



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Los dos caminos de Parménides

Autor:

Cordero, Néstor Luis

Tutor:

1971

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

TESIS 14-8-6

Néstor Luis Cordero

LOS DOS CAMINOS

DE PARMÉNIDES



1973/1

Í N D I C E

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO I : Las tesis de 2.3 y de 2.5	1
Análisis de 2.1-2	1
Análisis de la estructura sintáctica de 2.3 y de 2.5	8
Análisis sintáctico de 2.3a y de 2.5a	10
Análisis sintáctico de 2.3b y de 2.5b	22
El significado del verbo	29
El significado del verbo en 2.3 y en 2.5	48
El enunciado de las tesis de 2.3 y de 2.5	54
Análisis de 2.-7-8	76
CAPÍTULO II : Análisis de los fr. 6, 7 y 8.34-37	85
Análisis de 6.1a	85
Análisis de 8.34-7	88
Análisis de 6.1b-2a	96
Relación entre 6.1-2 y el fr.2	101
El problema de la línea 6.3	109
Análisis de 7.1	119
Análisis de 6.4-7.5	122
Una posible solución del problema que presenta la línea 6.3	142

Indice de pasajes

(la línea citada figura entre paréntesis)

Fr.1: 151-158; (1) 119,133.  
(3) 3,123. (4) 101. (9) III.  
(11) 60. (14) III. (15) 132.  
(22) 134. (23) 123. (25) 119,  
123. (26) 123, 143. (27) III,  
127. (28-30) 140-6, 170. (31-  
32) 176-181, 186.

Fr.2: 1-84, 101-104, 140-144.  
(1-2) 1-8, 143. (3) IV. (4)  
16, 60, 158, 159. (5) IV.  
(7-8) 76-84.

Fr.3: 14, 57, 73, 90.

Fr.4: 13, 14, 187

Fr.5: 6, 147.

Fr.6: 85-150, 196-199. (1)11,  
13, 61, 79. (2) 2. (3) 121,  
142-149,181, 200, 215, 218.  
(4) IV, 8, 40, 171, 180;  
(6) 123, 132. (8) 51. (9) 60,  
130.

Fr.7: (1) 119,122, 134, 140,

169. (2) 8, 170. (4) 157. (5) 4,  
170.

Fr.8:(1-50) 162-169. (51-61) 170-  
176. (1) 3, 12, 135, 160. (2) 11,  
60, 78. (3) 13. (4) 62. (5) 51.  
(6) 62. (7) 76, 79. (9)11. (11)  
24, 61, 65, 128. (16) III, IV,  
11, 72, 128. (17018) IV, 6, 72,  
79, 134, 135, 141-143, 146. (19)  
13, 51, 57. (22) 69. (24) 6. (25)  
13. (33) 69. (34) 11, 59, 73, 79,  
135. (34-37) 88-95. (36-37) III,  
51, 62. (37) 78. (38) 123, 128.  
(39) 176. (40) 128, 185. (44) 51.  
(45) 24. (48) 51. (50-51) 3, 4,  
130, 132, 141, 142, 144, 146,  
148, 158, 159. (52) II. (54) 91,  
131. (55) 170. (60) 2, 3. (61)  
176, 182.

Fr.12: 185.

Fr.14: 172.

Fr.16: 131.

Fr.19: 123, 141, 173, 186.

CAPÍTULO III : La Alétheia, la Doxa y el alcance de la enseñanza parmenídea	151
Los dos caminos del Proemio	151
La Alétheia, primera tesis parmenídea	158
La Doxa, segunda tesis parmenídea	169
Análisis de 1.31-32	176
El alcance de la enseñanza parmenídea	181
EPÍLOGO	189
<u>Apéndice I</u> : La posible simbolización de la primera tesis	193
<u>Apéndice II</u> : Análisis de la tradición manuscrita de la línea 6.3	196
<u>Apéndice III</u> : Acerca de la edición aldina del Comentario de Simplicio a la <u>Física</u> de Aristóteles	200
BIBLIOGRAFÍA mencionada	221
INDICE de pasajes citados	235
INDICE de nombres propios citados	236

## I N T R O D U C C I Ó N

No es nuestro propósito abarcar la totalidad del pensamiento de Parménides. Los fragmentos que se conservan de su Poema ofrecen un campo propicio para orientar la investigación en direcciones muy diversas: la perennidad de un sistema filosófico es su inagotabilidad. Allí donde la exégesis creyó rescatar el núcleo de la enseñanza de un pensador determinado, un análisis llevado a cabo en otra dirección descubre nuevos elementos que fundamentarán nuevas teorías. En este sentido, el caso de Parménides es singularmente ilustrativo. Para la antigüedad clásica, su perduración estuvo asegurada por su vehemente defensa de la unidad del ser<sup>1</sup>, gracias a la cual el filósofo eleático alcanzó la jerarquía de "venerable y temible"<sup>2</sup>. Varios siglos después, en cambio, la filosofía idealista creyó encontrar en la identificación entre ser y pensar el núcleo central de la filosofía parmenídea, y, con ello, un antecedente ilustre de su propio sistema. Por último, en la actualidad, según la observación de Ch.H.Kahn, se prefiere hacer de Parménides "un filósofo del lenguaje, en el sentido de Frege o Wittgenstein", o "un metafísico del Ser, a la manera de Hegel o Heidegger"<sup>3</sup>.

Nosotros no pretendemos haber encontrado LA solución, es decir, el punto de vista desde el cual la filosofía de Parménides develará la clave de su fertilidad. El estado fragmentario en que llegó a nosotros el Poema de Parménides nos coloca en inferioridad de condiciones respec

---

(1) Platón, Soph.244e, Parm.128a; Aristóteles, Met.A.3.984a.

(2) αἰδοῖος ... σεῖνός τε, Platón, Theet.183e.

(3) Kahn, More, p. 333.

II

to de los pensadores clásicos para poder emitir un juicio sobre la totalidad de su obra. Por ello, hemos preferido limitar nuestro estudio a un solo problema. No obstante, hemos elegido un problema que, según creemos, ocupa un lugar destacado en los fragmentos que hoy poseemos del Poema de Parménides: el problema de los caminos de conocimiento, es decir, de las vías de investigación. Estos *ὁδοὶ διζήσεις* son -como veremos en el cap. I- verdaderas tesis que la diosa revela al poeta-filósofo (y que el poeta-filósofo, es decir, Parménides, ofrece al lector), a través de las cuales debe encaminarse el pensamiento para obtener una explicación coherente de la realidad, ya sea una "engañosa distribución de palabras" (fr.8.52). En esta disyuntiva, presentada en forma de tesis contradictorias, reside la enseñanza parmenídea, y es precisamente este aspecto dicotómico en la presentación de los problemas por parte de Parménides el que trataremos de poner de relieve en nuestro trabajo.

Para cumplir este objetivo, nos proponemos analizar ciertos elementos generalmente admitidos en el pensamiento de Parménides, pero que no suelen ser llevados hasta sus últimas consecuencias. En este sentido podemos afirmar que trataremos de ofrecer una versión "extremista" de Parménides, aún a riesgo de quedar comprendidos en la crítica de R.Kent Sprague, para quien los estudiosos de la filosofía eleática suelen ser más eleáticos que los filósofos en cuestión<sup>4</sup>.

La casi totalidad de los investigadores de la filosofía de Parménides concuerda en el hecho de que su pensamiento se estructura alre-

---

(4) Kent Sprague, res. de Tarán, "Parm.", p. 262

dedor del principio de contradicción<sup>5</sup> -no afirmamos ni negamos, por ello que Parménides haya "inventado" dicho principio, ni que haya sido consciente de su uso-, pero no debe olvidarse que en Parménides aparece también el principio de tercero excluido<sup>6</sup>, que refuerza el principio de contradicción y convierte en contradictorias a todas las oposiciones que encontramos a lo largo de su Poema. Sobre la base de esta comprobación -que iremos ejemplificando a lo largo de nuestro trabajo- encontramos en Parménides un riguroso dualismo metodológico que separa el ámbito conceptual "comme d'un coup de hache" -como observó acertadamente M. P.-M.Schuhl<sup>7</sup>- en dos regiones opuestas, una de las cuales debe eliminarse, pues no posee realidad alguna. Esta dicotomía, verdadera trasposición al plano filosófico de la "bifurcación" (ἄξις) mística que encontramos en relatos órficos y pitagóricos<sup>8</sup>, es, a nuestro juicio, la estructura primaria del razonamiento parmenídeo, y a ella obedece la presentación de su enseñanza en forma de dos tesis contradictorias: los dos caminos de investigación<sup>9</sup>.

(5) "Dies eleatische Principium contradictionis ist, zumal seit dem Werke Reinhardts (s. seinen Parmenides, passim und bes. 36 ff.), ziemlich allgemein akzeptiert worden" (Kansfeld, Offenbarung, p. 57, n.3).

(6) ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, 8.16; οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο παρὰ τὸν ἑόντος, 8.36-7.

(7) P.-M.Schuhl, Essai, p. 284.

(8) Op.cit., p. 285.

(9) En el Poema de Parménides hay numerosos ejemplos de esta estructura dicotómica. Las Hijas del Sol van desde la Noche hacia la Luz (1.9-10). En 1.11 aparecen los "caminos de la Noche y del Día", cuyas puertas se abren con una llave de uso "doble" (1.14). El camino al que llega el viajero (1.27) está "alejado del camino de los hom-

Nuestro análisis tratará de establecer el contenido de estas tesis contradictorias, y el alcance de las mismas, es decir, el dominio al que se aplican y las consecuencias que derivan de su aceptación rigurosa<sup>10</sup>. Partiremos para ello del fr.2, donde aparece la primera formulación de "los dos únicos caminos de investigación" (fr.2.2), y, una vez establecido el valor de ambas tesis, estudiaremos su reaparición (referidas o a ámbitos diferentes) en los fr. 6, 7 y 8. Luego trataremos de encontrar algunas posibles correspondencias entre estos caminos de investigación y el relato mítico del viaje emprendido por el poeta-filósofo, tal como figura en el fr.1. Finalmente, analizaremos cuál es la innovación que representa el sistema de Parménides respecto del pensamiento de sus predecesores.

Hemos agrupado en los Apéndices el análisis de tópicos que fundamentan nuestra investigación, pero cuya inserción en los capítulos correspondientes -creemos- hubiera perturbado la continuidad de la exposición. Dos últimas aclaraciones: conservamos en su idioma original aquellas citas que hubieran perdido ciertos matices en una traducción; en las notas al pie de página figuran sólo abreviaturas de los títulos de las obras consultadas, cuyas referencias completas están al final del trabajo.-

---

//// bres". El viajero debe aprender tanto ( $\mu\acute{\epsilon}\nu$ ) el corazón de la Verdad como ( $\delta\acute{\epsilon}$ ) las opiniones de los mortales. Los dos caminos vuelven a enumerarse en 2.3 y en 2.5, y reaparecen en 6.3 ( $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho\ldots$ ) y en 6.4 ( $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho \acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\tau\alpha\ldots$ ). El esquema dicotómico retorna en las disyuntivas "es necesario existir absolutamente, o no" (1.11) y "es o no es",<sup>(R.16)</sup> y la imagen de los dos caminos se retoma en 8.17-18 ( $\tau\eta\upsilon \mu\acute{\epsilon}\nu \dots \tau\eta\upsilon \delta\acute{\epsilon}$ ).

(10) La principal de estas consecuencias es el rechazo, en tanto "camino de investigación", del llamado "tercer camino" del fr.6.

## Capítulo I

### Las tesis de 2.3 y de 2.5

El texto del fr. 2 de Parménides llegó hasta nosotros gracias a Proclo y a Simplicio. El primero cita la totalidad del fragmento en su comentario al Timeo de Platón (I.345,18-27), y repite los versos 2.5b-6 en el comentario al Parménides (1078,4-5). Simplicio, por su parte, sólo transcribe los versos 2.3-8 (Phys. 116,28-117,1). Las variaciones textuales que ofrecen ambos autores no son decisivas, afortunadamente, para la comprensión del fragmento, y daremos cuenta de las mismas a medida que nuestra exposición lo requiera.

### Análisis de 2.1-2:

El fr. 2 comienza con una declaración de la Diosa, en la cual ella retoma las líneas generales de su exhortación de 1.28b-32 (que analizaremos en el Capítulo III): su mensaje consistirá en la presentación de los dos únicos caminos de investigación que existen para el pensamiento; y a continuación, en el verso 2.3, comienza la formulación de dichos caminos. Pero veamos previamente -y sólo en sus aspectos más generales- este breve prefacio que encontramos en las líneas 2.1-2

εἰ δ' ἄγε' ἐγὼν ἔρῃω, κόμισαί τε σὺ μῦθον ἀνοῦσας  
ἀπὲρ ὅσοι μῶνα διζήσιος εἰσι νοῆσαι.

"εἰ δ' ἄγε"<sup>1</sup> es una fórmula enfática, utilizada en repetidas ocasiones por Homero<sup>2</sup>, como en este caso, a modo de exhortación. Acá se tra-

---

(1) La tradición manuscrita ofrece la lectura "ἄγε τῶν". La versión aceptada es la de Karsten, Philos.Graec.Relic., Amsterdam, 1835.

(2) Il.1.302, Il.16.667, Il.19.108, Od.1.271, Od.3.823, Od.22.391.

Advertencia: El título completo de las obras bibliográficas utilizadas figura al final del trabajo.-

ta de alentar al oyente -el filósofo- para que escuche el relato que viene a continuación, expresado por la diosa en primera persona: "ἐγὼν ἐρέω". Esta fórmula está también habitual en Homero<sup>3</sup>, y el uso por parte de Parménides de la forma arcaica del pronombre<sup>4</sup> sugiere un deseo deliberado de otorgar a su mensaje el estilo de los poemas épicos tradicionales<sup>5</sup>, fácilmente memorizables, como requiere su carácter eminentemente didáctico.<sup>6</sup>

La exhortación de la diosa se refuerza gracias al carácter imperativo de la oración incidental que precede a su mensaje: κώμισε δὲ γὺ μῦθον ἀκούσας. Al poeta se le exige: "κώμισε el μῦθος que escuchas", pero ¿qué significan, en este contexto, estos términos? Haasfeld<sup>7</sup>, a diferencia de los intérpretes tradicionales del pasaje, sostiene que κώμισε tiene aquí el significado de "introducir": la misión de Parménides consistiría en introducir en Grecia la revolución ofrecida por la diosa. La sugerencia es interesante, pero, como observa Kourelatos<sup>8</sup>, los ejemplos que ofrece Haasfeld son tardíos. Además, si tal hubiera sido la intención de la diosa, esta invitación a la comunicación del mensaje hubiese reaparecido en otros pasajes del Poema. Pero

(3) Il.1.76, Il.1.103, Il.13.735.

(4) En cambio, cuando se trata de expresiones de su propia elaboración, como en 8.60, Parménides utiliza la forma ἐγώ, y otro tanto ocurre en 6.2, donde agrega el pronombre a la fórmula κρῖζεσθαί κ' ἄνωγα, que carece de sujeto en Homero (Od.1.269, Od.16.312, Od.17.279, Od.22.43, Od.23.122).

(5) Acerca de la influencia de la épica tradicional en Parménides, cf. Kourelatos, Route, cap.I.

(6) W.Jaeger, Theol., p.92.

(7) Haasfeld, Parm.2.1., p.95.

(8) Kourelatos, Route, p.172, n.21.

no es así; encontramos, por el contrario, un conjunto de expresiones que acentúan la idea de que, fundamentalmente, se trata de la asimilación, por parte del poeta, de la revelación presentada, revelación que tiene un carácter fuertemente personal: el poeta es no sólo un mortal muy especial (el "mortal que sabe", εἰδότες φῶτα, 1.3), sino que la diosa habla sólo para él: ἐν τῷ σοὶ πάλυ πικτόν λόγον, 8.50; τὸν σοὶ ἐγὼ δάκρυον... φάτιζω, 8.60. El segundo paso, en cambio -la hipotética transmisión de la revelación- no se menciona jamás. Por eso consideramos que κἀμικαί está utilizado con su significado corriente en voz media: "preocuparse por", "velar por", y, en sentido más amplio, "recibir" (a un huésped, por ejemplo)<sup>9</sup>.

La diosa ordena al filósofo que reciba el μῦθος que escucha<sup>10</sup>. Este término reaparece en 8.1: μόνος ἴετι μῦθος ὁδοῖο λείπεται, también referido a la formulación de los caminos de investigación; pero mientras que en el fr.2 el μῦθος se refería a la posibilidad de dos caminos, en 8.1 se limita a la realidad de uno solo. No obstante, esta diferencia en el contenido del μῦθος, no aclara el verdadero alcance de este término en Parménides. No creemos que el vocablo tenga en este contexto el sentido de "palabra", que es sin duda alguna posterior a Parménides<sup>11</sup>. En Homero, cuando el término alude al lenguaje, se refiere a un tipo muy especial de "palabra": a un consejo<sup>12</sup>, a un discurso-

(9) Il.1.594, Il.8.284, Od.6.278.

(10) El acusativo "μῦθον" puede relacionarse tanto con "κἀμικαί" como con "ἴκονόαυ", pero en Homero es común la expresión μῦθον ἴκονόαυ (Il.17.694, Od.3.94, Od.4.597).

(11) No compartimos, entonces, la traducción de Tarán de 8.1: "There is a solitary word still left to say of a way" (Parm., p.32). Cf. también Mourrelatos, Route, p.94, n.1.

