

Presentation

This volume gathers twenty-six papers published (both in Spanish and in English) by the Chilean-American scholar and philosopher Alfonso Gómez-Lobo. Professor Gómez-Lobo completed his undergraduate degree at the Catholic University of Valparaíso (Chile), but very soon he went abroad to pursue graduate studies. He studied at the University of Athens (Greece) and at three German Universities (Tübingen, Heidelberg, and München; at the latter institution, and being younger than thirty years old, he received his PhD in Philosophy, Classics and Ancient History). Throughout his career he got several awards, academic honors, and fellowships (among others, a Deutscher Akademischer Austauschdienst Fellowship, an Alexander von Humboldt Foundation Fellowship; a John Simon Guggenheim Memorial Foundation Fellowship, the Fulbright-Hays Travel Award for University Lecturing in USA, a Fellowship at the Pennsylvania State University Interdisciplinary Program, and the Embassy of Greece's Prize for Contributions to Greek Culture). At Georgetown University, where he taught for thirty five years, he held the Ryan Chair in Metaphysics and Moral Philosophy (1996-2011); between 1982 and 1997 he directed the Georgetown's Greece Program. From 2006 to 2011 Gómez-Lobo spent one semester at Georgetown and the other at the Pontifical Catholic University of Chile. The last fifteen years of his life he was especially dedicated to bioethics, and he was a member of the US President's Council on Bioethics. Since their very beginning Gómez-Lobo was an active adviser and collaborator of *Revista Latinoamericana de Filosofía* and *Méthexis. International Journal for Ancient Philosophy*. On December 31th 2011, he passed away in Washington DC, where he lived for almost forty years, after a battle with cancer, which he bore with enormous braveness and serenity.

Alfonso Gómez-Lobo developed a large academic career in Chile, Puerto Rico, and the USA, first at Penn State University and later at Georgetown University, gaining great experience as a teacher as well as a researcher. He started publishing as a very young scholar. Although he was not an extremely prolific writer, when he published something his contribution usually had a significant impact on the field of expertise addressed by his paper or book. This is the case, for example, of his pieces on Plato's *Sophist* ("Plato's Description in the *Sophist* 253d1-e2", and "Platón, *Sofista* 256e5-6", chapters 9 and 10, in this volume), or his papers on the interpretation of the elliptical uses of the verb 'to be' in Ancient Greek (especially in Aristotle; see "The So-Called Question of Existence in Aristotle, *Posterior Analytics*" and "Definitions in Aristotle's *Posterior Analytics*", chapters 14 and 15 here).

Gómez-Lobo established himself as an authority both on the 'Platonic Socrates' (a clear example of which are his studies "Los axiomas de la ética socrática",

“Socratic Foundationalism in Ethics”, “Bienes humanos en el *Eutidemo* de Platón”, “Sobre la ontología del *Eutifrón*”, chapters 5-8 in this volume)¹ and Aristotle (he was particularly interested in Aristotle’s metaphysical and ethical writings, and in his ‘theory of science’, such as it is discussed and developed in the *Posterior Analytics*). But Gómez-Lobo was also very knowledgeable about the philosopher Parmenides, whose *Poem* he translated into Spanish (in an edition containing the Greek text and a running commentary),² and a number of papers that had an impact in the field (two of these papers are reproduced here: “Parménides y la diosa” and “Las vías de Parménides”, chapters 1 and 2 in this volume).

His scholarly and philosophical interests spanned a wide range of topics, including ancient history (see his articles on Herodotus –“The Intentions of Herodotus”– and on Thucydides –“Philosophical Remarks on Thucydides’ Melian Dialogue”–, chapters 3-4 in this book) and art, in addition to ancient philosophy. He was a real “classicist”: an erudite, an aesthete, and, of course, a philosopher who enjoyed the Platonic and Aristotelian arguments seeking to answer the most difficult questions (as those arguments can be found in Plato’s dialogues and Aristotle’s treatises). Gómez-Lobo’s scholarly attitude may be discerned in almost all the papers included in this book: he was attentive to all the important contributions published in his field, and he loved discussing with other scholars and philosophers, in the context of a respectful and rather “Platonic” dialogue. A couple of years before his death we had a conversation about a project he had in mind: to translate Plato’s *Ion* into Spanish. What prevented him from undertaking this project was that Plato’s prose, “at least in the *Ion*” (he said) had to be written in a poetic style. Although he was not a poet, he had a powerful sensitivity to discover beauty in the Platonic style and way of doing philosophy through his dialogues, texts that he always took to be masterpieces, both from a literary and philosophical point of view. He told us that he was trying to persuade a friend (who was a poet!) to undertake the translation project together: Alfonso would interpret the Greek and the argument, and his friend would find the poetic manner of saying in Spanish what Plato was saying in Greek.

Throughout his career, Gómez-Lobo focused his efforts on teaching and the formation of new students and researchers. In spite of what the Academy usually demands (“publish or perish”), he used to advise his students to be reluctant to publish something that did not stand up to philosophical and scientific scrutiny as well as to thoughtful personal reflection.

¹ See also his book *La Ética de Sócrates*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989; 2nd ed. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1999. *The Foundations of Socratic Ethics*, Indianapolis/ Cambridge: Hackett, 1994 (translated into English and partly rewritten by the author).

² *Parménides* (Texto, traducción y comentario), Buenos Aires: Editorial Charcas, 1985, reprinted as *El Poema de Parménides*, Santiago: Editorial Universitaria, 1999 (reprinted 2006).

Some of Gomez-Lobo's papers and books were quoted, often with approval, by several of the most important scholars and philosophers of the last century devoted to Ancient philosophy.³ As the reader will notice, Gomez-Lobo's interpretative proposals are usually challenging and against the prevailing view, *i. e.* they are rather radical. It does not matter whether or not one agrees with his approaches or arguments; his reasoning always is fine, elegant, stimulating, and helpful to better understand a specific problem.

As already pointed out above, the twenty-six pieces we are collecting here cover a wide range of topics, particularly Ancient Greek philosophy (see chapters 1-2 on Parmenides; 'Socratic' ethics, chapters 5-8; problems of Platonic ontology, especially focused on the *Sophist*, chapters 9-12; Aristotelian theory of science and metaphysics, chapters 13-15, 21-25; Aristotle's ethics and action theory, chapters 16-20), but also Ancient history (Herodotus and Thucydides), with a special focus on those passages that can be read as ethical texts prior to the Platonic writings (chapters 3-4).

In a more personal note, we are glad to see this book finished, as it was one of our friend's last academic projects. This is our modest tribute to his memory.

Finally, we would like to thank both the Centro de Estudios Públicos (Santiago, Chile) for its financial aid and Sylvia Eyzaguirre, for her tireless support and permanent assistance. Without her help everything would have been more difficult. We would like to extend our gratefulness to Javier Aoíz, who detected a number of errata in the text that we did not notice in our revision.

Marcelo D. Boeri – Alejandro G. Vigo
Santiago (Chile) and Pamplona (Spain), July 2017

³ By way of example, see H.-G. Gadamer, "Platons dialektische Ethik" (1931, ³1982), in: *Gesammelte Werke*, vol. 5: *Griechische Philosophie I*, Tübingen 1985, p. 3-163, see p. 68 n. 17; J. Barnes, *Aristotle. Posterior Analytics*, Oxford ²1994; J. Barnes, "Proof and the Syllogism", in: *Proof, Knowledge and Scepticism. Essays in Ancient Philosophy III*, ed. M. Bonelli, Oxford 2014, p. 113 n. 37; G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, ed. Bruno Centrone, Napoli 2005; M. Mignucci, *Aristotele. Analitici secondi*, Roma – Bari 2007, p. 250, 273; C. Kahn, *Essays on Being*, Oxford 2009, p. 168, n. 2; L. Brown, "Definition and Division in Plato's *Sophist*", in: D. Charles (ed.) *Definition in Greek Philosophy*, Oxford 2010, p. 168, n. 2.

1. Parménides y la diosa

1. Breve historia de la interpretación de un texto

Imaginemos por un momento que tenemos a nuestra disposición una antigua y rica biblioteca. Busquemos entre los anaqueles las obras de Sexto Empírico, un filósofo de fines del siglo segundo y comienzos del tercero después de Cristo.¹ Si abrimos el volumen en que se incluye su tratado *Contra los Lógicos* (Πρὸς Λογικούς), avanzando luego hasta el párrafo 111 del libro primero, encontraremos un misterioso poema que traducido del griego al castellano suena más o menos así:²

2. Parménides: el proemio (B 1, Diels – Kranz)

- 1 Las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo podría desear,
- 2 me iban conduciendo luego de haberme guiado y puesto sobre el camino abundante en palabras
- 3 de la divinidad, que por todas las ciudades (?) lleva al hombre vidente.
- 4 Por él era llevado. Por él, en efecto, me llevaban las muy atentas yeguas
- 5 tirando del carro. Unas doncellas empero iban señalando el camino.
- 6 El eje en los cubos emitía un sonido silbante
- 7 al ponerse incandescente –pues lo aceleraba un par de bien torneadas
- 8 ruedas, una por cada lado– cuando apresuraban la conducción
- 9 las doncellas Helíades que antes habían abandonado las mansiones de la Noche,
- 10 hacia la luz, y se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos.
- 11 Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día,
- 12 enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra.
- 13 A estas, etéreas, las cierran enormes hojas
- 14 de las cuales la Justicia, pródiga en castigos, posee las llaves de usos alternos.
- 15 A ella la aplacaron las doncellas con suaves palabras
- 16 persuadiéndola hábilmente de que para ellas el cerrojo asegurado
- 17 quitara pronto de las puertas. Éstas, al abrirse,
- 18 produjeron un insondable hueco entre las hojas,

¹ La mejor edición del texto griego de las obras de Sexto Empírico es la de Mutschmann – Mau (1954-1958). Hay una edición bilingüe griego-inglés en 4 volúmenes preparada por Bury (1933-1949). Para situar a Sexto dentro de las corrientes de la época conviene consultar Goedeckemeyer (1905); V. Brochard (1923) y una obra más reciente Mates (1953).

