parmenídeo. Y de por sí estas señales han planteado numerosos problemas de análisis y de interpretación, a la vez que de vacilaciones en la transmisión de los poemas.

Es preciso, pues, que recojamos estas señales si queremos plantear hasta dónde llega la no-ambigüedad del ser, de la realidad encerrada en sí misma, tal vez como la única forma de encontrarle sentido.

Para ello hemos de tener en cuenta lo que ya en las vías de investigación ha dejado muy claro Parménides, que la Materia, la realidad «es», sin que haya posibilidad alguna para introducir en ella algo contingente, algo que no sea ella misma. Cualquier opinión en este sentido conllevaría admitir la opinión de los mortales, o bien una tercera vía, como han hecho algunos de los comentaristas de estos fragmentos como lógica posibilidad de escape al materialismo cerrado de Parménides. Pero el admitir la opinión de los mortales resulta imposible pues está claro que no-es, y la supuesta tercera vía no tiene más fundamento que la consideración errónea de lo-que-es puede ser a la vez lo mismo y diferente que lo-que-no-pueda ser.

Esa tercera vía, desde supuestos heideggerianos, fue sustentada ampliamente en un afán de encontrar una cierta armonización entre pensamiento y sentidos dentro de los versos parmenídeos.

El punto de arranque para esta opinión venía de alguna manera argumentado en un comentario de Reinhard, suficientemente desmentido por Verdenius y Tarán, a propósito del fragmento 6 verso 4 y siguientes en donde Parménides tras mostrar la vía del ser y desmentir la posibilidad del no-ser habla de los mortales que van con ideas torcidas, que no saben nada y

«para los que ser y no ser como lo mismo está determinado y no lo mismo, y /para los que/ de todo hay senda de vuelta».

Según Reinhard «ser y no ser» no pueden tomarse como sujetos del verbo «está», sino en compañía de «lo mismo y no-lo mismo» que también, coordinados, actuarían como sujeto.

De esta manera se abriría la posibilidad de una tercera vía, que luego habría que justificara en base a la determinación del lenguaje y de la confusión en el mismo del «ser» de las cosas.

Sin embargo no puede mantenerse con un mínimo de seriedad esta hipótesis de traducción del fragmento, y menos aún las confusiones entre lo que Parménides denomina-



ba «ser» y lo que en la escala porfiriana constituye la esencia de las cosas.

Está claro que para Parménides no existe ni una tercera vía, ni una segunda siquiera. Tan sólo hay un apossibilidad no errónea, los que aseguran que lo que «no es» puede existir no atinan con la verdad son los mortales en su empeño de ambigüedad.

Con toda justeza rechaza continuamente Parménides cualquier opinión que no se atenga al camino de ser-pensamiento, del único que pueda decir que A es A, por cuanto que no-A carece de sentido para el verbo «ser», pues entonces su utilización tanto a nivel gramatical como existencial sería falsa.

El problema, como antes señalábamos, se plantea porque «ser» carece de definición.

«ser» es una cópula gramatical que no añade nada ni siquiera tiene significado, sino que asegura una relación entre dos términos. Y en cuanto al nivel existencial «ser» no puede significar algo fuera de su propia determinación. Por ello Parménides tiene que acudir a la introducción del concepto de «sémata», las «señales de tráfico» como dice Gigon (38) en el camino que nos lleva a la verdad.

Estas señales, que figuran en el fragmento 8, ni son el «ser» ni se pueden usar como atributos del mismo, pues, repetimos con palabras de Hegel:

«El puro ser no debe significar más que el ser en general, ser nada más, sin otras determinaciones ni complementos»

A lo que, de acuerdo con la terminología de Parménides, le privaríamos incluso del artículo para que quedase aún más generalizado.

Las señales afectan, pues, al camino que nos conduce al «es» y nos informan acerca de la necesidad de entender la verdadera realidad como «agéneton», sin orígenes ni nacimiento, «anólethron», sin destrucción, «homoiogénés», todo entero por igual, «atremés», sin cambio, y por último se plantea una grave dificultad de lectura y de interpretación:

La mayoría de los códices nos dan la lectura «ēd átéles-ton», cuya traducción es «y sin límite», esta es la interpretación que acepta Diels, Bormann, etc. En el verso 42 de este mismo fragmento se dice en cambio «tetelesménon estí», con lo que se puede establecer una contradicción a primera

(38) O. Gigon, *Los orígenes de la Filosofía Griega*, Gredos, pág. 292.

vista, ya que si en un principio se asegura que «no hay límite», más adelante se recoge que «está delimitado». Simplicio, que es el que nos da la lectura que recogemos, más adelante cambia esta lectura por «ēd ágēnēton» (*De caelo*, 120), que sin duda alguna es una repetición de una señal ya dicha en un intento de superar la dificultad de coherencia textual y que por lo tanto es rechazada por la crítica.