(12) Il.2.202, Od.17.177ff.

so<sup>13</sup>, a un propósito (o a una propuesta)<sup>14</sup>, a una noticia<sup>15</sup>; y en la casi totalidad de los pasajes en que encontramos la expresión  $\alpha\lambda\omega\upsilon\omega \dagger \mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ , el término que analizamos tiene los dos significados señalados en último lugar<sup>16</sup>. Si tenemos en cuenta que la revelación de la diosa se ofrece en forma de un don, otorgado al "hombre que sabe", pero que ese don debe ser analizado por el logos del beneficiario ( $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota \text{ f}\acute{\epsilon} \lambda\omicron\gamma\omega \text{ πολ\ddot{u}}\delta\eta\rho\iota\upsilon. \text{ \acute{e}}\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\nu \text{ \xi}\xi \text{ \acute{e}}\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\nu \text{ \rho}\acute{\eta}\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$ , 7.5), podemos considerar al término "propuesta" (efectuada, evidentemente, mediante un discurso), como una traducción adecuada de  $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$  en Parménides, que respecta las características básicas del mensaje de la diosa<sup>17</sup>.

En el verso 2.2 se completa esta primera enseñanza de la diosa: ella dirá al filósofo que recibe y que escucha su propuesta, "cuáles son los únicos caminos de investigación (que hay) para pensar" ( $\alpha\lambda\acute{\alpha}\pi\epsilon\rho \delta\text{f}\omicron\iota \mu\omicron\upsilon\delta\upsilon\kappa\iota \delta\iota\zeta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma \text{ \acute{e}}\iota\sigma\iota \nu\omicron\hat{\eta}\sigma\alpha\iota$ ). Esta última expresión merece una aclaración. El infinitivo  $\nu\omicron\hat{\eta}\sigma\alpha\iota$  ha sido interpretado, en general, como infinitivo consecutivo-final<sup>18</sup>, pero inexplicablemente se le ha confe-

(13) Il.2.156, Il.5.632.

(14) Il.19.84-5, Od.21.71.

(15) Od.11.494, Od.14.379.

(16) Il.2.200, Il.2.282, Il.8.492, Il.14.91, Il.17.694, Il.19.185, Il.24.632, Od.2.412, Od.3.94, Od.4.324, Od.4.597, Od.8.272, Od.11.492, Od.11.561, Od.21.291-2.

(17) La traducción "account" de Mourelatos (loc.cit.n.11) también nos parece inadecuada, pues para referirse al contenido de su discurso Parménides utiliza los términos  $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$  (7.5), y  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  o  $\rho\acute{\omicron}\lambda\omicron\gamma\mu\alpha$  (8.50).

(18) Cf. Kahn, Thesis Parm., p.703: "for knowing". Aalto (Stud.Gesch. Inf., p.11) sostiene que esta posibilidad del infinitivo aoristo (asimilado por él al dativo) reconoce su origen en formas del indoeuropeo: ji-se, por ejemplo, equivale a "zu siegen".

rido casi siempre carácter pasivo, y se lo ha relacionado, como atributo o predicado, a los caminos de investigación. Se llegó así a traducciones de este tipo: "welche Wege der Forschung allein denkbar sind"<sup>19</sup>, "the only ways of inquiry that can be conceived"<sup>20</sup>, o "quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili"<sup>21</sup>. H.Comperz, en cambio, relacionó el infinitivo  $\nu\omicron\mu\hat{\nu}\epsilon\kappa\iota$ , con valor activo, a un sujeto indefinido: "(Strassen), die man erkennend betritt"<sup>22</sup>, y recientemente Mourelatos negó expresamente que el objeto del pensamiento sean los caminos de investigación: "lógicamente hablando, el sujeto del infinitivo es algo así como 'tú', o 'los hombres', o 'los mortales'... y está implícito un objeto del tipo  $\pi$  o  $\chi\rho\hat{\nu}\mu\alpha$  o incluso  $\epsilon\delta\upsilon$ "<sup>23</sup>. Nosotros preferimos dejar indeterminados tanto el "sujeto" como el "objeto" del infinitivo, pues no se trata del predicado de una oración completiva, sino de un infinitivo aislado; y rechazamos la traducción de  $\nu\omicron\mu\hat{\nu}\epsilon\kappa\iota$  con significado pasivo porque la misma supone elementos que no aparecen en el texto. En consecuencia, los caminos de investigación propuestos en 2.2 son caminos "para pensar", es decir, caminos por los cuales puede -a priori- aventurarse el pensamiento, ~~el conocimiento~~, el conocimiento<sup>24</sup>. Un equivalente casi literal de la expres-

(19) Diels, Parm., p.33.

(20) Tarán, Parm., p.32.

(21) Untersteiner, Parm., p.129.

(22) H.Comperz, Psychol.Beob., p.7, n.19.

(23) Mourelatos, Route, p.55, n.26. En rigor, sólo "tú" podría admitirse como posible sujeto, pues la diosa no ofrece su mensaje a "los hombres" ni a "los mortales", sino sólo al "hombre que sabe", al filósofo, que es el único depositario de la alternativa revelada.

(24) Se trata, entonces, de una actividad por realizar (Cf.Chantraine

sión  $\delta\phi\theta\iota\ \epsilon\iota\sigma\iota\ \nu\omicron\mu\eta\gamma\alpha\iota$  aparece en Empédocles, en un pasaje con terminología de reminiscencias parmenídeas:  $\delta\pi\acute{o}\sigma\eta\ \pi\acute{o}\rho\omicron\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\mu\eta\gamma\alpha\iota$ , 3.12. El fragmento sostiene el valor de los sentidos como órganos de conocimiento, pues en cada uno de ellos hay un "poro" que permite conocer; y es obvio que no es el "poro" mismo el objeto del pensamiento, sino el medio a través del cual se obtiene el conocimiento de la realidad.

El análisis del término  $\nu\omicron\mu\eta\gamma\alpha\iota$  nos enfrenta con la aparente contradicción que establecería este verso 2.2 respecto de otros pasajes del Poema de Parménides. En efecto: 2.2 afirma la existencia de dos caminos "pensables" (según la versión clásica), mientras que en 8.17 Parménides dice explícitamente que uno de esos caminos es "impensable" ( $\lambda\upsilon\omicron\mu\eta\tau\omicron\varsigma$ ). La contradicción no es tal. Debemos tener en cuenta que el razonamiento Parmenídico avanza por etapas, y no es posible invertir el orden de sus afirmaciones<sup>25</sup>. La tesis  $\epsilon\acute{\sigma}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \epsilon\acute{\sigma}\nu\tau\iota\ \pi\epsilon\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\iota$ , 8.24, por ejemplo, sólo tiene sentido si antes se demostró que hay  $\epsilon\acute{\sigma}\nu$  (2.3, 6.1) y que el  $\epsilon\acute{\sigma}\nu$  es completo, homogéneo e inalterable (8.19-24). De igual modo, las afirmaciones de 2.2 y de 8.17 adquieren pleno sentido en la etapa del razonamiento que les corresponde: en 2.2, y en tanto posibilidades a priori, existen dos caminos para pensar; más adelante Parménides demuestra que el contenido de uno de los caminos es incognoscible e impronunciable (2.7-8); y, como corolario, concluye que sólo existe

---

//// Gram.Hom., p.189: "a menudo, el infinitivo de aoristo se relaciona con el futuro"), cuyos límites serán señalados en 2.6-8. Sobre la equivalencia entre "pensar" ( $\nu\omicron\sigma\epsilon\iota\upsilon$ ) y "conocer" ( $\gamma\iota\gamma\upsilon\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\upsilon$ ) en Parménides, cf. Mansfeld, Offenbarung, p.57, n.1.

(25) A veces se ha creído ver afirmada esta posibilidad en la declaración metodológica del fr.5, pero debe advertirse que el punto de partida no se considera indiferente, sino " $\xi\upsilon\nu\acute{o}\varsigma$ ", es decir, " $\kappa\omicron\iota\nu\acute{o}\varsigma$ ". Se trata de un punto determinado, del cual se parte y

un camino (8.1) y que el otro no debe abordarse porque, aparte de ser impracticable (2.6), es innombrable e impensable (8.16-17).

En este verso 2.2 aparece la primera referencia a los caminos de investigación. Antes de describirlos, Parménides aclara que se trata de los únicos ( $\mu\omicron\upsilon\upsilon\chi\iota$ ) caminos de investigación que hay para el pensamiento. El término " $\mu\omicron\upsilon\upsilon\chi\iota$ "<sup>26</sup>, a nuestro juicio, es lo suficientemente explícito como para establecer la imposibilidad de la existencia de otros caminos, además de los que se enunciarán en 2.3 y en 2.5. No obstante, se han elevado críticas que restringen el valor de dicho término, y varios autores, sin ver contradicción alguna, encuentran en el fr.6 la formulación de un nuevo camino de investigación<sup>27</sup>. Quienes restringen la fuerza de  $\mu\omicron\upsilon\upsilon\chi\iota$  sostienen que el término está condicionado, ya sea por el genitivo  $\delta\iota\zeta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma$ , ya sea por la expresión  $\epsilon\iota\varsigma\ \nu\omicron\mu\eta\tau\alpha$ . Afirman, por ejemplo, que lo único que Parménides dice es que éstos son los únicos caminos de investigación que se ofrecen al pensamiento; o, por otra parte, que estos son los únicos caminos "concebibles", pero que bien podría haber otros no "pensables". Veamos ambas posibilidades. Si se sostiene que sólo hay estos dos caminos de investigación, el hipotético camino que aparecería en el fr.6 sería sí un camino, pero no "de investigación"<sup>28</sup>. La primera referencia al

//// al cual se regresa.

(26) Brandis (Com.Elocat., Altona, 1813) propone " $\mu\omicron\upsilon\upsilon\chi\iota$ ", pero no ofrece las razones de tal lectura.

(27) Cf. contra, Coxon (Phil.Parm., p.134, n.4) para quien el fr.2 "continúa" en el fr.6, donde aparece un tercer camino.

(28) Para Montero Moliner, por ejemplo, la diosa propone sólo dos vías, para liberarse de toda responsabilidad respecto de la tercera, instituida por los mortales (Parm., p.71). Si esto es así,

////

mismo, es verdad, no le otorga calificación alguna (ἀλλὰ τὰρ ἐπειτ' ἀπὸ τῆς, 6.4), pero cuando finaliza su descripción, en el fr.7, Parmónides le otorga claramente el genitivo "de investigación": ἀλλὰ εὖ τῆσδ' ἀφ' ὧσδ' ὁ δίζησιος εἶργε νόμον, 7.2. Es decir que quienes ven en los fr. 6 y 7 un camino de investigación distinto de los dos enunciados en el fr.2, no respetan el carácter de únicos conferidos a dichos caminos.

La otra posibilidad es aún más discutible. Dentro de la metodología parmenídea, es inconcebible un camino de investigación que no fue se -por lo menos, a priori- "pensable". Incluso el camino que en 8.17 será considerado "impensable", pues su contenido es esencialmente inconcebible, es uno de los caminos de investigación que se ofrecen al pensamiento en este fr.2, en tanto que posibilidades. No vemos por qué, entonces, una hipotética tercera vía de investigación carecería de la posibilidad de ser un camino para el pensamiento, cuando esta posibilidad no se retacea ni siquiera al camino opuesto al verdadero, es decir, al camino que niega el hecho de ser.

Análisis de la estructura sintáctica de 2.3 y de 2.5.

Los dos únicos caminos de investigación que presenta Parmónides están enunciados en los versos 2.3 y 2.5:

- 2.3 ἢ μὲν ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.
- 2.5 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι.

Las variaciones textuales, como ya dijimos, son mínimas: Proclo omitió ὡς en 2.3, y los γε -en vez de τε- en 2.5. No obstante, la interpretación de ambas líneas ofrece grandes dificultades, pues de ellas dependen

---

//// tampoco la diosa podría haber propuesto el segundo camino, que es más inconcebible aún que el hipotético tercero, pues recibe el calificativo de πλεονεχέει (2.6).

de la comprensión del pensamiento de Parménides en general, que no es sino un despliegue, un desarrollo detallado, de las tesis expuestas en las mismas. Para acceder gradualmente a ese contenido, hemos preferido comenzar por el análisis del instrumento a través del cual ese contenido se expresa, es decir, la estructura del discurso utilizado por Parménides en 2.3 y en 2.5. Ante todo vemos que ambas afirmaciones están formuladas mediante un esquema fuertemente dualista ( $\eta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \dots\ \eta\ \delta\grave{\epsilon}$ ), que distribuye una serie de términos (sustancialmente, los mismos) en parejas de vocablos semánticamente equivalentes, agrupados ya sea para resaltar su semejanza, ya sea para señalar su oposición. Si ordenamos estos términos en una serie de columnas, tenemos el siguiente esquema:

A	B	C	D	E	F
ὄψως	ἔστι	τε καὶ	ὣς	οὐκ ἔστι	μη̄ εἶναι
ὣς	οὐκ ἔστι	τε καὶ	ὣς	χρῆσθαι ἔστι	μη̄ εἶναι

en el cual, en las columnas A, C, D y F hay expresiones semejantes (cuando no idénticas), y en las columnas B y E hay expresiones opuestas. El contenido significativo de cada camino de investigación está dado precisamente por la interrelación que Parménides establece entre estos términos (esencialmente, entre los términos de las columnas B, E y F, que son aquellos que podemos llamar "significativos"), por sus uniones o sus separaciones, sus oposiciones o sus asimilaciones.

Este esquema nos parece demasiado "didáctico" como para deberse a la casualidad (o a las exigencias de la métrica) y por ello nuestro análisis comenzará con un estudio de la estructura sintáctica de las dos formulaciones presentadas en 2.3 y en 2.5. Antes de proseguir, aclaremos que por "estructura sintáctica" entendemos la relación que tienen los términos entre sí, independientemente de su significación

filosófica, es decir, en tanto vocablos relacionados según ciertas reglas sintácticas, y a través de los cuales, en una instancia posterior de la investigación, se puede tener acceso al contenido del mensaje parmenídeo.

Por lo pronto, observamos que tanto 2.3 como 2.5 cuentan, cada uno, con dos oraciones precedidas por conjunciones declarativas (ὡς, ὅπως), coordinadas por τε καί. Las cuatro oraciones son:

ἔσται (2.3a)

οὐκ ἔσται μή εἶναι (2.3b)

οὐκ ἔσται (2.5a)

χρῆσθαι ἔσται μή εἶναι (2.5b)

En lo que se refiere exclusivamente a su estructura sintáctica, 2.3a y 2.5a no presentan problema alguno: se trata de un verbo, ἔσται, en tercera persona singular, cuyo sujeto (si lo tiene) está tácito. En cambio, 2.3b y 2.5b pueden interpretarse de maneras muy diversas. Comenzaremos, entonces, por el análisis sintáctico de 2.3a (ἔσται) y de 2.5a (οὐκ ἔσται).

#### Análisis sintáctico de 2.3a y de 2.5a

En los primeros hemistiquios de 2.3 y de 2.5 encontramos un verbo en primera persona, sin sujeto. Ante tal comprobación, pueden intentarse tres explicaciones: (a) se puede corregir el texto para introducir el término que haga las veces de sujeto, que se habría perdido en la tradición manuscrita; (b) se puede afirmar la existencia de un sujeto conceptual (no gramatical) de ambos ἔσται; (c) se puede sostener que el verbo está usado en forma tal que excluye la posibilidad de tener un sujeto. Las tres soluciones han encontrado defensores. Pero antes de estudiar estas posibilidades, hagamos una salvedad a menudo dejada de lado y cuya ausencia complica innecesariamente el ya

clásico problema del "sujeto del 'es' parmenídico". A nuestro entender, cuando se encara esta cuestión, debe distinguirse entre el presunto sujeto de los ἔστι de 2.3a y 2.5a (y de expresiones similares como ὡς ἔστιν, 8.2; ὅπως οὐκ ἔστι, 8.9; ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, 8.16; οὐνεκεν ἔστι, 8.34), y lo que podemos denominar, en general, EL sujeto del Poema de Parménides. A menudo ambos aspectos se confunden, y para aportar elementos de juicio en favor de uno, se recurre al otro, y lo mismo se hace cuando se trata de criticar determinada interpretación. Nosotros no podemos asegurar que conseguiremos declinar netamente a los aspectos, pero en esta etapa de nuestra investigación intentaremos atendernos sólo al sujeto de 2.3a y de 2.5a (y de las expresiones paralelas señaladas), respecto del cual la discusión puede ser todavía fructífera. En lo que hace al Poema en general, en cambio, es casi imposible negar que su "sujeto", es decir, su tema, es "el ser", y la investigación, en este terreno, debe orientarse a desentrañar el sentido que tiene "ser" en Parménides, problema que escapa al esquema sintáctico que estudiamos en este momento.

Comenzaremos por los autores que han sostenido la necesidad de emendar el texto ofrecido por la tradición manuscrita, para reponer el perdido sujeto del verbo ἔστι. F.H.Cornford interpreta que este sujeto es τὸ εἶν, y afirma que "la falta de un sujeto para ἔστι sugiere que Parménides escribió ἢ μὲν ὅπως εἶν ἔστι" <sup>29</sup>. No obstante, no ofrece argumentos filológicos en favor de su tesis, ni se basa en una crítica textual del pasaje. Sólo hace referencia a la similitud que encuentra entre dicho verso y 6.1, εἶν ἑμμεναι; pero esta similitud

(29) F.H.Cornford, Pl.Parm., p.30, n.2.

tud no autoriza la modificación de un pasaje ubicado en un contexto diferente y en una etapa previa del razonamiento. También Loenen propone modificar el texto parmenídeo, de modo tal que 2.3 afirmaría: ἔστι τι καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι<sup>30</sup>. Esta corrección del texto encontraría una expresión correlativa en la lectura que algunos manuscritos ofrecen de 8.1: δὲ τι, en vez de δ' εἶτι. Pero tampoco esta eventual corrección de 8.1 justificaría la modificación de una lectura como la que encontramos en 2.3, que es la misma en todos los manuscritos, tanto de Proclo como de Simplicio. Además, Loenen se basa en pasajes similares de Meliso (fr.1) y de Gorgias (fr.3), en los cuales, como señala Mansfeld<sup>31</sup>, la presencia de τι es también una conjetura.