² En otras ordenaciones de las obras de Sexto *Adv. Log.* corresponde a *Adv. Math.*, VII. Traduzco directamente el texto de Mutschmann.

19 cuando giraron en sus goznes, uno tras otro, los ejes guarnecidos de bronce
 20 y provistos de bisagras y pernos. Por allí, a través de ellas,
 21 derechamente las doncellas condujeron por el ancho camino el carro y las ye-
 guas.
 22 La diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra en la suya
 23 se dirigió a mí y me habló de esta manera:
 24 “Oh, joven, compañero de inmortales aurigas,
 25 que con las yeguas que te llevan alcanzas hasta nuestra casa,
 26 salud. Pues no es un mal hado el que te impulsó a recorrer
 27 este camino —que está, por cierto, fuera del transitar de los hombres—
 28 sino el Derecho y la Justicia. Es recto que todo lo aprendas,
 29 tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad
 30 como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera.

Hasta aquí el poema citado por Sexto.³ ¿De quién son estos versos y cuál es su significado? Sexto los atribuye explícitamente a Parménides de Elea, una de las figuras más sobresalientes del primer período de la filosofía griega, quien nació en el sur de Italia hacia fines del siglo VI a. C., y vivió, por lo tanto, en los albores del siglo de oro de la cultura griega. Lo sorprendente es que todo lo que sabemos de Parménides apunta en la dirección opuesta a lo que estos versos ponen de manifiesto. Parménides fue considerado en la Antigüedad como el paradigma del pensador frío, lógico y riguroso. El resto de los fragmentos que se han conservado de su obra confirman plenamente esa opinión, pues en ellos encontramos extensas deducciones, en un lenguaje estrictamente abstracto, cuyas conclusiones son aceptadas consecuentemente, aunque contradigan la experiencia más elemental.⁴ ¿Por qué entonces estos versos, escritos en hexámetro, el pie de la gran tradición épica y didáctica, el vehículo poético de Homero y Hesíodo? ¿Por qué estas alusiones tan concretas a un carro, caballos, puertas prolijamente descritas, misteriosas mansiones, una diosa que acoge amablemente? ¿Por qué la narración en primera persona, en boca del creador de impersonales argumentos?

Leamos una vez más las páginas del volumen de Sexto que tenemos en las manos. Antes de citar el poema, Sexto Empírico dice que Parménides *comenzaba* su obra de esta manera, un dato valioso cuyos frutos cosecharemos más adelante. Por otra parte, terminada su transcripción, Sexto intenta una sumaria interpretación (II, 112-114) cuyos rasgos centrales dejan traslucir que para Sexto era tan escandaloso como para nosotros atribuirle al padre del pensamiento abstracto toda esa plétora de alusiones mitológicas y referencias a objetos particulares. No resulta

³ En rigor Sexto cita también lo que hoy es considerado como parte del fragmento B6 (DK). Sexto no incluye, en cambio, los versos B 1, 28-30, lo que permite determinar su posición en la redacción original.

⁴ Mi fuente primera para el estudio de los demás fragmentos de Parménides es Diels – Kranz (1956). Me refiero a ella mediante las siglas DK. Los fragmentos de Parménides se encuentran en el vol. I, p. 217-246.

entonces sorprendente que Sexto afirme que los caballos corresponden a los impulsos y apetitos irracionales del alma, que las doncellas son las percepciones sensoriales, que las bien redondas ruedas son los oídos por donde penetran las percepciones auditivas y que las Heliades o hijas de Helios, el Sol, que abandonan las mansiones de la noche hacia la luz, no son sino las percepciones visuales, pues éstas no se dan sin la presencia del elemento luminoso. Por último, la Justicia, que no es otra que la diosa que acoge al viajero, es la *διάνοια* o razón, que aprehende las cosas con seguridad plena, es decir, sin la posibilidad del error, siempre presente en el testimonio fluctuante de los sentidos.⁵

La estrategia de Sexto salta inmediatamente a la vista. Conforme a los hábitos de fines de la Antigüedad, ha echado mano a una conocida técnica de interpretación: ha adoptado una interpretación alegórica. Si quisiéramos dar una definición rigurosa de alegoría, tendríamos que decir que un contexto es alegórico, si y sólo si hay otro contexto tal que los elementos del primer contexto tienen una correspondencia uno a uno con los elementos del segundo contexto. En este caso, el primer contexto está dado por la narración en primera persona de un viaje en un carro hasta la presencia de una diosa. Pero ¿cuál es el segundo contexto? Sexto lo declara sin ambages: es “el camino de la contemplación según el *λόγος* filosófico” (*Adv. Log.* II 112). En otras palabras, el poema que hemos leído no es sino una alegoría del conocimiento racional. Basta con que poseamos la clave o lo que llamé la correspondencia uno a uno, para que se nos desvele totalmente. Parménides parecía estar haciendo algo extraño. Pero no era así. Estaba en lo suyo: estaba exponiendo una teoría del conocimiento.

Ésta es la interpretación que encontró Hermann Diels en las fuentes, cuando comenzó a estudiar los fragmentos a fines del siglo XIX. El resultado de sus investigaciones fue una edición crítica del texto, con traducción y comentario, aparecida en Berlín en 1897, a la cual antepuso un extenso prólogo en que analiza “la poderosa concepción del proemio”.⁶ Diels, como muchos filólogos de su generación, poseía un conocimiento enciclopédico no sólo de la literatura griega, sino también de otras tradiciones literarias, lo que le permitió, como veremos en seguida, abandonar la rígida y cuestionable interpretación de Sexto Empírico y abrir el poema de Parménides a una interpretación más rica y más profunda.

En primer lugar, Diels admite que, si bien Parménides es un poeta de dudosa calidad, su narración transmite un tipo de experiencia de la cual hay otros exponentes en la poesía de la Grecia arcaica. Pese a que la casi totalidad de los textos literarios del período que media entre Homero y Parménides se hallan hoy irremediabilmente perdidos, alcanzamos a divisar en esa época el arquetipo de ciertos

⁵ Sexto agrega al final de B 1 el fragmento B 7 (DK), que ha sido a menudo interpretado como una crítica del conocimiento sensorial. En contra de esta opinión, véase Barnes (1982b) p. 296-298, y mi comentario a B 7 en Gómez-Lobo (1999) p. 86-95.

⁶ Cf. Diels (1897) p. 7.

personajes que tendríamos que clasificar como videntes o profetas. Algunas fuentes posteriores nos relatan sus extraordinarias proezas y les atribuyen oráculos, purificaciones y teologías, entendiendo estos términos como nombres tanto de obras como de géneros literarios.⁷ Entre esos extraños personajes, Diels menciona a Epiménides, Museo, Etalides y Hermotimo.⁸ Lo característico de todos ellos es que se les atribuyen o se atribuyen a sí mismos misteriosas experiencias, muy fuera de lo común, en las que les es concedida una visión privilegiada. Así, Epiménides de Creta, por ejemplo, relata en primera persona en su poema *Purificaciones* (Καθαρμοί) cómo tomó posesión de él el espíritu de Aiakos, sintiéndose luego transportado hacia el cielo por su poder. Los escasos restos de su obra permiten colegir también que tuvo un encuentro con los dioses, entre los cuales menciona a Aletheia y Dike, la Verdad y la Justicia, algo muy significativo para el intérprete de Parménides.⁹

La experiencia de Hermótimo de Siracusa es algo diferente. Habiendo salido a cazar con un grupo de compañeros, Hermótimo se extravía, pierde el contacto con ellos y vaga por un lugar desierto, donde bajo el intenso calor del mediodía se le aparecen los espíritus del reino de Plutón y Perséfone. No es difícil darse cuenta de cuáles fueron los hechos externos: agobiado por el intenso sol siciliano, Hermótimo se entrega a una reparadora siesta. Lo interesante es lo que soñó: una intensa luz envolvía a los seres divinos y gracias a la claridad vio con sus propios ojos (ἐν αὐτόπτοις θεάμασιν) toda la verdad sobre el destino de las almas después de la muerte (πᾶσαν τὴν περὶ ψυχῶν ἀλήθειαν).¹⁰ Paralelamente, Diels insiste en la importancia de otro fragmento, donde se hablaba de un ascenso a los cielos por parte de Hermótimo.¹¹

Las experiencias de Epiménides o Hermótimo no son privilegio exclusivo de los griegos. Se dan también en otras latitudes y en otros tiempos, incluso en los tiempos actuales, como han puesto de manifiesto las investigaciones antropológicas del fenómeno llamado “chamanismo” entre las tribus mongólicas de Siberia. Diels apela, con toda razón, a la clásica descripción de Radloff:¹² el chamán es un individuo excepcional dentro de la tribu, capaz de conjurar el espíritu de sus antepasados y de dejarse embargar por ellos. En medio de temblores y profiriendo sonidos ininteligibles cae en un éxtasis que lo hace emprender, según relata después el mismo chamán, o bien un viaje celestial o bien un descenso a los lugares inferiores. Los espíritus divinos de estos reinos le conceden una revelación de cosas arcanas, que luego puede relatar a los suyos.

⁷ Cf. Diels (1897) p. 13.

⁸ Las fuentes de nuestro conocimiento de Museo y Epiménides pueden consultarse en Diels – Kranz (1956), vol. I, p. 20-38.

⁹ Cf. Diels – Kranz (1956), vol. I, p. 32, l. 21.

¹⁰ Cf. Diels (1987) p. 17, citando a Clemente de Alejandría, *Stromata* I 399.

¹¹ Cf. Servio, *In Georg.* I 34.

¹² Cf. Diels (1897) p. 14 s.