Una gran mayoría de intérpretes griegos del párrafo, entre los que se encuentra Proclo y el Pseudo-Plutarco, corrigen «oudá téleston» para que diga «no sin límite». Y esta lectura también es recogida por algunos modernos, como Brandis.

Covotti (39) sugirió «ēde teleston», que no tiene apoyo en los manuscritos. García Calvo recoge esta lectura y la justifica por una serie de analogías gramaticales y como réplica a una fórmula homérica (II, IV, 26): «probabilius denique si poetam ipsum finxeris id fingentem per contradictionem Homericae formulae...». Pero creemos que esto sería apartarse injustificadamente de la tradición manuscrita. Propugnamos, en cambio, que es preferible tratar de explicar lo que nos han transmitido los manuscritos, en vez de tratar de modificarlos a nuestra conveniencia, aunque podamos justificar en otros textos griegos nuestras posibles razones.

Entre los que se han inclinado por una postura semejante a la que adoptamos hay variadas opiniones a la hora de explicar la aparente contradicción.

Así ya Patín (40) a finales del siglo pasado trataba de hacer casar la lectura de Simplicio con un supuesto tono polémico de Parménides en estos versos, tono polémico dirigido según él contra Heráclito para marcar las diferencias de un «ser» que no se sujeta a un flujo permanente.

El tratar de enfrentar el poema de Parménides con la teoría de Heráclito ha constituido, sin duda, uno de los tópicos más repetidos a lo largo de la Historia de la Filosofía. Lo que supone el hecho, desde luego falso, de que tanto Heráclito como Parménides enfocaban la realidad en base a supuestos al menos parecidos, desde los que se podrían oponer. Pero el pensar en un «ser» que polemiza con el eterno y cíclico fluir de Heráclito es exactamente algo en lo que no podía entrar la doctrina de Parménides, que no necesita en absoluto atribuir un contenido al «ser» para oponerle a algo diferente en lo que se transforme, sencillamente porque no cabe siquiera el camino de lo-que-no-es. Sería más fácil, por otra parte, hablar de un afán polémico en Heráclito respecto a la doctrina de Parménides.

Kranz (41) argumenta la lectura en base precisamente a la fórmula homérica a que anteriormente aludíamos, ya que es fácil comprobar el influjo del «epos» homérico no sólo en Parménides sino en todos los poetas griegos.

(39) A. Covotti, *I presocratici*, Nápoles, 1934.

(40) Patin, en su contribución a *Jahrbücher für classische Philologie*, 1899.

(41) W. Kranz, *Ueber Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes*, Berlín 1916, pág. 1158 y ss.

(42) Gomperz, *Los pensadores griegos*, y sobre todo en su artículo de *Imago*, 10, 1924, págs. 1-92.

Gomperz (42) acepta la sugerencia de Kranz sin más argumentaciones y sin definir exactamente en qué consiste la limitación que aparece por lo tanto en la señal.

Sin embargo creemos en este sentido que no basta con utilizar el recurso de la «fórmula homérica», pues lo que no es posible admitir es que la fórmula se emplee sin sentido.

Cornford y Verdenius trataron de resolver esta objeción introduciendo las coordenadas de espacio y tiempo, lo que no parece estar muy claro en el fragmento y por lo tanto creemos que se trata de un argumento externo al poema, aunque se añaden precisiones respecto a la influencia de Anaximandro, los pitagóricos, etc., y el sistema de operaciones del eterno retorno cíclico que funcionaba en los ejemplos cosmológicos anteriores, contemporáneos y posteriores a Parménides.

Cornford se inclina por entender que la falta de limitación se refiere al tiempo, lo que de alguna manera serviría para desbaratar la hipótesis cíclica de las cosmogonías y enfocar en un camino nuevo la eternidad de lo-que-es.

Verdenius, en cambio, piensa que tal y como se define a lo largo del poema el ser de Parménides no puede estar sujeto a limitación espacial, entre otras cosas porque el espacio sería algo diferente a lo-que-es, y por lo tanto no-es.

Sinnige (43) se inclina en una directriz parecida a la de Cornford, pero muy matizada con la comparación detallada con Anaximandro, con las teorías de Anaximandro también interpretadas previamente por él en una forma bastante personal.

En realidad Sinnige, en su interpretación de la Materia en los presocráticos, parte de un más que dudoso concepto órfico de «Khronos» como totalidad, separado de lo que constituye nuestro marco del tiempo, y del que parte la concepción cíclica del eterno retorno y la idea del desgajamiento como delito por cuanto que se rompe esa unidad inicial. Así funcionaría en Anaximandro. En Parménides estaría en estrecha conexión la idea de la verdad como unidad y la del error como partición desgajamiento, etc.