Pero estos intentos de modificar el texto han sido minoritarios. La mayor parte de los intérpretes, en cambio, se ha limitado a preguntar respecto de qué Parménides pudo haber dicho ἔστι en 2.3a y οὐκ ἔστι en 2.5a. Los conceptos a los que se ha recurrido con mayor frecuencia han sido εἶν y εἶναι, traducidos, en general, y con todas las reservas que imponen al investigador su perspectiva histórica, por "en" y "ser", y considerados como sinónimos<sup>32</sup>. Así, por ejemplo, Diels traduce "dass (das Seiende) ist"<sup>33</sup>; O.Bekker, "dass es ein Sein gibt"<sup>34</sup>; Riaux, "que l'être est"<sup>35</sup>; y está también el caso de investigadores

(30) Loenen, Para.Mel.Gorg., p.30, n.2.

(31) Mansfeld, Offenbarung, p.52, n.2.

(32) Tarán, Parm., p.37. Cf. también nuestra n.93. Contra, cf. Burnet, E.G.P., p.178, n.4, y Hülcher, Gram.z.Parm., p.393.

(33) Diels, Parm., p.33.

(34) O.Bekker, Bild d.Weg., p.141.

(35) Riaux, Essai, p.209. Cf. también Ueberweg, Grund.I, p.80 y 82; Capelle, Vors., p.165; Robin, Pensée, p.103; Somville, Essai, p.57.

que, si bien en 2.3a y en 2.5a colocan sólo un pronombre como sujeto (ya sea "il", "es" o "it"), aclaran después que dicho vocablo reemplaza a los conceptos de "ser" o "ente".

Lo cierto es que la elección de εἶν como sujeto de εἶεν se encuentra confirmado en el texto de Parménides, pero sólo en el caso en que se vea la necesidad de otorgar un sujeto a los εἶεν del fr. 2, es decir, si no se considera<sup>a</sup> ambos εἶεν como conceptos autónomos y explícitos de por sí. Para Albertelli, por ejemplo, el sujeto es claramente "l'essistente, l'essero"<sup>36</sup>, y Pasquinelli<sup>37</sup>, que opina de igual modo, se refiere a la autoridad de Reinhardt, para quien el primer camino de investigación sostenía "τὸ εἶν εἶεν"<sup>38</sup>. Mondolfo encuentra una demostración indirecta en 2.7-8: allí se afirma que τὸ μὴ εἶν es incognoscible e inexpresable; ergo, cognoscible y expresable es el concepto opuesto, τὸ εἶν<sup>39</sup>, y ve confirmada su tesis en 4.2: οὐ γὰρ ἀποτυγχάνει τὸ εἶν τοῦ εἶντος ἐχέσθαι, y en 6.1, εἶν ἐμμεναι. Dentro de esta perspectiva, nosotros podríamos agregar el caso de 8.3, ὡς ἄγνυτον εἶν καὶ ἀνώλεθρον εἶεν, donde difícilmente pueda negarse que εἶν es el sujeto<sup>40</sup>, y, especialmente, 8.19, πῶς δ' εἶν ἔπειτα πέλοι τὸ εἶν; y 8.25, εἶν γὰρ εἶντι πελάζει. En este último ejemplo, si se considerara que , en vez de sujeto, es un predicativo referido a un sujeto tácito, tendríamos que admitir que ese sujeto tácito "toca al εἶν"; es decir: habría dos entidades en el dominio del ser, la representada por el sujeto tácito, y por el εἶν explícito. Como ello no es

(36) Albertelli, Eleati, p.131.

(37) Pasquinelli, Pres., p.396.

(38) Reinhardt, Parm., p.36.

(39) Mondolfo, Discus., p.311.

(40) Untersteiner, Parm., p.LXXXVII, n.146.

posible, debemos admitir que εὖν es el sujeto de πελάζει, pues, como dice nuevamente Parménides en 4.2,

No obstante, todos estos ejemplos muestran irrefutablemente que el concepto alrededor del cual gira el primer camino de investigación, y, especialmente, el fr.8, es εὖν, pero no que debemos postular ese concepto en los casos en que Parménides prefirió colocar el verbo εἶναι en forma aislada, para completar una afirmación que -como veremos más adelante- se basta a sí misma. En este sentido, compartimos la tesis de Falus<sup>41</sup>, para quien "el sujeto εὖν puede completar la tesis εἶναι"; y también la opinión de Owen: "a medida que avanza el razonamiento, εὖν es una correcta descripción del sujeto"<sup>42</sup>. Llegamos así a una posición intermedia, que admite la existencia de εὖν como sujeto, pero sólo en una etapa posterior al fr.2. Mansfeld, por ejemplo, sostiene que en 2.3a y en 2.5a no hay sujetos porque se trata de las premisas de un silogismo disyuntivo "que tiene que ver con enunciados (Aussagen) y no con conceptos (Begriffen)"<sup>43</sup>, y todo sujeto hubiera adelantado la conclusión de dicho silogismo. No obstante, los fr. 3 y 8.4 ss. autorizan la introducción del sujeto, de modo tal que "es ist" significa "das absolute Seiende ist"<sup>44</sup>. Dentro de esta posibilidad de una aclaración posterior del sujeto, podemos incluir una tesis aparentemente independiente -y, sin duda, original- como la de Untersteiner. El sujeto, para él, es "la vía de investigación misma"<sup>45</sup>, para lo cual se ve en la obligación de considerar a ὁμῶς (2.3) con sentido in

(41) Falus, Parm. Interpret., p.274, n.30.

(42) Owen, Eleat. Quest., p.90.

(43) Mansfeld, Offenbarung, p.58.

(44) Id., p.45.

(45) Untersteiner, Parm., p.LXXXVI.

negativo, enfrentado a los  
 primer camino de investiga-  
 dad de este camino se tr  
 legar a la confusión o fu  
 y dudas, entonces, de que  
 , incluso cuando se pro  
 des creyó conveniente de  
 una vez aclarada su pro  
 aducción literal de cada  
 tofo ha ido expresando su  
 a, y el estudioso tiene a  
 cruzado por una exteasa

Hay autores, en cambio,  
 la  $\epsilon\sigma\tau\alpha$  a conceptos menos  
 Tugwell, para quien la al  
 e puede conocer debe exi  
 erda con Owen, para quien  
 e o pensarse"<sup>48</sup>. Pero de  
 del concepto  $\epsilon\sigma\tau\alpha$ , pues O  
 nides aclara que  $\tau\delta\ \mu\eta\ \epsilon\sigma\tau\alpha$   
 por lo tanto, lo que puede  
 esta por Owen) es  $\tau\delta\ \epsilon\sigma\tau\alpha$ ,  
 o que el primer camina d  
 l, pero sí un sujeto lógico

Untersteiner, Parm. p. LXX  
 Tugwell, Way, p. 36.  
 Owen, Eleat. Quest., p. 95.

, que son declarativos. Pero es-  
 su vez, "es un  $\epsilon\sigma\tau\alpha$ ", pues "la  
 rá en la realidad del  $\epsilon\sigma\tau\alpha$ ", has  
 $\epsilon\sigma\tau\alpha$   $\alpha\lambda\eta\theta\eta\varsigma$  con el  $\epsilon\sigma\tau\alpha$  mismo"<sup>46</sup>.  
 difícil prescindir del concepto  
 nservar aislados los  $\epsilon\sigma\tau\alpha$  que Par  
 objeto explícito, y al investiga-  
 pretación, no puede exigirsele u-  
 ción parmenídea, máxime cuando el  
 según las exigencias de su método  
 a producto terminado, e incluso  
 de crítica textual.

preferido considerar como suje-  
 os que el de ser. Tal es el caso  
 del fr. 2 tiene esta forma: "lo  
 no"<sup>47</sup>, y que, en este aspecto,  
 to es "aquello de que puede ha  
 dos esta expresión gira alrede-  
 onstruye a partir de 2.7, donde  
 o que no puede decirse ni pensar-  
 o y pensarse (que es la expresión  
 tomente, Kahn, con más cautela,  
 igación no tiene un sujeto grama-  
 es "todo lo que puede ser conoci-

tra, Tarán, Parm., p. 35-6.

do"<sup>49</sup>, es decir, el objeto del conocimiento.

En un plano más general aún, Woodbury sostuvo que el sujeto era "el mundo real", que es el campo aludido por "it is", pues "Being es el nombre del mundo"<sup>50</sup>. Probablemente esta posición se haya inspirado en la de Verdenius, quien había considerado que el sujeto de εἶναι -que, "por ser tan obvio no está citado"<sup>51</sup> - es la Realidad, entendiendo por tal todo lo que existe, la totalidad de las cosas. Esta interpretación tiene la ventaja de resaltar la amplitud de la tesis parmenídea, pero es más adecuada como comentario del Poema en general que como interpretación del sujeto de εἶναι. Tomada estrictamente, es insostenible, pues supone que la Realidad es distinta del ser<sup>52</sup>, es decir, "que el ser se refiere a la Realidad, en vez de ser idéntico a ella"<sup>53</sup>. Años después, Verdenius abandonó esta interpretación y sostuvo que "el sujeto de εἶναι es la Verdad"<sup>54</sup>, en tanto la Verdad es la naturaleza real de las cosas. Con esta nueva posición, Verdenius pretendió, sin duda, encontrar un concepto más originario aún que Realidad; pero podríamos agregar que, en esa dirección, hay un concepto todavía más/originario: el corazón de la Verdad (Ἀληθείης...ἤτορ), que la diosa exhorta al poeta a conocer en l.29. Además, en 2.4, Parménides dice que la verdad "acompaña" (o "sigue", ἀπηΐεῖ) al camino enunciado en verso anterior, pero no que sea idéntica a él o a una de sus partes. Estas dos posiciones

(49) Kahn, Thesis Parm., p.708-10.

(50) Woodbury, Parm.Names, p.152.

(51) Verdenius, Parm., p.33.

(52) Loenen, Parm.Hel.Gorg., p.9. Cf. también Mansfeld, Offenbarung, p.52, y Tarán, Parm., p.34.

(53) Fränkel, Woge, p.162.

(54) Verdenius, Parm.B2.3.

de Verdonius ilustran una vez más en qué medida una interpretación global del pensamiento de Parménides es la que preside la elección de los candidatos a ocupar el cargo de "sujeto del ἔγωγε". Un ejemplo más ilustrativo aún lo tenemos en la posición materialista de Burnet, para quien el sujeto "es lo que llamamos cuerpo (Body)"<sup>55</sup>, como ya lo había visto Aristóteles al considerarlo una "ἀίδιμότης οὐραία"<sup>56</sup>.

Las señaladas han sido, en líneas generales, las posiciones más destacadas de quienes sostuvieron la necesidad o la conveniencia de encontrar un sujeto para 2.3a y 2.5a. Antes de pasar a las posiciones adversas, creemos que se impone una observación que no suele ser tomada en cuenta. No es forzoso, evidentemente, postular un sujeto para el ἔγωγε parmenídeo, pero una vez que el investigador decide formularlo, ese sujeto debe ser el mismo en ambos caminos de investigación. Ya dijimos al pasar -y más adelante lo fundamentaremos- que ambos caminos de investigación son absolutamente opuestos. La única forma de respetar la valoración, también opuesta, que Parménides otorga a cada camino (al enunciado en 2.3 "acompaña la verdad", mientras que el de 2.5 es calificado de "completamente desconfiable") consiste en conservar el mismo sujeto para ambos. Cuando de ese sujeto se dice algo adecuado, el camino es verdadero, es decir, goza de la compañía de la Verdad (2.4); cuando del mismo camino se dice lo contrario, el camino es erróneo, desconfiable (2.6). Pero si se variara el sujeto de un camino al otro, como lo que se dice en cada camino es opuesto, los juicios de valor correspondientes, en vez de ser opuestos, tendrían que ser idénticos. Para Mansfeld, por ejemplo, "τὸ γὰρ μὴ εἶναι" puede ser sujeto de

(55) Burnet, E.G.P., p.178.

(56) Id., n.5.

2.5...así como τὸ εἶναι podría serlo de 2.3<sup>57</sup>. Si así fuera, τὸ εἶναι ἔστι (2.3a) sería el enunciado del camino de la Verdad (lo cual no presenta problema alguno), pero τὸ μὴ εἶναι οὐκ ἔστι (2.5a), que correspondería a la tesis del segundo camino de investigación, tendría que ser falso, tal como dice Parménides en 2.6. Pero ocurre que este enunciado es no sólo evidentemente verdadero (como surge de su traducción más ingenua, "lo que no es, no es"), sino que además repite, casi término por término (aunque con la inversión de sujeto y predicado) el enunciado del camino de la Verdad, en su segunda parte: οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (2.3a). Por el contrario, si el sujeto no hubiese variado, 2.5a afirmaría τὸ εἶναι οὐκ ἔστι, que se adecuaba perfectamente a la calificación de "absolutamente desconfiable" que le otorga Parménides. Una posición semejante a la de Mansfeld había sido sostenida por Montero Moliner, quien afirmaba: "el sujeto del Es es el ser; el del No Es, el no ser o la Nada"<sup>58</sup>. Gracias a este cambio de sujeto, se le hace decir a Parménides que es falso que la Nada no sea (2.3), tesis antiparmenidea por excelencia (cf.fr.7.1).

Tarán, por su parte, critica a quienes suponen que ambos caminos de investigación tienen el mismo sujeto, pero su crítica se inscribe dentro de su oposición a considerar la existencia de un sujeto del εἶναι del fr.2. Para Tarán, si el hipotético sujeto fuese el mismo en ambos caminos, Parménides tendría que haber demostrado por qué un camino es válido y el otro no; pero, como no hay sujeto, no hay necesidad de tal demostración<sup>59</sup>. A esta afirmación puede responderse que, den

(57) Mansfeld, Offenbarung, p.45. Cf. contra, Hülischer, Anf.Fragen, p.98, n.14.

(58) Montero Moliner, Parm., p.67.

(59) Tarán, Parm., p.38.

tro de los límites de la metodología parmenídea, en 2.7-8 hay una "demostración" de la impracticabilidad del camino anunciado en 2.5, de la que se deduce la practicabilidad del camino opuesto, el de 2.3. Pero más adelante, cuando parafrasea el contenido de ambos caminos de investigación, Tarán se vale de los sujetos en cuestión, pues dice que el segundo camino "afirma la existencia del no-ser"<sup>60</sup> (es decir, niega la existencia del ser), mientras que el primero, tal como reaparece en 6.1, sostiene que "el Ser existe"<sup>61</sup>.

Después de este paréntesis, veamos la otra interpretación respecto del problema del sujeto del ἔστι parmenídeo: la de quienes afirman la inutilidad o la imposibilidad de portular tal sujeto. En este terreno, todos los investigadores, en mayor o menor medida, son tributarios de Calogero. De su análisis del verso 8.34 Calogero deduce que "ἔστι no se refiere a un sujeto determinado, como expresión específica de la existencia de una realidad dada", sino que conserva la indeterminación de "un puro elemento lógico y verbal de la afirmación"<sup>62</sup>. Y menos aún podría afirmarse que εἶν oficiara de sujeto, pues el εἶν es precisamente el "invento" de Parménides, y difícilmente podría haberlo sobreentendido el lector de su época. Por esa razón, "quien no quiera hacer de Parménides un tonto (sciocco), y otro tonto de Platón, por haberlo saludado homéricamente como 'venerable y formidable', debe renunciar a presuponer como sujeto del ἔστι y del οὐκ ἔστι al sobreentendido εἶν"<sup>63</sup>. El camino de la verdad, entonces, dice "es", y el camino del error dice

(60) Tarán, Para., p.76.

(61) id., p. 59.

(62) Calogero, Studi, p.18.

(63) Calogero, Logica, p.155.

"no es", y ambos conceptos traducen "los dos modos del procedimiento lógico-verbal"; es decir, el ser de Parménides es el ser de la cópula verbal, y sólo una confusión entre el valor predicativo y el valor existencial del verbo pudo llevar a Parménides a afirmar, por ejemplo, que el ser existe. Tampoco para Raven<sup>64</sup> hay un sujeto determinado, pues de toda cosa debe decirse "  $\epsilon\sigma\tau\iota\nu \mu\eta \sigma\upsilon\kappa \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  ", y Guthrie parece concordar con su punto de vista cuando afirma que  $\epsilon\sigma\tau\iota$  es "la creencia en que algo existe, y que la palabra 'es' se le aplica plenamente"<sup>65</sup>. Recientemente, Mourelatos postuló una versión aún más extremista:  $\epsilon\sigma\tau\iota$  es sólo una cierta forma de unir cualquier sujeto con cualquier predicado. En consecuencia, la tesis parmenídea tiene esta estructura: "--- es ---", que es el esquema correspondiente a la 'predicación especulativa' que, según Mourelatos, encontramos en Parménides<sup>66</sup>.