De todo esto Diels extrae por analogía la interesante conclusión de que el proemio de Parménides debe ser entendido como el relato de una experiencia chamánica o profética y, por ende, se inscribe dentro de un género literario que él llama “apocalíptico” o de revelaciones.¹³

Impresionado por el racionalismo de Parménides, Diels no parece estar convencido, sin embargo, de la autenticidad de la experiencia del eléata. Es la forma exterior de la literatura apocalíptica la que ejerce influjo sobre Parménides, nos asegura, no así su contenido, lo que habría en ella de genuina experiencia mística. Si escudriñamos más de cerca el prólogo de Diels, encontramos una frase dicha al pasar que manifiesta, casi sin quererlo, sus convicciones más profundas: “todo este ropaje no se eleva por encima de una menesterosa alegoría...”.¹⁴ Diels no ha cortado del todo con la idea de que el proemio de Parménides no puede ser en última instancia sino alegoría, alegoría hábilmente presentada mediante los recursos que le ofrece un género literario, pero alegoría al fin y al cabo.

Estoy persuadido de que esta actitud está condicionada por una convicción de Diels que no es discutida explícitamente en parte alguna de su edición: que el viaje de Parménides tiene que ser un viaje hacia el cielo, hacia la luz. Su resumen oficial del proemio lo confirma ampliamente:

“El grandioso viaje celestial con el cual el poeta se eleva a sí mismo y nos eleva también a nosotros al éter de la razón pura nunca ha dejado de surtir efecto. Al comienzo encontramos una cuadrilla en plena carrera. Doncellas del sol guían a los fogosos corceles. Cada vez más rápido avanzan por el camino. Finalmente se detienen ante la puerta que separa la noche de la luz. Dike, la portera, abre. Entran así al palacio de la diosa, que recibe con gran benevolencia al poeta y le concede la revelación cuya comunicación constituye el contenido del poema.”¹⁵

Si la meta es “el éter de la razón pura” es natural que Diels no se sienta inclinado a identificar a la misteriosa diosa con ninguna de las divinidades de la mitología tradicional. Según su opinión, basada sin duda en el relato de la experiencia de Epiménides de Creta, se trata de “la diosa de la luz y de la verdad”,¹⁶ es decir, se trata de nociones abstractas y no de seres concretos de la mitología real. Éstos, a diferencia de un concepto, son capaces de tener santuarios y de ser objeto de oración y culto.

¿No me habré extraviado, sin embargo, al insinuar que Diels debió haber cuestionado la dirección del viaje hacia la luz? ¿No lo dice acaso el texto explícitamente en el verso número 10? ¿No es la luz uno de los más antiguos símbolos de

¹³ Cf. Diels (1897) p. 15.

¹⁴ Cf. Diels (1897) p. 22. Véase, además, p. 50: “aber jeder mythologischer Rückstand ist hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft” (“pero todo residuo mitológico se ha evaporado aquí, dentro de la alegoría pensada en forma puramente lógica”).

¹⁵ Cf. Diels (1897) p. 7 s.

¹⁶ Cf. Diels (1897) p. 46 *ad* 3: “die Göttin des Lichts oder der Wahrheit”.

la verdad? Antes de responder a estos interrogantes conviene estudiar brevemente las dos etapas siguientes en la investigación de Parménides en lengua alemana.

A la muerte de Diels, una de sus más admirables empresas, la recopilación de todos los fragmentos de los filósofos anteriores a Sócrates, fue continuada por su discípulo Walther Kranz,¹⁷ un hombre cuya vida estuvo marcada por el dolor y la tragedia. Herido gravemente en el campo de batalla durante la Primera Guerra Mundial, fue más tarde relevado de su cátedra en la Universidad de Halle por el gobierno nacional-socialista debido a su origen judío, y se vio así forzado a pasar un largo período de exilio en Estambul.¹⁸ En 1916 Kranz sometió a la Real Academia Prusiana de Ciencias un notable trabajo sobre la estructura y el significado del poema de Parménides, del cual quisiera destacar solo dos aspectos.¹⁹

Para Kranz, en primer lugar, las alusiones mitológicas no son mero ropaje sino que adquieren vida y, por lo tanto, deben ser tomadas en serio. En su comentario Diels, como buen filólogo, había dejado impecable constancia de los pasajes en que Parménides copia o imita a Homero y, sobre todo, a Hesíodo, pero es Kranz quien se percata que es de vital importancia examinar cuidadosamente esos modelos y antecedentes. En el poema de Parménides, por ejemplo, aparecen las mansiones de la Noche, en circunstancias de que, aparte de él, hay un solo texto antiguo que haga referencia a ellas: la *Teogonía* de Hesíodo.²⁰ Kranz piensa, equivocadamente a mi juicio, que la casa de la Noche en Hesíodo está situada al poniente y que si vemos en las doncellas Heliades a las hijas de Helios, el Sol, divinidades concretas tanto en Hesíodo como en Esquilo, podemos reconstruir el viaje de Parménides con gran precisión.

Contribuye también a este logro el segundo aspecto del trabajo de Kranz que quería destacar. Analizando las formas verbales empleadas, muestra Kranz que hay una clara distinción entre acontecimientos narrados en pretérito imperfecto, que por tanto no han concluido del todo, y acontecimientos descritos en lo que las gramáticas griegas llaman “aoristo”, una especie de pretérito perfecto. Dentro de un mismo marco de referencia cronológica, los acontecimientos en aoristo normalmente han llegado a término antes que los narrados en imperfecto. En castellano, basta con recordar la diferencia, por ejemplo, entre “caminaba a tu casa” y “recorrí las dos primeras cuerdas”. Tomando esta observación como criterio, Kranz sostiene que en los versos 1-10 se describe el viaje en imperfecto, que en 11-21 se narra la partida del cortejo en aoristo y que en 22-32 aparece la llegada y la recepción del viajero. La partida tiene lugar en la casa de la noche, que estaría al poniente, el viajero va por el cenit recorriendo en sentido inverso el trayecto

¹⁷ Cf. *supra* nota 4.

¹⁸ Véase la nota biográfica póstuma de Ernst Vogt en Kranz (1967) p. 509 s.

¹⁹ Cf. Kranz (1916) p. 1158-1176. Este trabajo aparece también reimpresso en la recopilación citada en la nota anterior. Cito de acuerdo a la paginación de la reimpresión.

²⁰ Una edición crítica del texto de Hesíodo puede consultarse en West (1966). El pasaje relevante aquí es 740-762.

cotidiano de Helios y llega al oriente, al lugar por donde sale el sol, donde habría que suponer una segunda mansión. En alguna parte del trayecto hay un obstáculo: “la puerta de las sendas de la Noche y del Día”. El texto dice “allí”, un demostrativo cuyo antecedente no puede ser sino la mansión de la Noche. Pero ¿cómo imaginamos ese gran portón con umbral y dintel de piedra? La clave está nuevamente en Homero y Hesíodo.²¹ No se trata de algo así como un arco de triunfo romano, en el aire, desligado de todo muro, con el camino de la Noche terminado a un lado y el del Día comenzando al otro. No se trata de una puerta simbólica que separa la luz de las tinieblas. En Hesíodo esa puerta está al borde del mundo siendo atravesada por la Noche y por el Día en sentidos opuestos dos veces, durante la jornada: por la mañana entra la Noche y sale el Día, al atardecer entra el Día y sale la Noche. La Justicia (Dike), que en Hesíodo es una de las Horas, no es sino la guardiana del orden del universo, del orden que determina invariablemente esas entradas y salidas.²²

Aunque ahora el proemio comienza a adquirir una fascinante concreción, hay que reconocer que Kranz no ha abandonado todos los supuestos en que se movía su maestro. También para él, es el contraste entre luz y tinieblas lo que le da al proemio su más hondo sentido, lo que encierra decisivas indicaciones para comprender la filosofía de Parménides.²³ Cuando más adelante otro fragmento sostiene que los mortales han postulado dos formas o principios para explicar el mundo y que en esto han errado,²⁴ Kranz lo interpreta afirmando primero una identidad entre la verdad, la luz y lo que es, por una parte, y, por otra, entre el error, la oscuridad y lo que no es, añadiendo luego que los mortales se equivocaron al haber postulado esta segunda realidad, cuando deberían haberse limitado a la primera. El principio que los mortales deberían haber considerado como principio único es la forma llamada luz (o fuego), verdad, ente, de acuerdo con lo anticipado en el proemio, donde Parménides habría abandonado simbólicamente la oscuridad en favor de la luz.

Durante bastante tiempo pareció que con el artículo de Kranz se había decantado una interpretación canónica y casi inamovible, pero cuando la investigación de Parménides se renovó en 1930 con la publicación de los “Estudios Parménideos” de Hermann Fränkel, se produjo, a mi juicio, un retroceso.²⁵ La paciente prosecución de las pistas que ofrecen las alusiones mitológicas del proemio se detiene y se vuelve de lleno al supuesto de que éste transmite –veladamente– una doctrina filosófica. Fränkel, por ejemplo, invierte una apreciable cantidad de

²¹ Cf. *Odisea* 10, 82-86; Hesíodo, *Teogonía*, 748-760.

²² Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 902; Kranz (1916), 130.

²³ Cf. Kranz (1916) p. 133.

²⁴ Cf. B 8, 53-54 (DK).

²⁵ Cf. Fränkel (1930) p. 153-192 reimpresso con importantes cambios en Fränkel (1968). He consultado ambas versiones. Cito la segunda.

tiempo y energía en explicar el papel de Dike planteándolo en los siguientes términos: ¿qué ha hecho o quién es Parménides para que sea justo o materia de equitativa distribución su acceso al conocimiento filosófico? Esta pregunta, en realidad, carece de sentido y sólo puede ser formulada, si se ha perdido de vista la función de la puerta en la mitología real. La Justicia es guardiana de *esa* puerta y no de una alegórica entrada al ámbito de la razón. Luego de décadas de investigación con todos los recursos de la filología moderna, se vuelve, aunque de manera más sofisticada, al enfoque de Sexto Empírico.