La verdad es que, dejando ahora de lado la justeza o no de las matizaciones órficas de Sinnige, y la idea del huevo órfico que por otra parte también es comparado con el ser de Parménides por Guthrie (44), hay implícita una idea de Materia como un todo, que en cierta manera también se encuentra en la interpretación de Gustavo Bueno, que rompe por entero con el valor implícito en la fórmula del verso 3 en el fragmento 2.

Si entendemos lo que dice Parménides como un todo, como un «uno» al modo platónico, es evidente que estamos pensando o tenemos que pensar en una emanación de ese todo único que pase a constituir la «ontología especial» o el mundo de objetos en que nos movemos. De ahí precisa-

(43) Sinnige, *Matter and Infinity in the Presocratic Schools and Plato*, Assen, 1968. Estudia la idea de Materia como un «todo». págs. 29-49 para Parménides.

(44) Guthrie, *Orfeo... sobre Parménides*





mente arrancaron los intentos machacones de Untersteiner (45) por corregir ese «hén» (=uno) allí donde aparecía en el poema de Parménides, por considerarlo contradictorio.

Untersteiner no entendió que «hén» era exactamente igual que «todo único» y que no constituía contradicción alguna; pero en realidad lo que trataba de evitar era precisamente la interpretación platónica o neoplatónica más bien de la doctrina eleática.

Si Parménides se refiriera a la búsqueda del «arché» podría defenderse la tesis de aquellos que ven en su teoría una concepción de la Materia, del Todo del que parten las cosas, etc. Pero en Parménides no hay búsqueda del «arché», sino de la realidad tal como se encuentra. Y esa búsqueda de la realidad se realiza uniendo el sentido lógico o lingüístico del verbo «éstin» con un sentido existencial que precisamente no contiene más significado que él mismo.

Todas las señales que jalonan el camino de la verdad, y eso es precisamente lo que se dice en el poema, lo único que hacen es constituir la entidad del valor lógico del verbo, por medio de negar ambigüedades o posibilidades del no-ser.

Uno de esos jalones del camino es la no-limitación, que ni es espacial ni temporal, puesto que no existen ni siquiera coordenadas fuera de sí mismo.

Por otra parte en el verso 42 ya Parménides ha pasado del camino de la verdad a definir la realidad, lo que en el fondo es lo mismo sólo que en este momento ya no habla desde la investigación sino desde las exigencias de la realidad misma en cuanto a realidad y de acuerdo con lo que previamente ha establecido como señales.

De esta manera lo que no estaba limitado, pues no podía existir el no-ser, tiene, a su vez, que limitarse a sí mismo, tiene que ser terminado, pues de lo contrario sería preciso admitir cambios de crecimiento o de perfección, o, di-

(45) Untersteiner. «Léssere...» págs. 5-23.

cho con otras palabras: que no fuera todo lo que iba-a-ser, lo cual, de acuerdo con los planteamientos parmenídeos, resulta impensable.

Bormann insinúa esta interpretación, a la que nosotros creemos que se pueden añadir las consecuencias de las condiciones lingüísticas que requiere «es» para actuar como un auténtico jalón de realidad: la autolimitación, y por otra parte, el que no tenga límites externos, en cuanto que la negación, el «no-es», queda excluido en el uso absoluto e impersonal de esta forma.

## Traducción del fragmento

«¡Ea! yo diré —métete el relato al oírlo—  
qué únicos caminos de búsqueda hay que pensar:  
uno, que «es» y que no es posible que «no sea»,  
es camino de Persuasión, pues sigue a Verdad,  
otro, que «no es» y que es posible que «no sea»,  
ese te diré que es sin persuasión, impracticable;  
pues ni conocerías lo-que-no-sea, pues no es alcanzable,  
ni lo podrías expresar».

De esta manera, la más sencilla de traducirlo, entendemos que quedan marcados todos los extremos a que anteriormente hemos hecho referencia con detalle.

- la traducción sin sujeto de «éstin»
- el respeto por las personificaciones que pone Parménides
- la existencia de un sólo camino, si bien quedan establecidas dos hipótesis de la que sólo una es practicable
- la inexistencia de una tercera vía.

## TEXTO

Fragmento 2, de acuerdo con los estudios de Bormann. Fuera de la numeración dentro de los fragmentos de Parménides, no ofrece variantes dignas de notar respecto a las ediciones de Diels, Untersteiner, etc.

### Fragment 2

Proklos In Tim. I 345,18ff. 3-8 Simpl. Phys. 116,28-117,1. 5-6 Proklos In Parm. 1078,4f.

εἰ δ' ἔγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,

αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·

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

Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος, Ἀληθείη γὰρ ὑπηδεῖ,

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι, οὐ γὰρ ἀνυστόν,

οὔτε φράσαις.