La tesis de Calogero fue revolucionaria en su momento<sup>67</sup>, pero una interpretación tan anémica del  $\epsilon\sigma\tau\iota$  de Parménides suscitó varias críticas. Si tenemos en cuenta la rigurosa analítica del ser que se lleva a cabo en el fr.8, podemos preguntarnos si la causalidad no tendrá signo inverso: el valor predicativo del verbo, ¿no será una consecuencia de la admisión de la realidad única del ser, es decir, un uso verbal con formas personales de esa única realidad? Cuando analicemos el valor significativo de  $\epsilon\sigma\tau\iota$  en Parménides, abordaremos este problema, pero por el momento queremos señalar que incluso considera-

(64) Raven, en Kirk-Raven, Pres., p.270.

(65) Guthrie, History, II, p.22.

(66) Mourelatos, Route, cap.II.

(67) En su momento, se reflejó en la traducción de Kranz, "dass IST ist" (en Diels-Kranz, Vors., I, p.231). Calogero (Logica, p.155, n.1) criticó a su vez esta versión de Kranz, quien, "para enmascarar tales excentricidades, debe recurrir a medios tipográficos".

dos con valor metafórico, varios de los  $\sigma\mu\mu\lambda\tau\alpha$  del ser que presenta el fr.8 son completamente inadecuados para un  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  que es sólo el  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  de la cópula verbal.

También Fränkel sostuvo que el verbo  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  carece de sujeto, pero sus argumentos divergen de los de Calogero y sus seguidores. Para Fränkel, se trata de un verbo impersonal, como "llueve" o "nieva", y cuando se le agrega el sujeto adecuado -"la lluvia" o "la nieve"- se cae en una tautología: "la lluvia llueve"<sup>68</sup>, o, peor aún, se introduce el equívoco de sugerir que algo puede llover, además de la lluvia<sup>69</sup>. La idea es interesante, pero se basa, a juicio nuestro, en una concepción errónea de los llamados "verbos impersonales"<sup>70</sup>. Además, Fränkel parece extender su concepción a la totalidad del Poema, y no sólo a las ocasiones en que  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  aparece sin sujeto, pues, según aclara, la concretización de un sujeto "determinaría al ser en modo inadmisibles"<sup>71</sup>. No obstante, señalemos que tanto en 6.1 (  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \acute{\epsilon}\tau\iota\kappa\iota$  ) como en 8.47 (  $\tau\acute{o}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  ) -para no señalar sino los dos pasajes más evidentes- es innegable que Parménides cae en la tautología (al decir de Fränkel) de afirmar que "el ser es". Además, en varias ocasiones Parménides usa el verbo con valor innegablemente predicativo, y, si tenemos en cuenta las características que Fränkel otorga a los verbos impersonales (que no admiten siquiera un sujeto conceptual o psicológico<sup>72</sup>), sería inadmisibles la coexistencia de ambas formas.

(68) Fränkel, Dichtung, p.403, n.13.

(69) Fränkel, res.de Verd., p.169.

(70) Concretaremos esta crítica más adelante, al exponer nuestra posición sobre el valor de  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  en Parménides.

(71) Fränkel, Dichtung, p.403.

(72) Acerca de la diferencia entre "sujeto conceptual o psicológico" cf.Brugmann, Gr.Gram., p. 656, n. 1.

La posición de Tarán está a mitad de camino entre las de Calogero y Fränkel, si bien en su interpretación debemos movernos en un plano <sup>73</sup> conjetural, pues el autor no llega a enunciar explícitamente su tesis. Tampoco para Tarán tienen sujeto los ἔσται de 2.3a y 2.5a: una de las caminos afirma "existe"; el otro, "no existe", y en ambos casos se trata del concepto de existencia, expresado, en este fr.2, mediante un verbo conjugado <sup>74</sup>. En otros pasajes del Poema, el mismo concepto está expresado por un participio o por un infinitivo. Es decir: como Calogero y Fränkel, Tarán considera que ἔσται "está usado en forma impersonal", pero, a diferencia de Fränkel, limita esta posición a los ἔσται del fr.2, y, a diferencia de Calogero, otorga al verbo valor existencial y no meramente predicativo. El resto de su posición, en cambio, queda en un plano hipotético, pues sólo se basa en que "el griego, a diferencia del inglés, admite tanto el verbo/personal como el copulativo sin un sujeto expresado". Pero no dice si el verbo, además de "estar usado" en forma impersonal, es impersonal, ni si su referencia al "sujeto expresado" permite suponer que él reconoce un sujeto tácito, inexpressado.

#### Análisis sintáctico de 2.3b y 2.5b

Hasta acá nos hemos referido a las posibles interpretaciones que ofrece la estructura sintáctica de las expresiones ἔσται (2.3a) y οὐκ ἔσται (2.5a) (es decir, dos verbos en tercera persona, que pueden o no admitir un sujeto). Veamos ahora de qué manera pueden interpretarse (siempre desde el punto de vista sintáctico) los segundos hemistiquios

(73) Concordamos así con Mourelatos, Route, p.272, n.11.

(74) Tarán, Parm., p.37.

de los enunciados de ambos caminos de investigación: οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (2.3b) y χρεών ἔστι μὴ εἶναι (2.5b). El elemento decisivo en estas dos expresiones es el verbo conjugado (οὐκ ἔστι, χρεών ἔστι), pues los infinitivos μὴ εἶναι no tienen valor sintáctico independiente, sino que están relacionados con dichos verbos. Al respecto, hay dos interpretaciones posibles: (a) se puede considerar al verbo conjugado ἔστι en forma independiente del adverbio o término indeclinable (οὐκ, χρεών) que lo acompaña, o (b) se pueden agrupar ambos términos en una expresión "impersonal" (adverbial, o modal). Analicemos ambas posibilidades.

(a) Si se considera que en 2.3b y en 2.5b ἔστι no forma una unidad con los adverbios que lo acompañan, entonces, en la totalidad de 2.3 y de 2.5 tendríamos cuatro ἔστι con el mismo valor, pero de carácter diferente, pues dos estarían afirmados (εἶστι, 2.3a; χρεών ἔστι, 2.5b) y dos estarían negados (οὐκ ἔστι, 2.3b; οὐκ ἔστι, 2.5a). En 2.3a y en 2.5a, el sujeto está tácito o no existe, según la interpretación que se comparta entre las que ya señalamos. En 2.3b y en 2.5b, en cambio, los sujetos son los infinitivos μὴ εἶναι.

Esta concepción ofrece la ventaja de presentar una versión unívoca de los cuatro ἔστι, pero, a nuestro juicio, esta equivalencia es insostenible, pues uno de los ἔστι, el de la fórmula χρεών ἔστι, posee un valor especial: por el hecho de estar relacionado al indeclinable "χρεών", el mencionado verbo pierde su carácter independiente y pasa a integrar una expresión "impersonal". En esta fórmula, por otra parte, χρεών ha perdido todo eventual parentesco con una forma de participio (si realmente se ha originado de la crisis de χρεώ y ὄν<sup>75</sup>), y, en consecuencia, no forma con ἔστι una fórmula verbal perifrástica, que se-

(75) Wackernagel, Verm., p.62, y Redard, Rech., p.73.

ría el único caso en el cual podría considerarse una independencia sintáctica entre ambos elementos, y siempre que el verbo ἔστι tuviese, realmente, significado existencial<sup>76</sup>. No es admisible, entonces, la separación de ἔστι y ἡρεῖν en 2.5b, es decir, el desconocimiento del carácter "impersonal" de la fórmula. Otro tanto ocurre en las otras tres ocasiones en que Parménides utiliza esta expresión (8.11, 8.54, ἡρεῖν en 8.45), donde se trata indudablemente de fórmulas de tipo modal o adverbial, construidas en modo "impersonal", y en las cuales la consideración por separado del verbo y del adverbio las privaría de sentido (notoriamente, en 8.45).

Pero el reconocimiento del carácter especial del ἔστι de 2.5b nos lleva a otorgar un valor similar al οὐκ ἔστι de 2.3b, que es el término que cumple una función simétrica equivalente ("impersonal", con referencia a un infinitivo) en la formulación opuesta. Esta es, según creemos, la única forma de respetar el paralelismo existente en la formulación de ambos caminos de investigación, según el cual los términos que integran las columnas que visualizamos en la pág.9 deben ser semejantes. No obstante, hay autores que aceptan un valor especial sólo para el ἔστι de 2.5b, como Gigon, en cuya traducción encontramos tres ἔστι existenciales y uno "impersonal": "dass ist und dass Nichtsein nicht ist" (2.3), "dass nicht ist und dass Nichtsein notwendig ist" (2.5)<sup>77</sup>; y otro tanto ocurre con Fränkel: "Ist, und Nicht-Sein ist nicht" (2.3), "Ist nicht, und Nicht-Sein ist erforderlich"<sup>78</sup>.

Si admitimos, pues, que ἡρεῖν ἔστι es una expresión indisoluble

(76) Aerts, Periphrastica, pp. 7 y 17.

(77) Gigon, Urspr., p.251.

(78) Fränkel, Dichtung, p. 403.

con un significado especial, sólo es posible una traducción "impersonal", modal de los dos segundos heistiquios de ambos caminos de investigación<sup>79</sup>. En este reconocimiento consiste la segunda posibilidad que mencionamos más arriba.

(b) Esta posibilidad, que es la que mayor número de seguidores ha tenido, consiste en considerar "impersonales"<sup>80</sup> a los dos ἔστι de 2.3b y de 2.5b, como ocurre habitualmente cuando se tiene la pareja εἶμι + infinitivo. Pero también en este caso existen dos matices:<sup>81</sup> (b') el sujeto gramatical puede ser un infinitivo (aislado o con sus complementos, si los tiene<sup>82</sup>), o (b'') el sujeto puede ser una proposición subjetiva, integrada a su vez por un sujeto en acusativo y un verbo en infinitivo<sup>83</sup>. En términos generales, no hay dudas acerca del valor que reviste un ejemplo determinado, pero en 2.3b y en 2.5b tenemos dos casos especiales, que originan versiones muy diferentes: el infinitivo puede considerarse tanto el sujeto de la expresión "impersonal", como el verbo, en infinitivo, de la proposición subjetiva. Los partidarios de la posibilidad (b') consideran a μὴ εἶναι como sujeto de οὐκ ἔστι y de χρᾶν ἔστι, con lo cual, tanto en 2.5b como en 2.3b tenemos dos expresiones autónomas, es decir, con significado completo si sí mismas<sup>84</sup>; y a estas oraciones independientes se coordinan los dos primeros

(79) Patin, Parm. Karofe, p.535; Verdenius, Parm., p.32.

(80) Utilízalos con ciertas reservas el término "impersonal" porque esta clase de verbos o de expresiones tienen un sujeto, si bien no se trata de una persona determinada: el infinitivo o la proposición subjetiva a la cual se refieren.

(81) Humbert, Synt. Gr., p.197.

(82) Homero, Il.21.193, οὐκ ἔστι Διὶ κρονίωσι μὲν χεσθάλι.

(83) Homero, Il.13.114, ἡμέδς γ' οὐ πως ἔστι μεθιέμεναι πολέμοιο.

(84) Provisoriamente, y sólo para aclarar el sentido de nuestra afirmación.

hemistiquios de ambas formulaciones. Así traducen, entre otros, Patin ("wie es ist, und dass Nichtsein unmöglich ist", "wie es nicht ist, und dass Nichtsein notwendig sei")<sup>85</sup> y Tarán ("exists' and 'it is not possible not to exist'", "'existē-not' and 'not to exist is necessary'")<sup>86</sup>. En cambio, quienes siguen la posibilidad (b) consideran a los infinitivos μή εἶναι como verbos, en infinitivo, de proposiciones subjetivas cuyos sujetos (que, de haber existido, tendrían que haber figurado en acusativo) están tácitos<sup>87</sup>. Según esta posibilidad, entonces, μή εἶναι está en infinitivo sólo por razones sintácticas (porque es el verbo de una proposición subjetiva), pero tiene el sentido de un verbo en forma personal (3a. persona singular), cuyo sujeto (aunque tácito) vendría a ser el mismo de los εἶναι de 2.3a y 2.5a. Cada investigador, según su propia interpretación del sujeto del εἶναι de los primeros hemistiquios, supone el mismo sujeto en estos segundos hemistiquios, o, si considera que el verbo es impersonal, extiende esta característica también a los εἶναι de 2.3b y de 2.5b. Ejemplos de ambas posibilidades son, respectivamente, Verdenius ("Reality is, and it is impossible for it not to be", "Reality is not, and it must needs not be")<sup>88</sup> y Calogero ("è e non è possibile che non sia", "non è e è necessario che non sia")<sup>89</sup>.

//// ciones, podemos traducir ambas expresiones de la siguiente manera: "no es posible no ser" (2.3b), y "es necesario no ser" (2.3c).

(85) Patin, Parm.Kampfe, p.535.

(86) Tarán, Parm. p.32.

(87) Falus, Parm.Interpr., p.273.

(88) Verdenius, Parm., p.32.

(89) Calogero, Studi, p.16; cf. también Pasquinelli, Pres., p.228.

Frente a estas dos posibilidades, nosotros, si bien estimamos que en 2.3b y en 2.5b el verbo  $\epsilon\sigma\tau\iota$  integra expresiones adverbiales, y, en consecuencia, tiene valor "impersonal", consideramos que resulta innecesario suponer que el sujeto está ausente también en esas cláusulas (como sostienen los dos últimos ejemplos). Afirmamos, por el contrario, la independencia sintáctica de 2.3b y de 2.5b, y, para ejemplificar esta independencia, proponemos esta traducción (que justificaremos más adelante) de 2.3 y de 2.5: "es, y no es posible no ser", "no es, y es necesario no ser". Con esta versión creemos respetar el esquema parmenideo, que consta de cuatro proposiciones, precedida cada una por un nexo declarativo (tres  $\omega\varsigma$  y un  $\delta\epsilon$ ). La formulación de cada camino de investigación, en efecto, no consta de dos verbos coordinados, sino de dos proposiciones coordinadas, cada una con su estructura propia. Hölischer, que no tiene en cuenta este hecho, niega que  $\mu\eta\ \epsilon\iota\tilde{\nu}\alpha\iota$  pueda ser el sujeto de 2.3b y de 2.5b, porque entonces "habría dos oraciones (a saber, 2.3a y 2.3b) unidas por  $\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$  y con sujetos diferentes"<sup>90</sup>. Pero si tenemos en cuenta que, a pesar de la coordinación, cada oración constituye un enunciado independiente, precedido por una conjunción declarativa propia, podemos superar esta crítica.

Otra posición contraria a la posibilidad de considerar a  $\mu\eta\ \epsilon\iota\tilde{\nu}\alpha\iota$  como sujeto de 2.3b y de 2.5b afirma que de tal modo se llevaría a cabo una cierta sustantivación del infinitivo; y, si así fuera —como sostiene Valogero<sup>91</sup>— no se respetaría la sintaxis griega, que exige un infinitivo y no un sustantivo como sujeto del impersonal  $\chi\rho\epsilon\iota\tilde{\nu}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ . Po-

(90) Hölischer, Gram.z.Parm., p.393.

(91) Calogero, Logica, p.157.

ro los dos  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  no son sustantivos: son infinitivos verbales, y como tales figuran no sólo en el fr.2 sino en todo el Poema de Parménides<sup>92</sup>. De ello no debe extraerse como consecuencia que Parménides se oponga al empleo del artículo para términos que, dentro de su sistema,<sup>93</sup> tienen un valor similar:  $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (2.5),  $\tau\acute{o}\ \mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$  (8.10), y, por otra parte,  $\tau\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (4.2, 8.19, 32, 35, 37),  $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$  (6.8), es decir, un infinitivo. Lo cierto es que observamos en Parménides un uso indistinto de los infinitivos, ya sea en forma aislada, ya sea precedidos por el artículo, y el agregado de este último no basta para "sustantivizar" el concepto en cuestión, que, entanto infinitivo, no pierde nunca su carácter verbal. A este respecto, Falus observa precisamente que "el infinitivo, en función de caso, desde Homero, con o sin artículo, significa el transcurso de una acción"<sup>94</sup>. En el pasaje recién mencionado, 6.8,  $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , los dos infinitivos tienen el mismo valor sintáctico, si bien uno está precedido por el artículo y el otro no.

#### Recapitulación

Hasta acá hemos analizado los caracteres más generales de la estructura sintáctica de los versos 2 y 5 del fragmento 2 de Parménides. Vimos que el análisis podía reducirse, en realidad, al estudio de los términos "significativos" de ambas líneas, es decir, a los que figuraban en las columnas B, E y F del esquema que propusimos al comienzo. La columna A, en la que encontramos el pri-

(92) "En los fr.3 y 2, los infinitivos tienen un sentido habitual, y no sustantivado" (Kansfeld, Offenbarung, p.81).

(93) Shorey, res.de Patin, p.208, sostiene que "debe aceptarse que  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  y  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , sin artículo, son sinónimos de  $\omicron\upsilon\upsilon$  y  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ; y también la equivalencia entre  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  y  $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ .

(94) Falus, Parm.Interpr., p.279.

mer hemistiquio de las formulaciones de ambos caminos de investigación (2.3a y 2.5a) era, como vimos, la tercera persona singular del verbo ἔστι, que podía o no tener sujeto. En las columnas E y F, por su parte, encontrábamos el segundo hemistiquio de ambos enunciados (2.3b y 2.5b); y vimos que tanto los términos de la columna E como los de la F eran susceptibles de, por lo menos, dos interpretaciones: en lo que respecta a E, tanto οὐκ ἔστι como χρεῶν ἔστι podían interpretarse en forma separada o reunidos en una frase adverbial de tipo "impersonal" (nosotros nos inclinamos por esta segunda posibilidad); en lo que concierne a F, los infinitivos podían ser sujetos de esas formas "impersonales", o predicados (en infinitivo) de proposiciones subjetivas de las mismas (y nosotros preferimos la primera posibilidad).