El influjo de Fränkel fue enorme, tanto entre investigadores alemanes como norteamericanos,²⁶ pues, una vez más, el régimen nacional-socialista cometió el crimen de señalar a otro de sus mejores intelectuales el camino del exilio: Fränkel, también judío, terminó sus días como profesor de la Universidad de Stanford, EEUU. Diversos estudios de las décadas del '50 y del '60, por ejemplo, los de Karl Deichgräber y Uvo Hölscher,²⁷ vuelven a hablar del ascenso hacia la luz de la filosofía de Elea, hasta que en 1969, ante el estupor de todo el mundo, Walter Burkert sostuvo exactamente lo contrario: el viaje de Parménides tiene como destino un mundo caliginoso y oscuro.²⁸

A primera vista, esto suena arbitrario y antojadizo. Peor aún: parece ser una tesis perversa, pues destruye la belleza del simbolismo de la luz, tan vital para la tradición platónico-aristotélica y después para el cristianismo. Pero si la constatación de Burkert es históricamente correcta, debemos aceptarla por desagradables que nos parezcan en un primer momento sus consecuencias.

3. ¿Cómo prueba Burkert su tesis?

Volvamos atrás rescatando algunas observaciones que hemos ido haciendo al pasar. El sueño de Hermótimo, como se recordará, lo llevó del caluroso mediodía siracusano al reino de Plutón y de Perséfone. Éste, en la geografía mitológica, es obviamente un mundo subterráneo. Epiménides se encontró con Aletheia y Dike, ¿pero dónde? La referencia de Diels no incluía su contexto. Examinémoslo, por lo tanto, en su fuente, en la obra de Máximo de Tiro.²⁹ Dice allí: “al mediodía, acostado en el antro (o caverna) de Zeus Diktaios, sumido en un profundo sueño que duró muchos años, dijo (*sc.* Epiménides) que se encontró con los dioses, con los divinos oráculos y con Aletheia y Dike”. El encuentro tiene lugar, entonces, no

²⁶ El trabajo de Fränkel sobre Parménides en traducción al inglés ocupa un lugar destacado en la prestigiosa antología de Allen – Furley (1975) p. 1-47.

²⁷ Cf. Deichgräber (1958) p. 631-724; Hölscher (1969) p. 70: “Der Weg führt vom Dunkel zum Licht”, “El camino conduce de la oscuridad a la luz”.

²⁸ Cf. Burkert (1969). Algunas de las ideas de Burkert habían sido anticipadas por Morrison (1955), pero Burkert tiene el mérito de haber desarrollado la nueva concepción en forma exhaustiva y de haber recopilado no sólo las pruebas literarias, sino también las pruebas arqueológicas y epigráficas necesarias para hacerla persuasiva.

²⁹ Cf. 3 B 1 = Diels – Kranz (1956) vol. I, p. 32, l. 16-21; p. 110, l. 13 Hobein.

necesariamente bajo tierra, pero sí dentro de la montaña, en la penumbra de una caverna.

Kranz, por su parte, había situado las mansiones de la Noche en el poniente, identificando la referencia a Atlas en Hesíodo –algo que explicaré en seguida– con los montes Atlas del norte de África, no lejos de Gibraltar, una identificación muy dudosa, si se la atribuye a Hesíodo, un menesteroso pastor de Ascra en el interior de Beocia en Grecia Central, que confiesa que detesta navegar.³⁰ Lo único claro es que la Noche vive en el Tártaro. Es de allí de donde, según Kranz y casi todos los demás historiadores, sale solemnemente el cortejo de Parménides, con carro y todo.

En este punto es donde Burkert da el golpe de gracia a la concepción prevalente y lo hace apoyándose en un intachable argumento basado exclusivamente en el texto parmenídeo. En él hay una sola referencia a la luz. Dice así:

“El eje emitía un sonido silbante (...) cuando apresuraban la conducción las doncellas Helíades que antes habían abandonado las Mansiones de la Noche, hacia la luz, y se habían quitado de la cabeza los velos con sus manos” (B 1, 6 y 8-10).

Diels había sostenido que “hacia la luz” *tiene que* modificar la expresión “apresuraban la conducción”,³¹ pero su argumento es, frente a lo que plantea Burkert, una petición de principio: es *porque* el viaje va hacia la luz por lo que la frase adverbial tiene que modificar ese verbo. En esto Kranz sigue a su maestro. Burkert en cambio propone algo muy simple:³² eliminar las comas que flanquean la expresión “hacia la luz” y tomarla tal como suena, es decir, modificando el verbo inmediatamente precedente: las doncellas habían abandonado antes las mansiones de la Noche hacia la luz y se habían quitado el velo. Acerca de la dirección que *ahora* toma el cortejo nada dice el texto, pero, si se aplica la distinción de Kranz entre imperfectos y aoristos, la niebla comienza a despejarse y recuperamos la esperanza de que las piezas de este rompecabezas pueden alcanzar un orden coherente. Basta suponer que Parménides ingresa al dominio o palacio de la Noche, en lugar de salir de él, para que el proemio coincida de lleno con la mitología de la época.

Es hora de que le cedamos la palabra al pastor de Ascra. Después de narrar el combate entre los titanes y los dioses olímpicos, Hesíodo describe el amplio espacio subterráneo al cual los titanes quedan confinados, por orden de Zeus, después de su derrota:

³⁰ Cf. Hesíodo, *Los trabajos y los días* 236-237.

³¹ Cf. Diels (1897) p. 50.

³² Cf. Burkert (1969) p. 9.

“Es un enorme hueco (χάσμα) y en todo un año no llegaría a su fondo quien traspusiera sus puertas, sino que sería llevado de acá para allá por una impetuosa tempestad. Y hasta para los dioses inmortales es horrible este prodigio (?). Y la morada horrible de la oscura Noche se yergue (allí), toda cubierta de sombrías nubes. Delante de las puertas el hijo de Iapeto,³³ de pie; sostiene el ancho cielo (οὐρανός) con su cabeza y con sus brazos infatigables, lleno de vigor. Y la Noche (Νύξ) y el Día (Ἡμέρη³⁴), pasando cerca la una de la otra y saludándose transponen alternativamente el gran umbral de bronce. Una de ellas desciende hacia adentro mientras la otra se acerca a las puertas (para salir). Jamás la casa las encierra a ambas, sino que cuando una está afuera dando vueltas sobre la tierra, la otra siempre permanece dentro de la casa esperando que llegue la hora de su partida (ὁδός).³⁵ Una de ellas trae la luz penetrante a quienes viven sobre la tierra, la otra, la peligrosa Noche, trae en sus manos el Sueño (ὕπνος), hermano de la Muerte (Θάνατος³⁶), envuelta (la Noche) en una nube negra. Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, el Sueño y la Muerte, dioses terribles. Jamás los alumbrará con sus rayos (ἀκτίνες³⁷) el brillante Helios, ya sea ascendiendo al cielo o descendiendo de él.”³⁸

La geografía mitológica que este pasaje describe es, a grandes rasgos, la siguiente: bajo la superficie circular de la plana tierra hay un enorme hueco, posiblemente de las mismas dimensiones que la bóveda celeste. Allí habita la Noche. A esta región se accede atravesando una gran puerta delante de la cual está, de pie, Atlas. Su misión consiste en sostener el borde de la bóveda celestial, que Hesíodo concibe como sólida y de bronce, y en proveer así el espacio requerido para que el Sol pueda salir del espacio infra-celestial hacia la región infra-terrestre, sin incendiar la tierra. Al ingresar al lugar subterráneo, el Sol, representado por la potencia luminosa Hemere, el Día, no lo ilumina, sino que lo deja a oscuras en perfecta coherencia con la idea de que allí habitan el Sueño y la Muerte. No se especifica, sin embargo, cómo se logra neutralizar el efecto normal de los rayos solares. Al descender, el Sol (o el Día), se cruza con la potencia nocturna que atraviesa el umbral en sentido contrario.

Antes de completar el cuadro con otra referencia poética, anotemos dos diferencias entre Parménides y Hesíodo: en la *Teogonía* el material de la puerta es el bronce, en Parménides es la piedra. En Hesíodo la Noche es una divinidad abominable, en Parménides es una diosa benévola. Tendremos que preguntarnos más adelante en qué momento ocurrió este importante cambio en la percepción de la naturaleza de esta diosa.

Volvamos por un momento al mito de Helios. Para explicar la salida del sol por el oriente, después de haberse puesto por el poniente, los griegos del periodo arcaico concibieron la idea de que el Sol navega de noche por el Océano, un río

³³ Vale decir: Atlas.

³⁴ Femenino en griego, de allí la combinación de dos femeninos en el resto de la cita.

³⁵ Vale decir: de su vía o camino.

³⁶ Masculino.

³⁷ Femenino.

³⁸ Cf. Hesíodo, *Teogonía* 740-761. Traduzco el texto de West (1966).

circular que rodea la planicie terrestre. La circunnavegación se efectúa de Oeste a Este, en un recipiente de oro donde caben también su carro y sus caballos. Pero en una variante de este mito Helios no navega toda la noche, sino que es albergado en una casa, en su casa.

De Estesícoro o, en una transliteración más directa, como se acostumbra hoy, Stesíjoros, un poeta originario de Himera en Sicilia, nacido a mediados del siglo V a. C., ha sobrevivido el siguiente poema:

“Helios, el hijo de Hiperión, descendió a su dorada copa, para, después de atravesar el Océano, llegar hasta las profundidades de la sagrada y oscura Noche, hasta su madre, su legítima esposa y sus queridos hijos.”³⁹

En esta versión del mito, como puede apreciarse, hay un lugar, allende el Océano, quizá subterráneo (*vgr.* βένθεα, “profundidades”), donde vive la familia de Helios. Aunque no queda del todo claro, es posible que el poeta identifique aquí a la madre del Sol con la Noche, reiterando un parentesco que aparece también sugerido en Hesíodo. En efecto, en la presentación hesiódica del origen de los dioses, la Noche engendra al Éter, el elemento incandescente que se encuentra en las partes superiores de la bóveda celestial, y al Día. Según esta concepción es la potencia de la oscuridad la que engendra la luz, una idea fundamental que no debe perderse de vista.

Después de esta breve reflexión sobre pasajes de Hesíodo y de Estesícoro, me parece que estamos mucho más cerca de los auditores originales del poema de Parménides, de aquellos griegos que tienen que haber estado en condiciones de captar de inmediato cada alusión, cada detalle mitológico. Ellos ciertamente lograban penetrar con soltura lo que a nosotros nos ha costado bastante esfuerzo intelectual. Basándome en Burkert, pero sin hacerlo responsable de los errores en que yo pueda incurrir, me atrevería a ofrecer la siguiente reconstrucción del proemio:

Versos 1-9a

Sin mayor preámbulo, Parménides nos dice que avanza en su carro en dirección a una meta que su ánimo anticipa. No se dice aún cuál es ésta. Va por un camino que conduce hasta una divinidad, por un camino propio del vidente, del iniciado, del chamán. Las yeguas galopan obedientes a la conducción de ciertas doncellas. Todavía no se dice quiénes son. Se describe en seguida el ruido que hace el eje del carro y cómo se pone incandescente, cada vez que las conductoras aceleran la marcha.

³⁹ Cf. Fragmento 6, 1-4 (Diehl). Véase Kirk – Raven (1962) p. 14, donde también aparece el original griego.

Versos 9b-10

Ahora se revela quiénes son las κοῦραι, las doncellas. Son las Helíades, las hijas del Sol. De hecho la palabra κοῦραι, como más adelante κοῦρος, sugiere una estrecha relación con una divinidad. El auditor puede identificar y entender, por lo tanto, a qué se refiere Parménides, cuando dice que habían abandonado antes las mansiones de la Noche hacia la luz. Han abandonado el lugar donde viven con su padre, el lugar que Helios mismo abandona cada mañana para recorrer su camino. El gesto de quitarse los velos que cubren sus cabezas se hace ahora transparente: mientras están en la casa de la Noche, las Helíades permanecen veladas para no iluminar el oscuro y tenebroso antro. Pero al salir “hacia la luz”, hacia la luz del día, pueden quitarse los velos. Todo esto está descrito en aoristo. Sucedió, por lo tanto, antes de que Parménides fuese puesto sobre el camino que conduce hacia la diosa.

Versos 11-21

“Allí” donde las había situado Hesíodo, no lejos de la casa de la Noche y a la entrada del Tártaro, están las puertas de la Noche y del Día. Pienso que Parménides las construye de piedra y de éter porque, estando al borde de la bóveda celestial representan un punto donde se junta el cielo, cuyo elemento es el éter, con la tierra, cuyo constituyente más distintivo es la piedra. Esto no excluye la posibilidad de que Parménides haya tenido en vista un modelo más concreto: las puertas de los θόλοι o tumbas circulares micénicas, que estaban a la vista en muchos puntos de Grecia y Magna Grecia en la época de Parménides.⁴⁰ Su descripción calza punto por punto con los restos arqueológicos. Las doncellas, influyentes hijas de un poderoso dios, persuaden a la portera de que las deje pasar, de que su ingreso, como lo confirmará después la diosa (versos 26-28), no producirá una alteración en el orden cósmico. Al abrirse las hojas pesadamente girando en sus goznes, es decir, en los agujeros que hay en el umbral y en el dintel, queda de manifiesto χάσμι’ ἄχανές, el insondable hueco descrito por Hesíodo. El auditor familiarizado con la *Teogonía* sabe de qué se trata.

Versos 22-28^a

Θεά, “la diosa” lo recibe. Si antes se habló de la casa de la Noche y ahora aparece delante de ella una figura femenina dando una bienvenida a *su* casa, no pueden caber dudas acerca de su identidad. Es Núξ, la Noche, quien recibe personalmente a Parménides. Pero esta divinidad ha sufrido una transformación entre los días de Hesíodo y los de Parménides. Ya no es una potencia abominable. Es, por el contrario, una diosa acogedora y amable. El saludo es sugerente. La Noche se dirige a Parménides con la palabra κοῦρε, en vocativo: ¡Oh, joven! Como ya

⁴⁰ Cf. Higgins (1967) p. 87-91. Es interesante observar que en las alusiones al oráculo de Delfos en Homero se habla también del “umbral de piedra” de Febo Apolo (*Iliada* IX 404-405; *Odisea* VIII 79-81).

indiqué, no garantiza esto que Parménides sea joven en el momento de la experiencia narrada, sino que apunta, más bien, a una relación de intimidad con la divinidad. El *κοῦρος* es, en efecto, un tipo de escultura de un hombre joven idealizado, que se consagra en un santuario.⁴¹ Las palabras de la Noche son reconfortantes. No es un mal hado o mala *μοῖρα*, un eufemismo para no mencionar explícitamente a la Muerte, la que lo ha llevado hasta allí. Esa sería la manera normal de llegar al Tártaro, piensa de inmediato el auditor, que tiene presente que la Muerte es uno de los hijos de la Noche. Son el Derecho y la Justicia, las potencias que garantizan el orden del universo, las que le han concedido un don gratuito, un don que, como el del chamán, no le es concedido al común de los mortales. “Esta senda está fuera del transitar de los hombres.”

Versos 28b-30

Ahora se inicia la revelación propiamente tal: “es justo que todo lo aprendas, tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad, como las opiniones de los mortales en las cuales no hay creencia verdadera.” Nuevamente Parménides se presenta como un ser aparte, como depositario único de la verdad. Pero la revelación será doble. Incluirá tanto la verdad como el error. Esto nos puede parecer extraño, no siéndolo para el auditorio de Parménides, familiarizado con lo que le dicen las musas a Hesíodo al comienzo de la *Teogonía* (26-27):

“Sabemos decir muchas cosas falsas, semejantes a las verdaderas;
sabemos también, cuando queremos, enunciar verdades.”

En el caso de Parménides la doble revelación es justificada abiertamente por la diosa. Ella le dice que le enseñará falsedades “a fin de que ningún mortal te aventaje con su opinión”.⁴² El supuesto que permite justipreciar esta razón es el carácter agonístico o competitivo que adquieren las actividades que los griegos más aprecian. Así como un atleta compite con otros atletas, un poeta con otros poetas, un actor con otros actores, así también la actividad de un chamán o un filósofo es concebida como un *ἀγών*, como una lucha deportiva donde los demás lo tratan de aventajar a uno y uno a los demás. Parménides competirá en algo así como una carrera –el verbo “aventajar” en griego, *παρελαύνειν*, sugiere precisamente la situación en que un corredor o un carro pasa, *ἐλαύνει*, a otro por el costado, *παρά*–, y lo hará con una ventaja innegable. No sólo conocerá la verdad, sino que será capaz de derrotar a sus contrincantes en su propio terreno.

Lo que cabría hacer ahora es adentrarnos en un minucioso examen de aquello que la diosa considera verdadero y de lo que ella revela sólo como arma agonística. Deberíamos adentrarnos en la filosofía de Parménides para estudiar la Vía de la Verdad y la de la *Doxa* u opinión de los mortales, pero con ello

⁴¹ Cf. Boardman (1978) p. 65 s.

⁴² Cf. B 8, 61 (DK), aceptando la conjetura de Stein (*γνώμη*, dativo, en vez de *γνώμη*, nominativo).

habríamos traspasado los límites impuestos sobre este trabajo. Nos detendremos, por consiguiente, antes de dar ese paso, a fin de ahondar con la mirada del espíritu la situación exacta en que nos han dejado las investigaciones del proemio de Parménides.

Como se recordará, Sexto Empírico nos decía que Parménides *iniciaba* su poema con los versos que él, Sexto, transcribiría a continuación. Ahora comprendemos por qué. La experiencia de Parménides equivale muy de cerca a la conciencia de Homero de saberse inspirado por una musa, y al encantamiento y la invocación de las musas todas en Hesíodo.⁴³ En un sentido más distante, y salvadas las diferencias culturales, hay también una equivalencia con la vocación del profeta en Israel.⁴⁴ En ninguno de estos casos se percibe una anticipación alegórica de lo que el poeta o profeta dirá en cumplimiento de su vocación. Se describe, más bien, una escena autosuficiente en la que se apunta a una fuente superior de sabiduría, que garantiza al auditor que lo cantado o narrado efectivamente es lo que pretende ser: una revelación profunda y arcaica, pero, por sobre todo, verdadera.

¿Hasta qué punto hay una fuente superior en Parménides? En otras palabras, ¿quién es la Noche? En Hesíodo es ella una de las divinidades originarias, hija de Chaos, el gran hueco con que comenzó el mundo.⁴⁵ Es, además, anterior a la luz pues, como vimos, ella engendró al Éter y al Día. Su progenie, una rama colateral a la progenie de Gaia (la Tierra) y de Ouranós (el Cielo), ocupa un lugar destacado en el proceso teogónico y es descrita con lujo de detalles en la obra de Hesíodo.

Pero aún no se explica del todo, me parece, la invocación parmenídea. La transformación de Nyx de diosa terrible en diosa benevolente, entre el siglo VII y el siglo V a. C., permite sospechar que hay un eslabón perdido en la cadena histórica, un eslabón cuyos rasgos fundamentales sólo alcanzamos apenas a vislumbrar gracias a unas breves alusiones en los escritos de Aristóteles, confirmadas por su discípulo Eudemo de Rodas.⁴⁶ En ciertas cosmogonías que florecieron en los siglos VI y V a. C., y que Aristóteles consideraba lo suficientemente importantes como teorías del origen del mundo como para incluirlas entre las posiciones que se ve forzado a rechazar en el momento de defender su propia posición, la Noche era considerada *ella misma* el origen primero del universo. Si Parménides estaba familiarizado con esas ideas cosmogónicas que la tradición posterior asoció con Orfeo, Museo y Epiménides, figuras cuya cercanía a Parménides hemos hecho notar,

⁴³ Cf. *Teogonía* 1-115.