Nos corresponde ahora reunir todos los elementos dispersos para ofrecer una interpretación en conjunto de 2.3 y de 2.5, es decir, el enunciado de los únicos caminos de investigación presentados por Parménides. El análisis llevado a cabo hasta acá tuvo por objeto determinar el esquema formal dentro del cual nos moveremos, es decir, las posibilidades sintácticas dentro de las cuales Parménides expresó su mensaje. Para acceder al mismo debemos utilizar este esquema, pero transformándolo en un esquema conceptual, es decir, debemos llenarlo de contenido.

### El significado del verbo εἶμι

El primer camino de investigación sostiene ὅπως ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, y el segundo ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι. ¿Qué significan ambas fórmulas? Aparentemente, hay varias incógnitas por develar. No obstante, la simple lectura de ambas líneas nos muestra que los únicos términos verdaderamente significativos son formas del verbo εἶμι (3a. persona singular, afirmada o negada, e infinitivo negado). En páginas anteriores hemos develado —y no totalmente— el sentido que tienen las expresiones "impersonales" de ambas formulaciones (οὐκ ἔστι, χρεῶν ἔστι). Pero este particular uso del

verbo εἶμι ("imp rsonal" + infinitivo) no nos ayuda a comprender el significado de los otros εἶναι (utilizado en formas autónomas), ni de los infinitivos μὴ εἶναι. Por eso de los pre-Parthenios: ¿qué sentido tiene εἶμι en Parthenios? Y la respuesta, creemos, debe insertarse dentro de un campo de referencia de mayor amplitud: el valor del verbo εἶμι en la literatura pre-partheniosa, es decir, el valor originario del verbo εἶμι.

Hoy puede considerarse un dato filológico indiscutible que el verbo εἶμι deriva de la forma indoeuropea ásni (cf. el latín (e)sum, al sánscrito ásni)<sup>95</sup>, cuya raíz originaria, as, como reconocía Müller,<sup>96</sup> "provocó en todas las lenguas arias la materia del verbo auxiliar". No obstante, el mismo Müller afirmaba que antes de utilizarse como auxiliar, el verbo "ser" pasó por una serie de etapas, a través de las cuales su significación fue ganando en "abstracción". En un comienzo, en efecto, la raíz as significó "respirar", "vivir"<sup>97</sup>, y el sustantivo sánscrito asu, que posee la misma raíz, significó "soplo vital", "vida"<sup>98</sup>. En los trabajos más modernos -por ejemplo, en Boisacq<sup>99</sup>, Hofmann<sup>100</sup>, Brandenstein<sup>101</sup> y Frisk<sup>102</sup>- se ha cuestionado este parentesco originario de εἶμι con asu, y, por ende, su sentido de "respirar", pero no así el de "vivir". Recientemente, Klawnsky (cuyo análisis seguiremos en varios aspectos) retomó esta crítica, pero advirtió que no por

(95) Kühner, Gr.Gram., II (1), p.3; Prellwitz, Etym., p.86.

(96) Müller, Leçons, II, p.68.

(97) Curtius, Grund., p.350.

(98) Müller, Leçons, p. 69.

(99) Boisacq, Dict.Etym., p.226.

(100) Hofmann, Etym., p. 73.

(101) Brandenstein, Gr.Sprache, II, p.163.

(102) Frisk, Gr.Etym., p.463.

ello debía perderse de vista el significado "concreto" originario del verbo "ser"<sup>103</sup>. Ese origen "concreto" lleva a los investigadores a reconocer que, si bien en líneas generales "ser" es la traducción más adecuada de εἶμι, debe tenerse en cuenta que se trata de un modo muy especial de "ser". Así, Chantraine señala que su significado es "existir" en sentido fuerte, pero más a menudo 'ser' (verbo sustantivo), aunque con empleos distintos de los propios de la frase nominal"<sup>104</sup>. Este "sentido fuerte" del verbo lo encontramos en la temprana poesía clásica, y, fundamentalmente, en los poemas homéricos. En un trabajo dedicado al verbo copulativo en Homero, Kinzel destaca que "originariamente, εἶμι es un verbo con un significado concreto: respirar, vivir, estar presente, existir, encontrarse, permanecer, estar"<sup>105</sup>. Para Schwyzer<sup>106</sup>, ese contenido "concreto" equivale a "existir" (existieren "estar presente" (vorhanden sein), para Falus εἶμι, en Homero, significa, en más de una ocasión, πᾶρσιμι<sup>107</sup>. Pero incluso en los poemas homéricos es imposible delimitar un uso unívoco de εἶμι, especialmente a causa de la gran cantidad de interpolaciones provenientes de épocas muy diversas<sup>108</sup>, a través de las cuales el significado de εἶμι se fue generalizando. No es extraño, entonces, que los autores post-homéricos hayan encontrado, dentro de la amplia gama de significaciones

(103) Klowy, Entstehen, p.137.

(104) Chantraine, Dict.Étym., II, p.322.

(105) Kinzel, Pop.É.Hom., p.4.

(106) Schwyzer, Gr.Gram., II, p.624.

(107) Falus, Farn.Interpr., p.270, n.19. Si bien esta observación nos parece adecuada, no encontramos esa equivalencia en los ejemplos que ofrece Falus (Il.20.246, Od.13.392, Il.6.267, Il.13.786, Il.19.225, Il.22.348), salvo, quizá, en este último. Cf. infra, p.42.

(108) Kirk, Song. Hom., p.3. reconoce que el campo correspondiente

del verbo εἶμι, un campo fértil para expresar sus necesidades estilísticas o conceptuales. Este fue el caso de Parménides.

Los estudiosos del pensamiento de Parménides concuerdan en un hecho: la deuda del filósofo eleático respecto de la poesía épica clásica, y, en especial, respecto de Homero y de Hesíodo. El reciente estudio de Mouralatos sobre Parménides comienza con un extenso capítulo dedicado a la forma épica de la expresión parmenídea, y a sus relaciones con los autores citados. Nosotros también partiremos del contexto poético pre-parmenídeo, pero nos remitiremos fundamentalmente a Homero (con unas pocas referencias a Hesíodo y a otros autores clásicos), y sólo a su utilización del verbo εἶμι. Para el caso exclusivo de Homero contamos con dos importantes instrumentos de trabajo: los índices de Ebeling y de Cunliffe<sup>109</sup>. Cunliffe encuentra tres matices del verbo εἶμι en Homero<sup>110</sup>: (1) "ser, existir", (2) como impersonal, "ser posible", y (3) "ser" como cópula. Mucho más exhaustivo -si bien se trata de un trabajo anterior al de Cunliffe- es el Index compuesto bajo la dirección de Ebeling<sup>111</sup>. En él encontramos diecinueve usos diferentes de εἶμι: (1) "vivo et vigeo"; (2) "hay" (es gibt); (3) ἔσται τι (est ei, habet); (4) impersonal (licet, fieri potest), ya sea (a) con

---

//// a los poemas homéricos se extiende a lo largo de un milenio (1600-600). La escritura definitiva, por otra parte, se ubica entre los siglos IX y VII (p.282 ss.).

(109) Hemos recurrido también al Index Hesiodicus (Lund, 1890) de J. Paulsen, que, si bien nos ofrece una catalogación muy completa, no aclara las distintas significaciones del verbo.

(110) A lexicon of the homeric dialect, 1924., pp.111-112.

(111) Lexicon Homericum, 1885, pp.358-365. El exhaustivo Index Homericum de A.Gehring (Lipsiae, 1891) no ofrece el significado de los términos utilizados.

infinitivo o (b) con acusativo e infinitivo; (5) tener lugar, suceder (es findet statt, tritt ein); (6)-(7), con genitivo (con o sin e ), para indicar origen o causa. Los ejemplos (8)-(15) se refieren más a los usos que el verbo εἶμι cumple dentro de la oración -es decir, como acompañante de adjetivos, pronombres, etc.- que a variaciones de su significado; y (16)-(19) ejemplifican casos especiales (participios, variaciones en las cantidades métricas, etc.), que tampoco agregan nuevos elementos a las significaciones ya señaladas.

Ante todo, conviene observar que mientras que la acepción (2) de Cunliffe se asimila a la (4) de Ebeling, su acepción (1), en virtud de su amplitud, está prácticamente dispersa en los demás significados estudiados por Ebeling. Por eso consideramos suficiente un análisis de las posibilidades ofrecidas por este último, pues de ese modo agotaremos también la somera caracterización de Cunliffe. Como ya dijimos, también Klowy llevó a cabo este análisis. Basándose en la afirmación de Schwyzler, según la cual el aspecto concreto de εἶμι corresponde a "existir" o "estar presente" -y que es previo a su utilización como cópula<sup>112</sup>- concluye que estas acepciones están latentes en los casos (1)-(7) de Ebeling -aunque a veces<sup>113</sup> Klowy desvirtúa el voluntario esquematismo de dicho autor-; y en los ejemplos agrupados entre (8)-(19) encuentra atisbos del uso copulativo de εἶμι.

El análisis de Klowy es indudablemente valioso, pero presenta u-

(112) Cf. n. 106.

(113) En su análisis de (3), por ejemplo, Klowy sostiene que la caracterización de Ebeling no es consecuente, porque, en los ejemplos que ofrece, εἶμι no puede significar "vivo". Pero Ebeling no dice que siempre εἶμι en Homero signifique "vivo", y por ello considera diecisiete casos diferentes.

na dicotomía cuestionable: la distinción entre un valor concreto y un valor abstracto del verbo εἶμι. El significado concreto, que corresponde al alemán "vorhanden sein", "sich befinden", indica, para Klowy, aquello que se encuentra a mano, en el horizonte perceptivo del sujeto en cuestión, mientras que el significado abstracto, equivalente al es-cueto "ist", es el que señala al objeto como ente y no como nada, es decir, en tanto ni proviene de la nada ni se disuelve en ella.<sup>174</sup> Aparte del equívoco que introducen los términos "concreto" y "abstracto" en este campo de la temprana filosofía y literatura griegas (¿qué es lo abstracto y qué lo concreto, para el pensamiento griego del s.VIII al VI a.Cr.), consideramos que una dicotomía tan marcada es peligrosa. Una concepción semejante podría resultar fructífera referida al análisis de concepciones muy alejadas entre sí en el tiempo (como sería el caso si se intentara ordenar cronológicamente, mediante la misma, los libros que integran los poemas homéricos, si bien Klowy no alude al problema), pero presenta un inconveniente grave cuando se lleva a cabo un análisis sincrónico, como es el estudio del campo semántico del verbo en una obra que se considera en su conjunto: la obligación de superar dicha dicotomía para explicar pasajes contemporáneos, que no admiten una súbita variación de lo "concreto" a lo "abstracto". En este sentido, una diferenciación menos radical, con extremos menos contradictorios, tiene más posibilidades de acercarse a la comprensión del problema.

Nuestra interpretación se basa en el reconocimiento de un significado principal y originario del verbo εἶμι en los poemas homéricos,

---

(114) Klowy, Entstehen, p.138.

y en la observación de un progresivo<sup>115</sup> debilitamiento de ese contenido -en virtud de las necesidades estilísticas o conceptuales del autor- traducida en esquemas sintácticos en los cuales el núcleo significativo se desplaza a otros términos del discurso. El significado principal (como núcleo significativo originario) es el hecho de estar presente, de poseer realidad efectiva, de "existir", podríamos decir, si entendiéramos este término -de ser posible- en forma ingenua, no filosófica<sup>116</sup>. Este significado originario del verbo εἶμι se presenta en los poemas homéricos, ya sea directamente, ya sea en forma subyacente, con intensidad diferente. A veces, el verbo tiene significado pleno, es decir, expresa ampliamente su contenido; en otras ocasiones, en cambio, el verbo denota sólo parte de su contenido, pues sirve de puente entre otros dos términos, a los que relaciona de una cierta manera; y por último, el verbo se halla unido indisolublemente a otro término, y forma con él una fórmula "impersonal" que traslada completamente su contenido al término del cual depende. Estos tres matices, que podemos llamar "absoluto", "relativo" y "modal", corresponden al verbo εἶμι según sea utilizado como verbo existencial, predicativo o "impersonal". Sobre la base del significado principal que antes indicamos,

(115) No usamos el término "progresivo" en sentido temporal; aludimos, obviamente, a una gradación que podríamos establecer entre los diversos usos de εἶμι.

(116) Fundamentalmente, pretendemos considerar al término "existencia" desligado de su correlato (o de su opuesto) "esencia"; en caso contrario -creemos- entraríamos en una problemática ajena a la temprana filosofía griega. En consecuencia, cuando hablamos del uso "existencial" del verbo, aludimos simplemente a su uso absoluto, en tanto se refiere exclusivamente a un sujeto, sin necesidad de que un predicado complete su sentido (p.e., "hay montañas", "Troya existió").

tenemos entonces tres matices posibles: (a) valor absoluto -uso existencial-: "estar presente", "existir", "poseer realidad"; (b) valor relativo -uso predicativo-: "ser" (como nexos copulativo); (c) valor modal -uso "impersonal"-: "ser posible", "ser necesario" (y otras expresiones modales semejantes).

Pero debe tenerse en cuenta que se trata de tres matices de un mismo significado, es decir, de una mayor o menor acentuación de un contenido originario, que posibilita (o que es consecuencia de) tres usos sintácticos diferentes. Evitemos así el peligroso abismo creado por Klowy entre un significado "concreto" del verbo, y otro "abstracto", pero aceptemos su intento de superar la dispersión innecesariamente reiterativa de Ebeling y su búsqueda de un denominador común a las acepciones presentadas por éste. No obstante, nuestro enfoque difiere del de Klowy en dos puntos esenciales: (1) como no vemos una dicotomía entre un sentido concreto y un sentido abstracto del verbo, cuando hablamos de existencia, presencia o realidad efectiva de algo, ese "algo" no será forzosamente "lo que se encuentra a mano, en el horizonte del sujeto respectivo, percibido por el sujeto en cuestión", que es el único caso en que Klowy admite el significado "vorhanden sein", "Sich befinden"<sup>117</sup>. Pero tampoco aplicamos el "ist abstracto" para señalar que "el objeto en cuestión es un ente y no nada, y que, en tanto tal, no nace de la nada ni se disuelve en ella"<sup>118</sup>, pues aparte de los supuestos filosóficos que esto implica (que hacen a la esencia de la tesis de Klowy y que condenarían al verbo predicativo a ser utilizado sólo por filósofos), no consideramos a este uso como

(117) Cf. n.114.

(118) Id. n. anterior.

radicalmente diferente del existencial, máxime cuando se aplica a los mismos objetos. (2) Si bien, como Klowy (aunque con la diferencia recién señalada) extendemos el significado originario de "estar presente" a la mayor parte de los ejemplos ofrecidos por Ebeling, creemos que esta posibilidad no se cumple en su caso (4), es decir, en el caso en que εἶμι significa "licet", "fieri potest". Por esa razón, además del contenido pleno del verbo, que se concreta en nuestra posibilidad (a), y de su carácter predicativo (b), reconocemos una posibilidad (c), ignorada por la dicotomía de Klowy, y que es propia del uso "impersonal" del verbo.

De la distinción establecida resulta entonces que nuestra posibilidad (a) se encontrará ejemplificada en los casos (1)-(3) y (5)-(7) de Ebeling, que nuestra posibilidad (b) aparecerá en los ejemplos agrupados entre (8)-(19), y que nuestra posibilidad (c) corresponderá a la acepción (4) de Ebeling. Veamos ahora de qué manera encontramos ejemplificado en Homero, y, eventualmente, en otros autores, el significado de εἶμι que hemos propuesto, en sus tres matices<sup>119</sup>.

(a) El significado originario se manifiesta plenamente cuando el verbo está usado en forma existencial. En tal caso, alude inequívocamente al hecho de estar presente, de poseer realmente existencia; es decir, predica la presencia del sujeto, primariamente, en tanto que está presente. Así, Passow ofrece las siguientes versiones: "ich bin wirklich od. vorhanden, ich habe Bestand od. Daseyn, ich existire"<sup>120</sup>

(119) No necesitamos aclarar que en nuestra exposición invertimos el orden seguido en nuestra investigación: el significado que proponemos hemos creído encontrarlo en Homero, y ahora se trata de ejemplificarlo.

(120) Passow, Handb. d. gr. Spr., I, p.637.

Este significado de "existir", aunque sin connotaciones filosóficas (es decir, como traducción del término equivalente " $\nu\pi\lambda\rho\chi\epsilon\upsilon\nu$ ") era corriente en los antiguos Etymologica<sup>121</sup>, y figuraba ya en el Lexicon de Hesychius (vo.II, p.30). Pero si bien εἶμι resalta especialmente esta noción de presencia, no debe creerse que el verbo alude sólo al tiempo presente: como se refiere al sujeto en tanto algo presente, puede referirse también a su presencia efectiva en el pasado, o en el futuro. Sólo así podemos explicar el ejemplo ya clásico de Il.1.70, τὰ τ' ἔδυντα τὰ τ' ἔσομένεα πρὸ τ' ἔόντα. El adivino Calcas conoce lo que ahora está presente, pero también, gracias a su facultad especial, tiene contacto con lo que antes estuvo presente y con lo que estará presente después. El neutro deja en la indeterminación el objeto del conocimiento de Calcas: puede tratarse de sucesos o de héroes que, en su particularidad, fueron son o serán sucesos o héroes, pero que, en tanto tales, y primariamente, estuvieron presentes, están presentes o estarán presentes.