⁴⁴ Cf. *Isaías* 6, 1-12; *Jeremías* 1, 4-19; *Amos* 7, 14-15. El paralelismo entre este último pasaje y la vocación de Hesíodo es analizado por Cornford (1952) p. 99 s.

⁴⁵ Cf. *Teogonía* 123.

⁴⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* 1091b4-6; 1071b27; 1072a 8; Eudemo fr. 150.

entonces es altamente probable que haya que interpretar el viaje de éste como conducente al origen último del cosmos, a la fuente última de todo lo que hay. ¿Qué mayor autoridad podría invocarse para la revelación de la admirable y paradójica filosofía de Elea?

Éste es, por último, el punto al cual nos han encaminado las investigaciones modernas del misterioso proemio de Parménides. Éste es el estado actual de nuestro conocimiento histórico en este campo.

2. Las vías de Parménides

*El pecado contra el espíritu de una
obra siempre comienza con el
pecado contra la letra.*
Stravinski

Parménides es un pensador desconcertante. Pero resulta más desconcertante aún, cuando se lo lee vertido a nuestra lengua. En efecto, la transmisión de Parménides a los hispanohablantes ha sido particularmente desafortunada pues las traducciones e interpretaciones de sus fragmentos han estado cargadas de errores y mistificaciones. Por una parte, no siempre ha habido conciencia de que la traducción aparentemente más literal y ceñida no es la más exacta; por otra, apelando a algo así como el “vuelo” que se supone debe tener una interpretación filosóficamente “profunda”, se suelen atribuir al pensador de Elea ideas o convicciones que no están garantizadas ni por los fragmentos ni por la doxografía.

Con el fin de contribuir a modificar esta situación en alguna medida, me propongo examinar aquí dos versos del poema de Parménides cuya recta interpretación es de capital importancia para la comprensión de la totalidad de su pensamiento. Se puede incluso decir sin exageración que éstos, el tercer y quinto verso del fragmento B 2 (Diels – Kranz),¹ son los más importantes de todo el poema a pues de ellos, como puntos de partida, pende todo lo demás. Tras señalar algunos errores en los que me parece se ha incurrido al traducirlos al castellano, propondré un análisis que permite optar en favor de la que, a mi juicio, es la traducción correcta a nuestra lengua. Por último, examinaré las consecuencias que se desprenden de esta manera de entender las tesis iniciales del pensamiento de Parménides.

Antes de entrar en materia, quiero señalar un supuesto importante en que se basa este estudio. Al igual que Heráclito, Parménides es un pensador que se sabe depositario de un conocimiento que no le ha sido concedido al común de los mortales. En ambos pensadores, sin embargo, junto con la mención despectiva de los hombres que nada entienden,² se detecta una voluntad de comunicar lo que a ellos les ha sido revelado. En el caso de Parménides, este designio se manifiesta en el proemio.³ Este describe al pensador mismo recibiendo una revelación de una diosa innominada. Con esto, Parménides se sitúa ante el público griego como un continuador de la tradición de Homero y Hesíodo.⁴ En efecto, la *Iliada*, la *Odisea* y la

¹ Cf. Diels – Kranz (1956). La cita de Stravinski que he escogido como lema se la debo al Prof. Ezequiel de Olaso, cuyo constante estímulo no podría dejar de agradecer.

² Cf. Heráclito B 1, B 2; Parménides B 6, 4-7.

³ Para estudios recientes del proemio, cf. Mansfeld (1964) y Burkert (1969). Véase también *supra* capítulo 1.

⁴ Cf. Tarán (1965) p. 30.

Teogonía también poseen proemios –muy breves en el caso de aquellas, de mayor complejidad en el de ésta– en los que el poeta invoca a una musa. Es ella la que canta. Al presentarse Parménides como heredero de esta tradición obtiene para su doctrina un respaldo que aumenta en gran medida su credibilidad.⁵ Si a esto se suma la utilización del hexámetro, la unidad rítmica de la épica homérica, que los niños griegos memorizaban desde su infancia, resulta difícil no concluir que Parménides quiere que su poema sea memorizado, difundido y, por ende, acogido y comprendido por el máximo número posible de personas.

De estas consideraciones quiero extraer el siguiente principio hermenéutico: todo verso de Parménides debe ser interpretado, en primera instancia, a partir de lo que podamos ejemplificar dentro de la tradición épica o de textos de la primera mitad del siglo V a. C. Tampoco paralelos posteriores deben ser necesariamente descartados. Vale decir: debemos suponer, en primera instancia, que cualquier verso de Parménides podía ser entendido por sus contemporáneos o por griegos posteriores, pues el pensador mismo quiere que se entienda y acepte el valioso mensaje que se propone transmitir. Esto nos obliga a no aceptar como correcta ninguna traducción que suponga en el original una construcción que no está atestiguada, salvo que haya indicios muy claros de que no hay otra alternativa, o bien que resulte ininteligible en castellano.

Me propongo además desafiar un dogma hermenéutico muy difundido entre nosotros: que sólo se puede traducir a partir de una interpretación. Sostengo precisamente lo contrario. Si se quiere guardar fidelidad a las intenciones reales y conscientes de un pensador del pasado, se debe, en la medida de lo posible, dirimir primero las cuestiones gramaticales y luego entrar a discutir los problemas hermenéuticos. Que esto es posible en principio quiero mostrarlo aquí haciéndolo. Procuraré establecer criterios sintácticos firmes, que permitan aceptar o rechazar traducciones de los dos versos mencionados, antes de intentar resolver los problemas de interpretación que plantea el poema como un todo.

1. El texto

Observemos en primer lugar los versos B 2, 3 y B 2, 5 en el original. Diels –Kranz los imprimen de la siguiente manera:

- (3) ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
 (5) ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι

Aparte de que Proclo omite ὡς en el v. 3 y reemplaza τε por γε en el v. 5, el texto –que ha llegado hasta nosotros en el comentario de Proclo al *Timeo* de Platón y en el de Simplicio a la *Física* de Aristóteles– está atestiguado sin variantes que afecten su sentido.

⁵ Cf. Cornford (1952) *passim*.

En estos versos la diosa (B 1, 23) revela a Parménides las únicas vías de indagación que pueden ser concebidas, literalmente “que son para pensar” (εἰσι νοῆσαι) (B 2, 2). El artículo y la partícula (ἢ μὲν, ἢ δέ) indican que en el v. 3 se habla de la primera vía, en el v. 5 de la segunda. En cada una de ellas hay dos afirmaciones precedidas por una conjunción que habitualmente introduce cláusulas subordinadas después de *verba dicendi*: ὅς, “que”. La presencia de ὅπως en el v. 3 se explica fácilmente *metri causa*: si ponemos ὅς en su lugar, se destruye el ritmo del hexámetro.⁶ Hay un claro paralelismo entre ambos versos, reforzado, además, por la doble presencia de una misma conjunción (τε καί) que une estrechamente las dos afirmaciones de cada una de las vías.

De ahora en adelante aludiré a cada una de las cuatro afirmaciones de la siguiente manera:

- (3a) ὅπως ἔστι
- (3b) ὅς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
- (5a) ὅς οὐκ ἔστι
- (5b) ὅς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι

2. Algunas versiones

Comencemos por la traducción que, probablemente, debe asumir la máxima responsabilidad en materia de introducción de mistificaciones, la de J. D. García Bacca.⁷ En ella, los versos estudiados aquí aparecen vertidos del siguiente modo:

- (3) “del Ente es ser; del Ente no es no ser”,
- (5) “del Ente no es ser; y del Ente es no ser, por necesidad”.

Sin entrar a discutir si esta versión es o no inteligible en castellano, podemos compararla con el original a fin de detectar sus características más importantes. Me parece que estas son las siguientes:

- (i) las cuatro formas finitas del verbo “ser” son traducidas de la misma manera: (3a) “es”, (3b) “no es”, (5a) “no es”, (5b) “es”;
- (ii) los dos infinitivos del verbo “ser” son traducidos por infinitivos castellanos: (3b) “no ser”, (5b) “no ser”;
- (iii) en las cuatro cláusulas se ha suplido las palabras “del Ente”. Aparentemente, la intención es proveer un sujeto para cada una de las cuatro afirmaciones, pues en el original no aparece ninguno;

⁶ Véanse los argumentos de Tarán (1965) p. 37 para mostrar que ὅπως es declarativo y equivale a ὅς. Estas mismas razones obligan a rechazar la versión de Beaufret (1955) *ad loc.*

⁷ Cf. García Bacca (1944) p. 39.

(iv) tanto en (3a) como en (5a) se ha suplido un infinitivo, aparentemente, en posición predicativa: “ser”.

Antes de meditar sobre la legitimidad de estas decisiones quisiera presentar las de otros dos traductores, a fin de discutirlos en conjunto. Gran difusión ha alcanzado también la versión de José Antonio Míguez.⁸ En ella, nuestros versos aparecen impresos así:

- (3) “que el Ser es y el No-Ser no es”,
 (5) “que el No-Ser existe y que su existencia es necesaria”.

Caracterizan esta versión los siguientes rasgos:

- (v) en el v. 3 las formas finitas de εἶναι están representadas por las correspondientes formas del verbo castellano “ser”: (3a) “es”, (3b) “no es”. En el v. 5, en cambio, es difícil discernir las equivalencias. Aparentemente, el traductor entendió χρεών ἐστι en (5b) como “necesariamente existe”, tomando “No-Ser” como sujeto, y parafraseó mediante “su existencia es necesaria”. Si esto es correcto, entonces en (5a) lo que corresponde a la forma finita negada οὐκ ἔστι es el predicado afirmativo “existe”;
- (vi) también Míguez toma la decisión de traducir los infinitivos griegos por infinitivos castellanos, pero los imprime con mayúsculas y los hace desempeñar el papel de sujeto en (3b), (5a) y, mediante el pronombre posesivo, en (5b);
- (vii) el punto anterior ha permitido discernir ya la falta de simetría en materia de suplencia de sujetos: “el No-Ser” en (3b), (5a) y (5b), “el Ser” en (3a).

De las traducciones que estamos considerando, es, sin duda, la de Míguez la que está más lejos del original. En Montero Moliner,⁹ en cambio, volvemos a encontrar un cierto afán de literalidad en el tratamiento de las formas del verbo εἶναι que aparecen explícitamente en el texto, lo que produce una cierta coincidencia con García Bacca. Observemos su traducción:

- (3) “que es y no es No-ser”,
 (5) “que no es y es necesariamente No-ser”.

Tenemos entonces lo siguiente:

(viii) se mantiene aquí la tendencia a traducir por igual todas las formas finitas de εἶναι y, por ende, este punto coincide con la observación (i) *supra*;

⁸ Cf. Míguez (1965). Véase Zafirovoulo (1950), en quien Míguez a menudo se apoya.

⁹ Cf. Montero Moliner (1960).

- (ix) los infinitivos de εἶναι se traducen también por infinitivos. Aunque las mayúsculas introducen un hálito de misterio, que ciertamente no está garantizado por el original, podemos tomar este punto como coincidente con (ii);
- (x) esta versión da el importante paso de atenerse al texto, sin suplir sujetos en ninguna de las cuatro cláusulas. De hecho, se puede decir que Montero Moliner no introduce ninguna palabra a la cual no corresponda algo en el texto griego.

Esta última observación puede servir de punto de partida para preguntarnos por la legitimidad de los pasos dados por los traductores citados.

3. Examen crítico de las versiones

Si ante un pasaje determinado el traductor puede trasladar intacta una dificultad del original a la segunda lengua, me parece que debe hacerlo. Éste es el caso del problema del sujeto en los versos en cuestión. En griego surge la duda acerca de aquello a lo cual Parménides quiso hacer referencia en estas líneas. Pero, por ello mismo, el problema debería quedar también abierto para quien las lea en nuestra lengua. En otras palabras, mientras no haya razones poderosas para suplir esto o aquello, lo único razonable es abstenerse de introducir en el momento de traducir algo que prive de libertad en el momento de interpretar.

Si se acepta este principio, se debe aceptar la decisión (x) y rechazar, en cambio, las decisiones (iii), (iv) y (vii). Lo que en realidad ha ocurrido es que las suplencias de García Bacca y Míguez se tornan ineludibles, una vez que se ha aceptado una determinada interpretación del poema de Parménides: la que ve en la totalidad de su pensamiento solamente dos vías.¹⁰ Para que esta interpretación se sostenga es necesario que en el verso (3) se pueda leer algo equivalente a las tautologías “lo que es es”, “lo que es no es algo que no es” (García Bacca), “el ser es”, “el no ser no es” (Míguez). En el verso (5), en cambio, se espera que aparezca una enantiología¹¹ análoga a “lo que es no es” (García Bacca), “lo que no es es” (Míguez). Esta segunda vía sería la rechazada por Parménides en la parte del poema consagrada a las opiniones de los “bicéfalos” mortales.

Hay, empero, otra interpretación global del pensamiento de Parménides, la defendida por Karl Reinhardt, que ve en el poema tres vías para la indagación, siendo

¹⁰ En su edición Tarán (1965) p. 228-229 ha vuelto a sostener la teoría de las dos vías. Es importante observar, sin embargo, que su posición descansa precisamente sobre una interpretación incorrecta de B 2, 5: “it means that the assertion of non-Being implies the necessity of non-Being, *i. e.* its existence”. La necesidad de no ser implica a todas luces la inexistencia y no la existencia de aquello que necesariamente no es. Aparte de los argumentos que se desprenden del análisis ofrecido más adelante en este trabajo, véase la reseña de Charles Kahn de la edición de Tarán en Kahn (1968) p. 127.

¹¹ Permítaseme usar este neologismo para referirme a una proposición en la cual el predicado contradice el atributo implícito en la descripción del sujeto. Lo introduzco para distinguir entre este caso y lo que usualmente entendemos por contradicción (conjunción de la afirmación y la negación de una misma proposición).

la tercera el resultado de la combinación de las dos vías mencionadas originalmente por la diosa.¹² Ellas corresponden a tres aserciones posibles: “es”, “no es”, “es y no es”. Las dos primeras estarían expuestas en los dos versos objeto de este estudio, en (3) la afirmación, en (5) en cambio la negación. Por su parte la tercera vía, la vía de la contradicción, haría su aparición en el fragmento B 6.

Si se tiene presente el principio de que no es la interpretación la que debe ofrecer criterios de traducción sino a la inversa, creo que es imposible no concluir que en el caso de (5a) tanto la traducción de García Bacca como la de Míguez resultan claramente inaceptables. El primero, como se recordará, propone “del Ente no es ser”, el segundo “que el No-Ser existe”. El original tiene, en cambio, la simple y tajante aserción οὐκ ἔστι, “no es”. Ésta es también la versión de Montero Moliner. Con estas observaciones ha quedado descartado el punto (v).

Ahora podemos examinar el caso de los infinitivos negados que aparecen en el texto, un caso donde la tendencia a un rigor mal entendido ha causado bastantes estragos. ¿Son realmente inteligibles en castellano los giros “no es no ser” y “es no ser”? Tal vez sí, siempre que, suponiendo como sujeto un infinitivo y agregando una cierta dosis de buena voluntad, se lea una construcción análoga, p. ej., a “(dormir) no es no soñar”. En nuestro caso, empero, nada permite suponer con fundamento un sujeto de esa naturaleza y, por ello mismo, parece ser conveniente explorar alguna vía que, por una parte, corresponda a fenómenos sintácticos más usuales en griego y, por otra, arroje en castellano algo comprensible a primera vista.

Para no hacer excesivamente tedioso el examen de esta cuestión, me limitaré a recordar que la lengua griega admite subordinación de cláusulas que deben transformarse en oraciones de infinitivo. La necesidad de esta transformación no existe en castellano y la introducción de un infinitivo produce un resultado inaceptable para un hispano-hablante. Tomemos un ejemplo. Aristóteles en *De Interpretatione* 12, 21b9-10 afirma algo que traducido conforme al principio de las versiones impugnadas en este trabajo aparecería más o menos así: “pues en nada difiere decir el hombre caminar o el hombre caminante ser”. Pero éste es el lenguaje de Tarzán. Obviamente, lo aceptable en castellano es: “pues en nada difiere decir que el hombre camina o que el hombre es un caminante”.

Lo anterior hace sospechar que en nuestros versos habrá que dirimir primero el problema de si los infinitivos van sustantivados y forman parte de la cláusula principal o si forman parte de cláusulas subordinadas y, por lo tanto, deben ser traducidos por formas finitas. Si esta segunda interpretación es la correcta, habrá que abandonar los puntos (ii), (vi) y (ix). Sin embargo, resulta imposible probar que ésta es efectivamente la alternativa aceptable, sin destruir el mito de que las

¹² Reinhardt (1916). Los pasajes de este difícil e importante libro que abordan el problema de la relación entre las dos partes del poema pueden ser consultados en inglés en Mourelatos (1974) p. 293-311.

cuatro formas finitas de εἶναι deben ser vertidas tal cual. En efecto, habrá subordinación sólo si algunas de estas formas juegan un papel diferente del que a primera vista parecen desempeñar. Mi análisis comenzara por ellas.

4. Análisis y traducción

Para una aproximación puramente gramatical como la que estamos intentando, (3a) y (5a) no ofrecen mayores dificultades. En (3a) tenemos la simple afirmación, sin sujeto lingüístico, de una forma finita del verbo “ser” y en (5a) simplemente su negación:

- (3a) “que es”
 (5a) “que no es”

Las dificultades se concentran en (3b) y (5b). Creo que es conveniente comenzar por (5b), pues allí, espero, será más fácil obtener el consenso del lector. Si observamos el v. 11 del Fragmento B 8, donde también aparece la expresión χρεών ἔστι,¹³ nos convenceremos de que la palabra ἔστι no debe ser tomada aisladamente, pues junto con χρεών pasa a formar parte de lo que en terminología contemporánea podemos llamar un operador modal.¹⁴ Éste tiene como función declarar inevitable el estado de cosas descrito por la oración que se le subordina, y su versión más natural es “es necesario que”. De allí que se pueda afirmar ahora con certeza que la segunda vía que la diosa ofrece a la consideración de Parménides es la que dice

- (5) “que no es y que es necesario que no sea”.

Una vez aceptado esto y tomada debida cuenta del estrecho paralelismo que existe entre los dos versos que estamos considerando, no resulta difícil admitir que en (3b) cabe esperar una expresión modal en posición simétrica a la que detectamos en (5b). Efectivamente, la hay. La expresión οὐκ ἔστι no es la negación de la cópula, como lo indica el infinitivo que la sigue, sino una instancia de la construcción potencial de εἶναι,¹⁵ que equivale en nuestra lengua a “no es posible”. De esta construcción hay, por cierto, claros paralelos en Homero. El más cercano a nuestro pasaje se encuentra en Iliada XXI 193:

ἀλλ’ οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι
 “pero no es posible luchar contra el Crónida Zeus”.

¹³ Es preferible no aducir B 8, 54, pues la construcción de este verso es aún objeto de disputa. Las diversas alternativas pueden consultarse en Tarán (1965) p. 216-225.

¹⁴ La expresión χρεών ἔστι ciertamente preserva las formas homéricas χρεώ y χρεώ (Od. IX 136; VI 136), pero su construcción es más cercana a μοῖρ’ ἔστι y αἴσα ἦν (Od. V 41; VIII 511). Todas estas expresiones han sido cuidadosamente estudiadas por Kahn (1973).

¹⁵ Cf. Kahn (1973) p. 292-296.