Este mismo significado de εἶμι reaparece en la fórmula habitual con que Homero se refiere a los dioses: αἰὲν ἔόντες, donde el adverbio otorga carácter de permanencia a la presencia que denota el participio.<sup>122</sup>

La referencia temporal a una presencia futura la encontramos también en Il.2.119, Αἰσχροὺν γὰρ τόφει γ' ἔστι καὶ ἔσομένοιαι πρὸ ἔσθαι<sup>123</sup> y en Od.16.437, οὐκ ἔσθ' οὗτος ἀνὴρ οὐδ' ἔσσειται οὐδέ γένηται. Este último ejemplo es sumamente ilustrativo, porque εἶμι está usando como

(121) Etym.Magn., fol. 65 v<sup>o</sup>; Etym.gr.ling., p. 188.

(122) Il.1.290, ἔθεον θεοὶ αἰὲν ἔόντες. Cf. Il.1.494, Il.21.518, Il.24.99, Od.5.7.

(123) Cf. Il.22.305.

sinónimo de  $\gamma\gamma\upsilon\omicron\mu\alpha\iota$  <sup>124</sup>. Esta equivalencia, así como la que hay entre  $\epsilon\lambda\mu\acute{\iota}$  y  $\zeta\omega$  <sup>125</sup>, y entre  $\sigma\upsilon\kappa \epsilon\gamma\mu\acute{\iota}$  y  $\theta\upsilon\eta\gamma\epsilon\kappa\omega$  es la que Ebeling colocaba como primera acepción del verbo ("vivo et vigeo"). En algunos casos parece haber una equivalencia completa entre estos términos, p.e., en Il.2642,  $\sigma\upsilon\delta' \alpha\rho' \acute{\epsilon}\tau' \alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\mu\upsilon$ ,  $\theta\acute{\alpha}\nu\epsilon \delta\epsilon \zeta\epsilon\upsilon\theta\acute{\omicron}\varsigma \text{Μελέχρ}\alpha\varsigma$ . Pero si analizamos a fondo los ejemplos vemos que en la mayor parte de ellos la equivalencia obedece más bien al carácter de presencia que tiene la vida frente a la ausencia (o mejor, a la no presencia) que representa la muerte, cuando el término de referencia es un ser vivo. En Od.1.289 cuando Atenea, refiriéndose a Ulises, dice a Telémaco  $\epsilon\acute{\iota} \sigma\tau\iota \kappa\epsilon \theta\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\omega\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota\upsilon\sigma\eta\varsigma \mu\epsilon\delta' \acute{\epsilon}\tau' \acute{\epsilon}\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$ , incurriría en una tautología si los verbos  $\sigma\upsilon\kappa \epsilon\gamma\mu\acute{\iota}$  y  $\theta\upsilon\eta\gamma\epsilon\kappa\omega$  fueran sinónimos <sup>126</sup>; en realidad, se trata de señalar la imposibilidad de que Ulises pueda estar presente en Ithaca <sup>127</sup>. Por otra parte, es indudable que, aunque los significados de  $\epsilon\gamma\mu\acute{\iota}$  y  $\zeta\omega$  sean intercambiables en varios pasajes, jamás se establece una equivalencia entre  $\epsilon\gamma\mu\acute{\iota}$  y la vida en sentido biológico. Si así fuera, no se podría aplicar el verbo  $\epsilon\gamma\mu\acute{\iota}$ , en su forma afirmativa, a un cadáver, y ellos ocurre por lo menos en tres ocasiones. Con referencia a Héctor loemos en Il.24.35,  $\tau\acute{\omicron}\nu \nu\upsilon\theta\omicron\nu\kappa \acute{\epsilon}\tau\lambda\eta\tau\epsilon \nu\acute{\epsilon}\kappa\upsilon\nu \pi\epsilon\rho \acute{\epsilon}\sigma\upsilon\tau\upsilon \sigma\acute{\alpha}\omega\sigma\alpha\iota$ ,

(124) Od.24.84,  $\sigma\acute{\iota} \nu\upsilon\nu \gamma\epsilon\rho\acute{\epsilon}\lambda\alpha\sigma\iota \kappa\alpha\iota \sigma\acute{\iota} \mu\epsilon\tau\acute{\omicron}\rho\iota\sigma\theta\epsilon\nu \acute{\epsilon}\acute{\epsilon}\sigma\omicron\nu\tau\kappa\iota$ . Cf. también Od.18.79.

(125) Od.24.262-3,

(126) Otro tanto afirma Klowy, Entstehen, p. 139, acerca de la equivalencia entre  $\zeta\omega$  y  $\epsilon\gamma\mu\acute{\iota}$  en Od.24.263, citado en n. anterior.

(127) Dos versos antes, Atenea había presentado otra posibilidad a Telémaco:  $\epsilon\lambda \mu\acute{\epsilon}\nu \kappa\epsilon\nu \pi\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\varsigma \beta\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\nu \kappa\alpha\iota \nu\acute{\omicron}\sigma\tau\omicron\nu \acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\eta\varsigma$ , donde  $\beta\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\nu$  anuncia su negación,  $\tau\epsilon\theta\upsilon\mu\eta\omega\tau\omicron\varsigma$ , y  $\nu\acute{\omicron}\sigma\tau\omicron\varsigma$  (es decir, "el regreso"), la suya,  $\mu\epsilon\delta' \acute{\epsilon}\tau' \acute{\epsilon}\sigma\upsilon\tau\omicron\varsigma$ . El mismo esquema se repite en Od.2.218-20.

y en Il.24.423 -y también acerca del cadáver de Héctor- el Mensajero dice a Priamo: *κῆδονται μῆκαρες θεῶν υἱὸς ἑμῶς / καὶ νέκνους περ ἑόντος*. Otro ejemplo figura en Il.23.159-60, *οἷσι μάλιστα / κηδεὺς ἔστι νέκνους*, pero en este caso, por tratarse de un uso decididamente predicativo de *εἶμί*, su carácter originario queda un tanto diluido, como veremos al analizar el valor de *εἶμί* como cópula. En estos ejemplos (especialmente en los dos primeros, donde el término *νέκνους* está destacado por la partícula *περ*), *εἶμί* añade al carácter de presencia que posee el cadáver, a su existencia (en sentido ingenuo) en tanto que cadáver, aunque, evidentemente, el verbo no posee ninguna connotación vital.

Volvemos a encontrar este carácter de presencia propia del sujeto en cuestión en Od.13.415, donde Atenea dice a Ulises que Telémaco se encuentra en Esparta para saber "εἰ τον ἔτ' εἶμις", y más concretamente aún en Od.15.433, donde, en una narración de Eumeo, un fenicio incita a una compatriota a volver a la casa de sus padres, "ἢ γὰρ εἰ' εἰσί", es decir, "pues ellos aún están allá".

Ejemplos muy posteriores a Homero<sup>128</sup> demuestran que este valor de *εἶμί* no se perdió totalmente. Así, vemos en Eurípides, *Hip.* 356-7: *ἀπᾶλλὰ χθῆσομαι / βίου θανοῦσα· χαίρετ' οὐκετ' εἶμί ἐγώ*, y en Anórcides I.120: *ἢ παῖς τύχη χρησαμένη καμῶσα ἀπέθανεν ἢ δ' ἕτερον ἔστιν ἔτι*.

Esta realidad que denota el verbo *εἶμί* se halla más aún resaltada en los ejemplos que Ebeling coloca como equivalentes de las expresiones actuales "es gibt, il y a", y de las latinas "est ei, halet". En ambos casos se trata de señalar una presencia, la realidad efectiva de algo, pero, en el primero, desligada de todo término de referencia

(128) En Hesíodo, en cambio, prácticamente no hay rastros del significado "vivir" de *εἶμί*.

posible, mientras que en el segundo se alude más bien a su existencia para alguien, a su presencia respecto de algo. En el primer caso tenemos expresiones que presentan la existencia concreta de algo (Il.11.722 ἔστι δὲ τις ποταμὸς Μινυμῆϊος<sup>129</sup>), acompañadas a menudo por referencias al lugar en que se verifica dicha presencia (Od.23.371, ἦδ' ἄρα μὲν φάος ἦεν ἐπὶ χθόνα, Od.15.417, ἔσκε δὲ πατρὸς ἔμοιο γυνὴ Φοινισσὶ ἐνὶ οἴκῳ<sup>130</sup>); en el segundo caso, esa presencia se relaciona con el sujeto en forma de posesión, de algo que existe para el sujeto (es decir, que está presente para él) en tanto él lo tiene en su haber<sup>131</sup> (Od.18.232, ἔμοι δ' οὐκ εἶσιν ἔρωτος; Od.20.365, εἰσὶ μοι δαΐμονες; Il.1.300, τῶν δ' ἄλλων ἄ μοι ἔστι<sup>132</sup>).

La acepción de εἶμι como "es finden statt (tener lugar), tritt ein (suceder)" que ofrece Ebeling en su ejemplificación (5) (la acepción (4), que corresponde al uso "impersonal" del verbo, la estudiaremos por separado) es completamente indiferenciable de las anteriores, pues también acá se trata de señalar una presencia o una existencia, con la ligera diferencia que hay, a lo sumo, entre las expresiones alemanas "es gibt" y "es finden statt", pero que no aparece en los ejemplos griegos que ofrece Ebeling. En lo que hace al contenido significativo del verbo, en efecto, no vemos diferencia entre Il.17.556-7, Σοὶ μὲν δὴ, Μενέλαε, κατὰ φρεσὶν καὶ ὄνειδος ἔσσεται, ubicado por Ebeling entre sus ejemplos del caso (3), e Il.21.92, νῦν δὲ δὴ ἐν οἴκῳ δ' ἐμοὶ κακὸν ἔσσεται, considerado en este caso (5).

(129) Cf. Il.6.152, Il.13.32, Od.3.293, Od.4.844.

(130) Cf. Il.5.267, Od.2.292-3, Od.4.354, Od.5.483.

(131) El verbo español "haber" (así como el francés "avoir") refleja tanto esta idea de propiedad, como el "hay" propio de la presencia concreta.

(132) Cf. Il.17.556-7, Il.23.549, Od.2.193.

Finalmente, las acepciones (5)-(7) sólo agregan un matiz al significado originario de εἶμι: la idea de proveniencia, representada por la preposición ἐκ o por el genitivo de origen. Estamos entonces frente a una acepción del verbo que aclara a partir de dónde o mediante qué agente se lleva a cabo la presencia del sujeto en cuestión. En od.1.33, Zeus se queja de que los hombres digan que el mal está en ellos a causa de los dioses ("ἐξ ἡμέων γὰρ φασὶ κἄκ' ἔμμεναι"), en Il.24.397, el hijo de Polifétor indica cuál es su origen ("Μυρμιδόνων δ' ἐξ εἶμι") y en Il.21.109, Licón dice que él proviene de un padre noble ("πατρὸς δ' εἶμι' ἀγαθοῦ"). Ejemplos similares encontramos en Hesíodo: Teog.590, ἐκ τῆς γὰρ γένος ἔστι γυναικῶν θηλυτέρων, y Teog.732, τοῖς οὐκ ἐξίτον ἔστι.

En todos estos ejemplos del uso existencial de εἶμι hemos visto que, sea en forma directa, sea a través de una acepción aparentemente dominante (por ejemplo, "vivir", "provenir de", "ser propiedad de"), aparece o subyace la idea de existencia, de realidad efectiva, de presencia, que es, según nuestra opinión, el significado preponderante del verbo en Homero. Al respecto, tenemos un pasaje sumamente ilustrativo, en el cual Homero intercambia, con idéntico valor, los verbos εἶμι y παρέμι en una enumeración de las bondades de Ithaca: ἔστι μὲν ἄλη παντοίη· ἐν δ' ἄρδμοι ἑπμετανοὶ παρέλα (Od.13.246-7). Ello no significa -repetimos una vez más- que siempre que aparezca el verbo εἶμι haya que dejar constancia en la traducción de su significación originaria; pero sí creemos que es importante tener en cuenta este matiz preponderante y primigenio, que no desaparece con Homero, pues perdura no sólo en la lírica inmediatamente posterior (Cf. Hesíodo, Trab. 278, ἔπει οὐδὲν ἔστι μετ' αὐτοῖς, y Trab.192-3, καὶ διδῶς / οὐκ ἔσται),

sino hasta bien entrado el siglo IV (Cf. Demóstenes 20.64, τούτων δ' ἴσως ἔνιοι τῶν κνυφῶν οὐκεν εἶδιν ἀλλὰ τὰ πρῶχθεντα ἔστιν). Y es precisamente en un autor post-homérico, Heródoto, en quien encontramos un pasaje en el que se afirma (incluso con cierta insistencia) la equivalencia entre εἶμι y πάρεμι y se resalta el valor existencial del verbo: Astiages, que tiene ante sí a Ciro y a Artembares (παρῆσαν ἀμφοτέρω), le dice al primero; "Σὺ δὲ εἶμι τούτου τοιούτου εἶντος παῖς ἐτόλμησας τὸν τοῦδε παῖδα εἶντος πρώτου παρ'..." (I.115).

Hasta acá hemos analizado el matiz (a) del verbo εἶμι en Homero y en unos pocos autores post-homéricos, es decir, su uso existencial en el cual el verbo se expresa con sentido pleno, y por esa razón nos hemos extendido en su consideración. Este sentido, que equivale a "existir, estar presente" es, según Schwyzer, "un paso previo a su utilización como cópula"<sup>133</sup>. Veamos entonces esta posibilidad, aunque con menor detenimiento, pues se trata de un matiz derivado del significado originario, en el cual éste subyace, pero débilmente.

(b) Nuestro análisis partió de la suposición de que había una continuidad en los diferentes usos de εἶμι, continuidad que se traduce en un paulatino empobrecimiento del significado originario del verbo, que analizamos en el párrafo (a). El segundo paso en esta escala es el uso predicativo de εἶμι. Cuando hablamos de "empobrecimiento" del significado originario queremos afirmar que, en este uso predicativo, el verbo confiere su significado al sujeto, pero no lo hace en forma autónoma, sino a través del término que cumple la función de atributo o predicado; y, en esa mediación, el verbo pierde gran parte de su

(133) Schwyzer, Gr.Gram., II, p.204#

fuerza. Es decir: el verbo ya no se refiere exclusivamente al sujeto, sino que recurre a otro término que indica el "cómo" de su referencia al sujeto, el "en tanto que" del verbo con respecto al sujeto. Entramos así al análisis de la proposición copulativa (o frase nominal impura, es decir, con nexos copulativos) en el griego homérico y post-homérico.

Sobre la base de los elementos que acabamos de indicar, negamos al nexo copulativo el carácter puramente formal de un signo de igualdad entre el sujeto y el predicado. No afirmamos por ello que en el uso predicativo, el verbo εἶμι traduzca siempre, en Homero, su valor originario. Indudablemente, incluso dentro de este matiz debilitado del verbo, hay una gradación en su significación, en uno de cuyos extremos figura la casi indiferenciación entre el uso existencial y el predicativo, en la cual el intérprete tiene la última palabra<sup>134</sup>, pues se trata no de estructuras distintas, sino de "modos de determinación diferentes" de un mismo verbo<sup>135</sup>. En el otro extremo, en cambio, encontramos el uso claramente predicativo del verbo, con oraciones similares a las nominales puras, es decir, aquellas que no poseen el verbo εἶμι<sup>136</sup>. Pero esta similitud es sólo externa, pues la presencia del verbo εἶμι agrega la noción de existencia, ausente de la frase nominal pura<sup>137</sup>. Esta diferencia se halla menos acentuada en latín, debido a que "esse" posee menor fuerza semántica que "εἶναι"<sup>138</sup>. En griego, la relación que el nexo copulativo establece entre el sujeto y el predicado no es, con todo, un trazo neutro, sino calificado: es un cierto modo de unir, que,

(134) Cf. infra, n.146.

(135) Barbelenet, Phrase verb., p. 23.

(136) Hjelmslev, Verbe phr.nom., p. 253.

(137) Chantraine, Gram. Ion., p. 5, vol.II.

(138) Barbelenet, Phrase verb., p. 6.

al mismo tiempo que agrega una característica al sujeto, señala que esa característica le corresponde en tanto está presente, en tanto existe. En el uso copulativo de εἶμι subyace, entonces, la caracterización de que el sujeto, además de ser (en el sentido de tener existencia, de poseer realidad), es tal o cual cosa; o, mejor, dicho, es, en tanto que tal o cual cosa, pues el acento recae en el elemento nuevo, en el predicado. En otras palabras, y como observa Eggers Lan, el verbo εἶμι "en función copulativa equivale a 'poseo realidad efectiva en calidad de'; es decir, el predicado nominal contribuye a esclarecer, a especificar adverbialmente, a concretar más aun el sentido existencial que expresa el verbo"<sup>139</sup>.

También en la gramática de Kühner se reconocía esta determinación especial del predicado en el caso de la proposición copulativa, y no sólo cuando se trata de εἶμι, sino también con los verbos πέλω, πέλωμαι, ἔφην, τελέθω, de tal modo que la expresión "ῥοδὸν καλὸν ἔστι" significa "la rosa vive (como algo) bello" (die Rose lebt -als eine- schön)<sup>140</sup>. Pero a continuación se aclaraba que el carácter "concreto" de estos verbos se había ido perdiendo gradualmente<sup>141</sup>, de tal modo que "finalmente sólo expresan el concepto formal y abstracto de Existencia (Ser)"<sup>142</sup>. Esta observación es indudablemente valedera, pero en el caso de la literatura posterior. En el griego homérico no ha empezado aún esa pérdida gradual de significación "concreta". En Homero en

(139) Eggers Lan, Unic.can., p.20.