Si se tiene en cuenta que la fórmula homérica se aplica a más de un individuo (“no es posible, en general, luchar contra Zeus”), y que, en cambio, el universo parmenídeo consta de un único objeto,¹⁶ queda despejado el camino para aceptar que la primera vía de la diosa dice

(3) “que es y que no es posible que no sea”.

Comparemos ahora los dos operadores modales, desligándolos de aquello sobre lo cual operan y tomando como criterio para determinar esto último el contenido de (3a) y (5a), respectivamente:

(3) “que es y que / no es posible que no / sea”,

(5) “que no es y que / es necesario que / no sea”.

Salta a la vista ahora no sólo que tenemos dos expresiones modales en perfecta correspondencia, sino que se trata de uno y el mismo operador modal. En efecto,

Lp y $\neg M\neg p$ (Hughes – Cresswell)

“es necesario que p y no es posible que no p (para cualquier proposición p)”

son equivalentes en las concepciones usuales de la lógica modal, tanto antigua como contemporánea.¹⁷ Este último punto es corroborado por un pasaje de Aristóteles en el cual no es difícil percibir un eco de la doctrina parmenídea. Me refiero a *De Interpretatione* 9, 19a23-24. Allí se sostiene lo siguiente:

“Que lo que es sea, cuando es, y que lo que no es no sea, cuando no es, es necesario”.

Vale decir: Aristóteles hace depender de una sola expresión modal (“es necesario”, ἀνάγκη) dos afirmaciones que nos hacen evocar las de Parménides, pero que no son equivalentes a éstas.

Me parece que con esto se ha alcanzado ya una de las metas del presente trabajo: hemos propuesto una traducción que descansa sobre una construcción perfectamente atestiguada en griego arcaico y que, a la vez, resulta más inteligible en castellano que las que han sido discutidas aquí. Estas traducciones deben ser definitivamente abandonadas pues no representan versiones posibles de un texto ambiguo, sino traducciones incorrectas de un pasaje gramaticalmente claro.¹⁸ Resuelto este asunto, podemos entrar en los problemas de interpretación.

¹⁶ Cf. B 8, 3-6, leyendo en el verso 4 $\mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\epsilon\zeta$ con Simplicio, Clemente, Filópono y Tarán. Este último empero vierte las subordinadas de (3b) y (5b) como oraciones generales, erróneamente a mi juicio.

¹⁷ Aristóteles, *De Interpretatione* 13, 22a28 y 31 (columna de la derecha); Bochénski (1956) p. 58, fórmula N° 10.34; Hughes – Cresswell (1968) p. 35, teorema N° 5.

¹⁸ No quisiera dejar al lector con la falsa imagen de que ésta es la primera vez que se traducen de esta manera los versos estudiados. Gaos (1940), apoyándose en Burnet (cf. p. 244, de la *Antología*), los vierte de idéntico modo. En efecto, esta manera de entenderlos tiene ya larga historia en la tradición de habla inglesa. En alemán, en cambio, ha habido menos uniformidad. Kranz a partir de la 5ª edición de los *Fragmente der Vorsokratiker* imprime una versión que resulta totalmente indefendible, por la

5. Interpretación del poema

La primera lección que cabe extraer de todo lo anterior es que no se puede afirmar que el punto de partida de la filosofía de Parménides sea una tautología (“lo que es”, “el ente es”) seguida de una enantiología (“lo que es no es”, “el ente no es” o bien “lo que no es es”, “el no ente es”). Tampoco hay fundamento en el texto de B 2 para sostener que dicho comienzo esté constituido por dos tautologías (“lo que es es” y “lo que no es no es”).

Parménides parte de dos aserciones simples, de las cuales la segunda es la negación de la primera: “es”, “no es”. Esa negación crea un abismo entre ambas. Como Parménides argumenta en B 8, no hay paso de ser a no ser, ni tampoco de no ser a ser. Lo que es es necesariamente, lo que no es no puede ser.

Pero ¿qué es aquello que es y aquello que no es? ¿Es acaso la misma cosa la que es puesta en la alternativa de ser o no ser? Si descartamos la idea de que en (3a) y (5a) aparecen formas impersonales del verbo “ser”,¹⁹ tenemos que optar entre subentender un mismo sujeto o dos sujetos diferentes. La suposición de un sujeto único tiene el inconveniente de que no explica su elipsis. Si de una misma cosa se afirma primero que es y luego que no es ¿por qué no nombrarla? A mi juicio, la omisión del sujeto en ambos casos se entiende, si pensamos en la siguiente situación: Parménides se percató de que la disyuntiva básica abierta al pensamiento es la afirmación o la negación del que es concebido como el más fundamental de todos los verbos (cf. B 8, 15-16: “la decisión sobre estas cosas radica en esto: es o no es”), lo que no significa que la negación deba identificarse, sin más, con la falsedad. La vía del v. 5 es descartada de inmediato (B 2, 6-8) no por ser falsa la afirmación contenida en ella, sino porque aquello que no es, *i. e.* aquello de lo cual es verdadero afirmar que no es, es completamente inindagable, incognoscible, inexpresable. Dado que nadie duda de que el v. 3 también declara algo verdadero (cf. B 2, 4), se sigue que ambos versos tienen diferentes sujetos, de lo contrario uno de ellos expresaría algo falso.

¿Por qué entonces omite Parménides mencionar expresamente los sujetos gramaticales? Sencillamente porque *de ninguno de los objetos con que estamos familiarizados es verdadero el predicado “es” o el predicado “no es”*, entendidos con la radicalidad con que Parménides los entiende. Parménides tiene que construir sendas expresiones referenciales a partir de los predicados mismos, para poder hablar tanto de aquello que, según él, no puede ser objeto del pensar como de

decision de tomar formas finitas del verbo “ser” como sujetos gramaticales (“dass IST ist”, “dass NIGHT IST ist”). Recientemente, empero, ha comenzado a producirse cierto consenso en torno a la opción defendida aquí. Bröcker (1965) propone: “Der eine (*sc.* Weg), dass es ist und dass es nicht möglich ist, dass es nicht ist” y “Der andere, dass es nicht ist, und dass es notwendigerweise nicht ist”. Tugendhat (1970) p. 135 imprime algo equivalente: “Der eine, dass (es) ist und nicht nicht sein kann, dar andere, dass (es) nicht ist und notwendig nicht ist”.

¹⁹ No existen en rigor usos impersonales absolutos del verbo “ser” en griego ni en castellano. Un ejemplo de uso impersonal absoluto en nuestra lengua es “llueve”.

aquello que constituye su objeto único. Se trata de una situación análoga a la que se produce cuando sabemos que alguien ha copiado un manuscrito, sin que tengamos otra manera de identificarlo independientemente de ese rasgo: optamos por referirnos a él como “el copista”. Así también Parménides, una vez enunciadas las vías, pasa a referirse a lo único de lo cual es verdadera la primera como “lo que es” (τὸ ἔόν) (B 4, 2; B 8, 19, 35, 37), y al sujeto del cual es verdadera la segunda como “lo que no es” (τὸ μὴ ἔόν) (B 2, 7). Esto no implica volver a la idea de que el punto de partida esté constituido por dos tautologías, sino sostener que los predicados primeros y básicos son los únicos que pueden proveer una descripción adecuada de aquello a lo cual se aplican.

Habiendo establecido esto, es posible delinear con bastante claridad la construcción del poema. Inmediatamente después de formuladas las dos vías originales, Parménides rechaza la segunda (B 2, 6-8):

“Este, te lo digo, es un sendero del todo inindagable, pues no podrías conocer lo que no es (porque no es posible) ni podrías expresarlo”.

El sujeto que satisface el predicado “no es” resulta, a su juicio, totalmente carente de determinaciones y, por ende, no puede ser pensado. Como ya indiqué, se dice de ella que “no es una vía verdadera” (B 8, 17-18), no porque exprese algo falso o contradictorio, sino porque nada se ofrece al pensar que intente adentrarse para ella.²⁰ Dentro de esta argumentación el fragmento B 3 juega un papel importante. Lo analizaré, empero, en un segundo trabajo sobre Parménides.

En B 6, 3-9 la diosa repite su advertencia frente a la segunda vía²¹ y procede a prevenir a Parménides ante la tentación de dejarse llevar por una tercera vía:

“Te aparto, pues, de esta primera vía de indagación, y también de aquella por la cual vagan los bicéfalos mortales que nada saben. En efecto, la perplejidad (que anida) en sus pechos guía su pensamiento errabundo. Son arrastrados a la vez sordos y ciegos, estupefactos –hordas sin juicio– que consideran el ser y no ser lo mismo y no lo mismo, para quienes el sendero de todas las cosas vuelve atrás.”²²

En estos, versos, como puede apreciarse, Parménides no ofrece argumentos explícitos contra los que piensan que “es” y “no es” son compatibles, sino que se

²⁰ La idea de que si algo no es no puede ser pensado, se apoya tácitamente sobre una analogía con la percepción: si algo no emite sonido no puede ser escuchado. Este punto, y el *non sequitur* que implica, ha sido analizado en forma convincente por E. Tugendhat en el trabajo mencionado en la nota 18.

²¹ En B 6, 3 se la llama “primera” porque es la primera *en ser discutida* después de la enunciación de las dos vías originarias. La tesis de Tarán (1965) p. 60 s. de que se trata de un mero aplazamiento de la descripción de la primera *en ser introducida* (B2, 3) carece, a mi juicio, de plausibilidad.

²² La difundida tesis, propuesta por vez primera por Bernays (1885) p. 62, de que los ataques del fragmento B6 van dirigidos contra Heráclito es probablemente correcta (*pace* Reinhardt). La letra de B 6, 8-9 evoca muy de cerca aquellos fragmentos en que Heráclito une una palabra con su negación (B 10: ὄλα καὶ οὐκ ὄλα; B 32: οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει). Con todo, el ataque no parece circunscribirse a una determinada corriente filosófica. La alusión, en general, a la raza de los mortales parece indicar, más bien, que Parménides detecta un fondo heracliteano en el pensar del hombre común.