(140) Kühner, Gr.Gram., II (1), p. 3.

(141) En un pasaje anterior (vol.I, p.42) Kühner/había negado completamente el carácter "concreto" de εἶμι. Cf. contra, Eggers Lan, Unic.can., p.20, n.27 donde el autor ejemplifica con la equivalencia entre εἶμι y πέλω.

(142) "...nur den allgemeinen, abstrakten Begriff der Existenz (sein)".

contramos el verbo πέλομαι "con sentido fuerte"<sup>143</sup> en Il.1.284, ὅς μ' ἐπέειπε  
 πλοῖν | ἄχαιοῖσιν πέλεται πολέμοιο κἀκοῖο, y ἔφην -que, por o  
 tra parte, no es en Homero sinónimo de εἶμι<sup>144</sup> - presenta su valor ori  
 ginario "concreto" de "crecer, brotar" en Od.5.241, ἀὐτὰρ ἔπειθ' ἔμ  
 θεῖξ' ὄθι δένδρεα μακρὰ πέφυκα. Y otro tanto ocurre con τελέω:  
 en Il.21.464-6, οἳ φύλλοισιν εὐκότες ἄλλοτε μὲν τε / ἵαφλεγέες...  
 ἄλλοτε δὲ φθινύθουσιν, el verbo no sólo no perdió su carácter "con  
 creto", sino que, contrapuesto a φθινύθουσιν, conserva el significa  
 do de "vivir, estar presente", y en tal sentido relaciona al sujeto  
 con el predicado ἵαφλεγέες. En consecuencia, no podemos adherir tan  
 fácilmente a la pérdida del carácter "concreto" de εἶμι, en su uso  
 predicativo, y, aunque lleguemos a admitirlo en lo que atañe al signi  
 ficado "concreto" extremo, ejemplificado por Kühner con "vivir, respi  
 rar", la aceptación por él de que el verbo expresa "el concepto de  
 Existencia" refuerza nuestra tesis, si eliminamos de dicho término los  
 caracteres "filosóficos" que se le confieren, es decir, la generalidad  
 y la abstracción. Volvemos así al sentido "ingenuo" de existir, sinó  
 nimo de "estar presente", "poseer realidad", que subyace en el uso pre  
 dicativo del verbo por Homero<sup>145</sup>, aunque, como dijimos, atenuado en  
 beneficio del predicado.

Así y todo, esta atenuación tiene mayor o menor intensidad. Como  
 señala Klowsky<sup>146</sup> a propósito de Od.9.425 (ἀργεῖες οὐεσ ἦσαν εὐπρεπέ  
 ες, δαδύμαλοι), a menudo es difícil determinar si se trata de un uso

(143) Chantraine, Gram.Hom., II, p.446.

(144) Id. n. anter.

(145) Eggers Lan (Unic.cam., p.20) ejemplifica con el fr. 30 (DK) de  
 Heráclito.

(146) Klowsky, Entatenon, p. 146.

predicativo o copulativo de εἶμι, y la caracterización depende del elemento que se considere más acentuado por el autor. Nosotros hemos elegido unos pocos ejemplos, en los cuales, a nuestro juicio, el uso predicativo es el único que confiere sentido a los enunciados. Tal es el caso de Il.6.433-4, ἔνθα μάλιστα ἄμβρατος ἔστι πόλις; de Od.4.657, ἀπὸ γὰρ δὴ βασιλεία, τόδε πλείστον κακὸν εἶμι, y de Il.16.269-70, Μυρμιδόνες, ἔταροι Πηλεΐδ᾽ ἔγω Ἀχιλλῆος, ἀνέρες ἔστε...

(c) El tercer matiz del verbo εἶμι es el llamado "uso impersonal", con valor modal (con idea de posibilidad, en general). Este uso se limita a la tercera persona del verbo, que está siempre en relación con un infinitivo. En esta unión, el verbo queda completamente a disposición del infinitivo, que es el elemento dominante del sintagma, y por esa razón es imposible asimilar su significación a las estudiadas en (a) o en (b). No es fácil explicarse el origen de este uso "impersonal" de εἶμι, máxime cuando el mismo depende del valor del infinitivo, quizá la forma verbal griega cuya evolución es la menos conocida. Hemos intentado buscar las causas de esta simbiosis en rasgos originarios distintivos del infinitivo (en especial, en su uso consecutivo-fiel, emparentado con el dativo)<sup>147</sup>, pero no hemos llegado a ningún resultado positivo. Por otra parte, la asimilación del infinitivo a un caso determinado ha sido violentamente criticada por Burgoyne, especialista en la historia del infinitivo: "En los ejemplos más antiguos, una asimilación tal es perfectamente arbitraria: sólo se puede ver en ella una construcción a posteriori, condenada por su propia incertidumbre"<sup>148</sup>.

(147) Brugmann, Gr.Gram., p. 592.

(148) Burgoyne, Hist.inf.Gr., p. 31.

En este uso "impersonal" del verbo εἶμι, hemos agrupado también aquellos casos en los cuales el verbo se halla íntimamente vinculado a formas adverbiales o a adjetivos de origen verbal, con los cuales forma expresiones modales del tipo δύσχεκτόν ἐστὶ, δύνατός ἐστι, χρεών ἐστὶ, etc. En todos estos casos, el valor originario de εἶμι ha prácticamente desaparecido y sólo refuerza el significado del elemento al que se encuentra relacionado. En realidad, el núcleo significativo de estas expresiones es el infinitivo o la proposición de infinitivo y acusativo que hace las veces de sujeto gramatical del "impersonal" (de ahí que otorguemos al término "impersonal" un sentido relativo). En Homero encontramos ejemplos de ambas posibilidades, que, en nuestro análisis de las pp.25-6, denominamos (b') y (B") (Cf. notas 82 y 83).

Con este análisis del uso (c) del verbo εἶμι podemos finalizar esta reseña para pasar al estudio de la utilización de dicho verbo por parte de Parménides, por el momento, en el fr.2.

#### El significado de ἐστὶ en 2.3a y en 2.5a

Volvemos a los versos 2.3 y 2.5, es decir, a la formulación de los únicos caminos de investigación que concibe Parménides. Habíamos analizado hasta acá la estructura sintáctica de ambos hemistiquios de cada una de las formulaciones. Vimos que el término clave de ambos enunciados era el verbo εἶμι, e intentamos acceder al significado de dicho verbo en el contexto del pensamiento pre-parmenídeo.

Podemos ahora preguntarnos cuál es el significado del verbo εἶμι en Parménides, es decir, qué significan las formulaciones ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἐστὶ μὴ εἶναι y οὐκ ἐστὶ τε καὶ χρεών ἐστὶ μὴ εἶναι que enuncian. ambos caminos de investigación.

Parménides retoma el significado original de εἶμι y le otorga  
carácter absoluto y necesario, transformándolo en el concepto central  
de su sistema. Al igual que en Homero, el verbo adquiere su valor ple-  
no en su uso existencial, pero a su lado coexisten, con los matices  
que vimos en páginas anteriores, los usos predicativo e "impersonal" de  
εἶμι. En el pasaje que nos ocupa, tenemos dos ejemplos del εἶμι exis-  
tencial (2.3a y 2.5a), y dos de su uso "impersonal" o modal (2.3b y  
2.5b)<sup>149</sup>, con los infinitivos μὴ εἶναι como sujetos<sup>150</sup>. Podemos propo-  
ner, entonces, la siguiente traducción de los enunciados de los dos ca-  
minos de investigación: 2.3 "uno: que es, y que no es posible no ser";  
2.5 "otro: que no es, y que es necesario no ser". Las formulaciones o-  
puestas "no es posible no ser" y "es necesario no ser" tienen sentido  
autónomo, es decir, son completas en sí mismas; en cambio, las expre-  
siones, opuestas también, "es" y "no es", carecen de sujeto. Volvamos  
a plantearnos ahora el problema del "sujeto del εἶμι parmenídeo", cuyo  
esclarecimiento intentaremos completar sobre la base de los resultados  
obtenidos en nuestro análisis del verbo εἶμι. La respuesta a este pro-  
blema debe buscarse en el significado de εἶμι, en tanto tesis filosó-  
fica originaria de Parménides.

Cuando Parménides dice εἶμι, comprueba (o postula) un hecho:  
que hay, que existe, que está presente. Pero ¿qué es lo que existe, lo  
que está presente? Por el momento, es decir, como punto de partida de  
su sistema, Parménides no ve la necesidad de aclararlo. Más aún: al de-  
jar momentáneamente el verbo sin sujeto, Parménides quiere atraer la at-  
tención sobre este punto esencial de su pensamiento: que, en última inst-

(149) Cf. p. 25.

(150) Cf. p. 27.

tancia, su postulación primera no consiste en una formulación de tipo tradicional, en la afirmación de tal o cual elemento como principio de la realidad<sup>151</sup>. Parménides parte de una tesis (etimológicamente, éste es el término más adecuado para lo que queremos expresar: la colocación de un principio, de una afirmación): la presencia, el existir, el hecho de ser. Este principio Parménides lo expresa indistintamente<sup>152</sup> mediante un infinitivo (εἶναι, πέλειν), mediante un participio (ἔσθν), o mediante un verbo en tercera persona singular: ἔστι, como en 2.3a y en 2.5a. No obstante, esta última forma de expresión es quizá la que Parménides considera más adecuada para referirse a la noción que quiere presentar, pues se vale de ella en los momentos de su Poema en que expone o retora el punto de partida de su razonamiento: en el fr.2, en 8.2 (ὡς ἔστιν) y en 8.16 (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν). Quizá esta preferencia por ἔστι se deba a que el verbo conjugado es el que más se evade de una posible "cosificación" del concepto de presencia, del hecho de ser. También el infinitivo<sup>153</sup> y el participio conservan, sin lugar a dudas, su carácter verbal, que es el que Parménides quiere poner de relieve, como demuestra esta recurrencia a las formas conjugadas del verbo; pero sobre la base del significado originario de εἶναι, es el tiempo verbal presente<sup>154</sup> el que mejor rescata los caracteres de la tesis parmenídea, su postulación de la presen-

(151) Como habría sido el caso de sus precursores, según el consabido esquematismo aristotélico.

(152) Cf. n. 93.

(153) Cf. n. 94.

(154) Como veremos, el carácter absoluto que Parménides otorga a su ἔστι le impide referirlo al pasado o al futuro, como era el caso en Homero, Il.1.70. Cf. Klovsky, E. tatchan, p. 226.

cia<sup>155</sup>.

Pero en el Poema de Parónidos encontramos varios pasajes en que la forma verbal ἔσται aparece con el sujeto correspondiente. El más característico es 6.1, ἔσται γὰρ εἶναι, donde el carácter "impersonal" del verbo no debe inducirnos a error: el infinitivo εἶναι es, gramatical y conceptualmente, el sujeto de ἔσται. Otro caso lo encontramos en la misma línea: εὖν ἔμμεναι, y también en 8.46, οὔτε γὰρ οὐκ εὖν ἔσται<sup>156</sup>, en donde podemos inferir, en virtud de la doble negación, que el sujeto de ἔσται es εὖν; y, como hemos señalado, εὖν y εἶναι son sinónimos para Parónidos. Además, y si bien la estructura sintáctica es diferente, el mismo contenido se deduce de 8.36-7, οὐδὲν γὰρ <ἡ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πᾶρεξ τοῦ εὖντος, y, si se tiene en cuenta la equivalencia entre εἶναι y πέλειν<sup>157</sup>, otro tanto ocurre en 8.19, πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εὖν;

No consideramos, entonces, que el ἔσται parónideo deba carecer forzosamente de sujeto, como afirman quienes sostienen que se trata de un verbo impersonal del tipo "llueve" o "nieva"<sup>158</sup>, o los partidarios de su uso en forma exclusivamente predicativa<sup>159</sup>. Si ἔσται aparece sin sujeto en los pasajes decisivos del Poema de Parónidos (ya sea al comienzo de su razonamiento o en recapitulaciones del mismo) es porque

(155) Cf. 8.5, οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, donde esta idea está reforzada por el adverbio νῦν.

(156) Seguimos la lectura de la edición Aldina.

(157) Cf. 6.8, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι, donde πέλειν equivale a εἶναι, y 8.44-5, τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βραχύτερον πέλειν χρεὸν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ, de lo cual Parónidos concluye que (εὖν) πᾶν ἔστιν ἄσουλον (8.48)

(158) P.e., Fränkel, Cf. p. 21.

(159) P.e., Calogero, Cf. p. 19.

se quiere resaltar el monismo implícito en la "tautología" ἔστι εἶναι, ἔστι εἶναι, y para ello nada mejor que recurrir a la persona verbal que involucra ambos elementos que, en realidad, son uno solo. En efecto: ¿qué otra cosa podría ser, dentro del sistema parmenídeo, salvo εἶναι(εἶναι)? Se trata de un solo concepto, cuya realidad queda radicalmente definida al enunciarla mediante una forma verbal conjugada: la existencia que (o "en tanto que") existe, la presencia que está presente. Para ello basta con afirmar "ἔστι", y con otorgar al verbo su sentido originario, revitalizado en tanto tesis filosófica. Sólo un análisis a posteriori puede deslindar en ese concepto un elemento "sujeto" y un elemento "predicado", y eso es lo que hace el mismo Parménides a medida que avanza su razonamiento, y en especial en aquellos momentos en que se trata de deducir las consecuencias de su afirmación, de fundamentarla, o de retomar el punto de partida. Así, al comienzo del fr. 8 parte nuevamente del oscuro ἔστι (8.2), pero a continuación, cuando explicita los συμπετα de su tesis, recurre al sujeto implícito en dicha tesis: ὡς ζῳέντων εἶναι καὶ ἀνώλεθρον ἔστι...

Esta unión de sujeto y predicado en un solo término nos lleva a plantearnos con mayor detenimiento un problema que esbozamos en páginas anteriores: la estructura de los verbos denominados "impersonales". Dijimos que no concordábamos con Fränkel en su caracterización de las oraciones del tipo "llueve" o "nieva", Creemos que en su análisis deben tenerse en cuenta dos niveles diferentes: por un lado, el aspecto psicológico de la afirmación, y, por el otro, su contenido significativo. El sujeto psicológico de dichos verbos impersonales, para un griego de la época clásica, era el dios, la divinidad<sup>160</sup>; pero es evidente que

(160) Schwyzer, Gr.Gram., II, p. 362; Kühner, Gr.Gram., II (1), p.33; Hölischer, Wes.d.Seiend., p.78, n.30; Brugmann, Gr.Gram., p.656.n."

el contenido significativo de "llueve" no es "Zeus llueve". Cuando se dice "llueve" se pretende señalar significativamente la presencia de la lluvia, su realidad en el tiempo verbal correspondiente ("llovió" alude a la presencia pasada de la lluvia; "lloverá", a su presencia futura). Es decir: significativamente, "llueve" quiere decir "hay lluvia", y otro tanto ocurre con los demás verbos llamados impersonales del tipo "nieva" o "truenan". Por eso no creemos que Fränkel esté completamente equivocado cuando dice que el "sujeto" de "llueve" es "lluvia", pero para nosotros no se trata del sujeto psicológico (que, como dijimos, sería, para un griego, la divinidad), ni de una "cosa" (la lluvia) que cumple una acción verbal (llover). Se trata de un concepto extraído analíticamente del verbo "llueve", al deslindar en él un núcleo significativo (la lluvia) y la postulación de su presencia (llueve), conceptos que aparecen reunidos en la expresión equivalente "hay lluvia".

Si tenemos en cuenta esta concepción de los verbos impersonales, no vacilaríamos en afirmar que  $\epsilon\sigma\tau\iota$  en 2.3a y en 2.5a está usado en forma impersonal, pues, así como "llueve" significa "hay lluvia", "es" significa "hay ser", y "existe", "hay existencia". En definitiva,  $\epsilon\sigma\tau\iota$  y  $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota$  no tienen sujeto en 2.3a y en 2.5a porque, metodológica o didácticamente, Parménides prefirió expresar su tesis mediante una afirmación que implica en sí el único sujeto conceptual posible, que se explicita más adelante mediante un desdoblamiento de esa misma afirmación. Cuando esto ocurre, el sujeto que, desde el punto de vista sintáctico, estaba "tácito" en ciertos pasajes, ocupa su lugar en las formulaciones respectivas. Nuestra posición respecto del problema del "sujeto del  $\epsilon\sigma\tau\iota$  parmenídeo", entonces, se diferencia de las concepciones

clásicas en este punto fundamental: no negamos que haya un sujeto, pero sí negamos que haya que extraerlo de los fragmentos en que se lo encuentra en forma explícita, para agregarlo a los desnudos ἔστι del fr.2 y de los otros pasajes paralelos mencionados. El sujeto -ésta es nuestra posición- debe extraerse analíticamente del significado de ἔστι en tanto tesis filosófica originaria de Parménides.

### El enunciado de las tesis de 2.3 y de 2.5

El primer camino de investigación, tal como está enunciado en 2.3, no dice sólo ἔστι, sino también οὐκ ἔστι μή εἶναι. Esta segunda enunciación, coordinada a la afirmación ἔστι, le confiere un carácter especial: le otorga validez absoluta y única. Queremos decir lo siguiente: en una lógica bivalente como la parmenídea, οὐκ ἔστι μή εἶναι (es decir, "no es posible no ser") implica forzosamente que "sólo es posible ser". Esta afirmación, que resultaría de la eliminación de las dos negaciones (οὐκ y μή) de 2.3b, y que aparecerá literalmente en 6.1 (ἔστι γὰρ εἶναι), está resumida en el desnudo ἔστι de 2.3a<sup>161</sup>, término que, en tanto sólo existe la existencia, en tanto sólo hay ser, abarca en sí mismo al "sujeto" y al "predicado" de la tesis parmenídea.

La absolutización del concepto de "ser" se lleva a cabo mediante la negación del concepto contrario, el de no-ser. Llegamos así a un punto decisivo del pensamiento de Parménides y que no ha sido aún analizado con la atención que merece: la analítica del no-ser, relaciona-

(161) Patin, Parm.Kampfc, p. 535.

da íntimamente con su analítica del ser<sup>162</sup>. Cuando comparemos en todo su alcance la formulación de ambos caminos de conocimiento, abordaremos más en detalle este punto. Por ahora queremos señalar que Parménides no sólo vincula la necesidad de ser con la imposibilidad de no-ser<sup>163</sup>, sino que en el mismo camino de la Verdad se establece tanto la afirmación básica respecto del ser (hay ser) como la única afirmación posible (en rigor, una doble negación) respecto del no-ser (no es posible no ser). Estas dos afirmaciones constituyen la primera tesis de Parménides.

Esta breve incursión en la formulación del primer camino de investigación nos ofrece todos los elementos necesarios para acceder a la aclaración del segundo camino, el expuesto en 2.5: οὐκ ἔστι τε καὶ χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι. Se trata de una formulación opuesta a la anterior<sup>164</sup>, y, como ya dijimos<sup>165</sup>, para respetar la valoración también opuesta que Parménides otorga a cada camino, debemos suponer que el sujeto tácito de 2.5a es el mismo que estaba tácito también en 2.3a. El primer enunciado de este segundo camino, entonces, niega aquello que

(162) Uno de los pocos que se han ocupado de este tema, H. Zucchi, es más radical aún. Para él, "la ontología de Parménides está precedida por una medenología" (Probl. nada, p. 17).

(163) Bassow, Way truth, p. 75, encuentra en 2.3 la conclusión del razonamiento que comienza en 2.5 y finaliza en 2.7-8. Nosotros concebimos la causalidad en sentido inverso: porque no es posible no ser (2.3b, οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), no se puede concebir ni mencionar lo que no es (2.7-8, οὐτε γὰρ δύναται γινώσκειν τὸ γε μὴ εἶναι... οὐτε φράζειν).

(164) Según observa Kahn, Thesis Parm., p. 707, la oposición es de contradictoriedad en lo que se refiere a los primeros hemistiquios, y de contradicción en el caso de los segundos.

(165) Cf. p. 17.

el otro afirmaba: la existencia, la realidad absoluta; y declara: "no hay ser, no hay presencia". El segundo enunciado, al igual que en el primer caso, refuerza este primer enunciado, y le agrega el matiz de la necesidad: "y es necesario no ser". Mediante este juego de oposiciones, este segundo camino de investigación establece una tesis dialécticamente opuesta a la primera: ahora, del hecho de ser debe decirse que no es, y del hecho de no ser debe decirse que es necesario. Estas dos afirmaciones constituyen la segunda tesis de Parménides.

Antes ahora más detalladamente el contenido de estas dos tesis. Por lo pronto, no consideremos que los enunciados contenidos en 2.3 y en 2.5 sean simples fórmulas vacías, esquemas abstractos susceptibles de llenarse con cualquier contenido concreto. Esta interpretación, cuyo origen quizá remonte a Calogero, encuentra sus exponentes más extremos en trabajos recientes, como los de Mourelatos y Furth<sup>166</sup>. Esta posición se asemeja a la de quienes ven en 2.3 y en 2.5 esquemas premisas operacionales, de las cuales derivará la verdadera enseñanza de Parménides. Probablemente, este punto de vista sea una consecuencia del afán por volver en formulaciones silogísticas el pensamiento de Parménides, tradición que comienza, por lo menos, en Verdenius<sup>167</sup>, y que fue continuada, con mayor o menor fortuna<sup>168</sup>, por Nasson<sup>169</sup>, Fans-

(166) "Lo que Parménides dice puede aplicarse por igual para asegurar si hay vida en Marte, o la raíz de una cierta ecuación, o el monto de un tributo que satisfará a los persas, o si Sócrates vuela, etc." (M. Furth, Elant.ont., p.117)

(167) Verdenius, Parm., passim.

(168) En esta reseña omitimos los desatinos de Cleve, quien, sin duda proyectando su propia imagen sobre Parménides, considera "un síntoma patológico" su obsesión por el ser, y deduce que sus afirmaciones son un ejemplo de cómo se puede "hablar sin pensar", pues

feld<sup>170</sup> y Hölshcer<sup>171</sup>. En todos estos intentos, como es obvio, la pureza o la debilidad del razonamiento no debe atribuírsé a Parrénides, sino a sus celosos sistematizadores, que han llegado incluso a "completar" el pensamiento originario<sup>172</sup> sobre la base de injertos personales o de procedimientos lógicos que habrían de surgir varios siglos después de la reflexión parmenídea.

A pesar de todo, algunas de estas reconstrucciones —especialmente, la de Hölshcer— aportan elementos de interés, pues, al menos en aquellos casos en que no violentan el texto originario, presentan didácticamente un razonamiento que obedece a leyes propias y un tanto variables<sup>173</sup>. Pero en ningún momento podemos admitir que 2.3 y 2.5 sean sólo premisas de su silogismo. Los enunciados de ambos caminos serían, a lo sumo, conclusiones, es decir, tesis, y la función formal que puedan cumplir dentro de determinado proceso deductivo es secundaria respecto de su contenido significativo.

---

///// es imposible extraer conclusiones de sus silogismos (The Giants of pre-sophistic greek Philosophy, La Haya, 1965, vol. II, pp. 538-540).

(169) Bassow, Way Truth, passim.

(170) Mansfeld, Offenbarung, cap. II.

(171) Hölshcher, Wes.d.Seiend., p. 83.

(172) Este es el caso de Calogero, quien propuso colocar el fr.3 como complemento del verso trunco 2.8, y leer a continuación "ἐξ ἧς νοεῖς φάσθαι". Mansfeld, por su parte, sugirió la siguiente conclusión del fr.2, que serviría de unión con el fr.3: μόνον τὸ τ' εἶναι πῶς ἐστὶ νοητὸν ἢ δὲ λεγείν (Offenbarung, p. 82).

(173) Probablemente se pueda encontrar un silogismo disyuntivo en el fr.2, pero es indudable que en el fr.8 (especialmente en 8.19-20) Parménides recurre a una "reductio ad absurdum": πῶς εἴη

////

Las dos tesis del fr.2 están presentadas como "Camino de investigación". Según Mourelatos, cuando se considera que el verbo tiene valor existencial, no se respeta el carácter de "camino" que presentan los enunciados parmenídeos, pues "las proposiciones existenciales pueden ser el punto de partida del camino ('route'), o su meta, o altos a lo largo del camino, (pero no) son ellas mismas el camino"<sup>174</sup>. Esta crítica de Mourelatos puede cuestionarse. Para ello, debemos analizar nuevamente la presentación de ambos caminos de investigación. Como ya dijimos, Parménides expone "los dos únicos caminos de investigación (que hay) para pensar", y la formulación de dichos caminos comienza con dos pares de nexos declarativos: ὅπως - ὡς (2.3), ὡς - ὡς (2.5). En general, se ha soslayado la explicación de estos nexos declarativos, salvo en el caso de autores que, como Untersteiner, los consideramos con valor interrogativo, en función de una concepción un tanto inusual de las tesis parmenídeas<sup>175</sup>. La mayoría de los intérpretes, en cambio, los traduce simplemente por "que", como Loew ("der eine, dass...")<sup>176</sup> o Pasquinelli ("l'una, che...")<sup>177</sup>, o postula la existencia de un verbo que implica un "que" declarativo, como Tarán ("the one [says]...")<sup>178</sup>, Albertelli ("l'una [che dice] che...")<sup>179</sup>, o Capel

////// ἔπειτα πῶς τὸ εἶναι; πῶς δ' ἔν κε γένοιτο; εἰ γὰρ εἴηεν  
οὐκ εἶναι (1), οὐδ' εἰ ποτε μέλλει εἶσθαι.

(174) Mourelatos, Route, p.275.

(175) Untersteiner, Parm., p. LXXXV.

(176) Loew, Verh.v.Logik, p.10.

(177) Pasquinelli, Pres., p.228.

(178) Tarán, Parm., p. 32.

(179) Albertelli, Eleati, p. 131.

le ("der eine  $\overline{\text{zeigt}}$  dass...")<sup>180</sup>. Nosotros no creemos que deba postularse un nuevo verbo para explicar los nexos declarativos, ὅπως y ὡς, pues el contexto del fr.2 nos provee el infinitivo νομήσαι, cuyo carácter pasivo rechazamos, y cuyo contenido se explicita recién en los versos 2.3 y 2.5. En efecto: en el verso 2.2 se ofrecían los dos únicos caminos de investigación que hay para pensar, y en los versos 2.3 y 2.5 las fórmulas ἢ μὲν y ἢ δὲ retoman no sólo el término εἶδος, sino la expresión "camino de investigación para pensar". En consecuencia, 2.3 expresa "ἢ μὲν εἶδος νομήσαι ὅπως ἔστι...", es decir, "el camino de investigación para pensar que es...", y 2.5 formula "ἢ δὲ εἶδος νομήσαι <sup>181</sup> οὐκ ἔστι ...", "el camino de investigación para pensar que no es...". Estas expresiones encuentran un paralelo en 8.34, donde se establece la asimilación entre "pensar" y "pensar que es", según una fórmula similar a 2.3: τῶν τῶν δ' ἔστι νοστῶν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νομήσαι. Esto significa que nuestra interpretación de 2.3 y de 2.5 no altera las versiones ya clásicas del fr.2 de Parménides (si bien permite relacionar elementos de caracterización problemática, como νομήσαι y ὅπως - ὡς), y recalca el hecho de que ἔστι, en tanto aquello que es pensado por el camino de investigación expuesto en 2.3, es sin lugar a dudas una tesis presentada como contenido del camino en cuestión.

Precisamente por este motivo no aceptamos la crítica de Mourlatos en contra de la asimilación de los conceptos de "tesis" y "camino de investigación". En tanto la tesis es susceptible de una aclaración

(180) Capelle, Vors., p.165.

(181) El hecho de que en 2.7-8 se declare que este camino no se puede conocer ni mencionar, no refuta el hecho de que, a priori -como señalamos en la pág.5- ambos caminos se ofrecen al conocimiento.

ulterior, de una especificación o de una ampliación, es al mismo tiempo un camino a seguir que se ofrece al investigador. Es obvio que no es la tesis en sí lo que hay que "investigar". En este punto, concordamos con Mourelatos, para quien en toda *δίζησις* no se trata de averiguar si realmente existe el objeto que se investiga (según su interpretación, la "tesis" en cuestión), sino de reunir información acerca del mismo<sup>182</sup>. Pero no creemos que el verbo *δίζημαι* tenga un significado especial en Parménides. Como se ve en 3.6, τίνα γὰρ γένναν δίζησθεαι αὐτοῦ, el término posee el significado habitual de "buscar", "investigar", y otro tanto ocurre con el sustantivo *δίζησις*, inventado aparentemente por Parménides<sup>183</sup>.

Cada *ὁδὸς δίζησις*, entonces, es el camino que debe seguir la investigación<sup>184</sup> para desarrollar<sup>185</sup> el contenido implícito en la tesis respectiva<sup>186</sup>. En consecuencia, tanto la tesis expuesta en 2.3 como la de 2.5 son, al mismo tiempo, dos posibilidades para encaminar la investigación, una de las cuales se frustrará en virtud de su contenido contradictorio, y la otra se desplegará en los *σημεία*<sup>187</sup> que serán analizados en el fr.8.

(182) Mourelatos, Route, p.67.

(183) Loc. cit. en n. anterior.

(184) Obsérvese que *δίζησις* es genitivo subjetivo. Lo mismo ocurre con otros genitios referidos al concepto de "camino", como *Νυκτὸς τε καὶ Ἡματός εἰσι κέλευθων* (1.11), *Πειθοῦς κέλευθος* (2.4). y *πάντων κέλευθος* (6.9). Vale decir que los caminos que presenta el fr.2 son camino que la inversión tiene a su disposición.

(185) Preferimos evitar el uso de términos como "deducir" o "inferir" para no clasificar apresuradamente a Parménides en un procedimiento lógico determinado.

(186) Cuando analicemos el fr.6 veremos que este desarrollo a partir de la tesis originaria estará significado por la preposición "ἀπό".

(187) Los *σημεία* no son "deducciones" del camino, sino que están en él (*ταύτη δ' ἐπὶ σημεία ἐλπί*, 3.2).

El significado de las tesis de 2.3 y de 2.5

La primera tesis permenidea, expuesta en el verso 2.3, formula o postula el hecho de ser, de estar presente. Además, como vimos,<sup>188</sup> confiere al hecho de ser un carácter necesario y absoluto. Estos dos aspectos están resaltados nuevamente, y en forma explícita, en 8.11:  $\pi\acute{\alpha}\mu\pi\alpha\upsilon\upsilon\ \pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \chi\pi\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ <sup>189</sup>. Acá, el adverbio  $\pi\acute{\alpha}\mu\pi\alpha\upsilon\upsilon$  caracteriza a  $\pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$  en forma absoluta<sup>190</sup>. El término  $\chi\pi\epsilon\acute{\omega}\nu$ , en cambio, puede aplicarse a  $\pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ , pero sólo en forma derivada, pues en el ejemplo recién mencionado, la necesidad se refiere al predicado ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ) y no al sujeto ( $\pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ ). En realidad, otro tanto ocurre en 2.5b, aunque en forma negativa, pues se postula la necesidad de  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  ( $\chi\pi\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ ), aunque en virtud de la oposición que hay entre ambos caminos de investigación, podemos afirmar que la primera tesis sostiene  $\chi\pi\epsilon\acute{\omega}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ . También acá, entonces, la necesidad se refiere al predicado, y lo mismo sucede en 6.1,  $\chi\pi\epsilon\acute{\omega}\nu\ \dots\ \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\mu\mu\epsilon\upsilon\alpha\iota$ , donde  $\chi\pi\epsilon\acute{\omega}\nu$  es el predicado del que depende la oración completiva. No obstante, en todos estos casos, basándonos en la unidad entre sujeto y predicado que encontramos en las tesis permenideas, no vemos inconveniente alguno en atribuir el concepto de necesidad directamente a  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ . Así procedieron, entre otros, Buroni y Falus. Para el primero, 2.3b significa que "l'essere è necessariamente"<sup>191</sup>, mientras que el segundo encuentra, contrapuesta al no-ser, "la absoluta necesidad del Ser"<sup>192</sup>.

(188) Cf. pág. 54 ss.

(189) Sobre la identidad entre  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  y  $\pi\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$ , cf. n.157.

(190) Mansfeld, Offenbarung, p.95.

(191) Buroni, Essere, p.334, n.1.

(192) Falus, Varn.Interer., p.273.

Si admitimos también el carácter de "único" que tiene el ser parmenídeo --no sólo basándonos en el discutido  $\acute{\epsilon}\nu$  de 8.6<sup>193</sup>, sino a partir de formulaciones como  $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\ \mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$  (8.4) y  $\omicron\upsilon\delta\epsilon\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \langle\acute{\eta}\rangle\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ \acute{\eta}\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\ \pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\acute{\varsigma}\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$  (8.36-7) -- estamos en condiciones de afirmar que la primera tesis de Parménides postula una existencia necesaria, absoluta y única. Este hecho de ser, esta presencia, está formulada en primer lugar en forma positiva, es decir, en tanto está presente; y luego, en el esbozo de "reductio ad absurdum" de 2.3b, en tanto no es posible no ser, no estar presente (es decir, a través de una doble negación: negación del "sujeto" y negación del "predicado"). Esta doble negación tiene por objeto, precisamente, el refuerzo de la afirmación precedente<sup>194</sup>, es decir, la absolutización de la postulación del ser. Por un lado, Parménides nos aclara que hay ser ( $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ); éste es su concepto básico, cuya afirmación, por sí sola, justificaría la persistencia a través de los siglos de su sistema filosófico. Pero si la tesis de Parménides se hubiera limitado a esta afirmación, se podría haber sostenido que, además del ser, hubieran podido existir otros principios (suposición viable, lógicamente, de haber perdurado únicamente el verso 2.3a, pues el resto del Poema, y, en especial, la analítica del fr.8, la habrían refutado). Pues bien: para evitar esta posibilidad, Parménides formuló su primera tesis también en

(193) La refutación de Untersteiner, para quien "l'essere di Parmenide è  $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\ \nu$ , non  $\acute{\epsilon}\nu$ " (Parn., cap.I, passim), ha encontrado escasos seguidores. Nosotros, con Timpanaro Cardini, opinamos que "l'essere parmenideo è  $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\ \nu$ , dunque è  $\acute{\epsilon}\nu$ " (Saggio, p.179).

(194) La doble negación "est, par rapport à l'affirmation simple, un 'détour', mais un détour très souvent utile, qui a pour effet d'affermir la conviction: je consolide la valeur d'une affirma-

forma negativa: nada que no sea ser, puede existir ( $\text{οὐκ ἔστι μη εἶναι}$ ). Con esta segunda formulación, que es más bien una consecuencia de la anterior<sup>195</sup>, queda cubierta la totalidad del campo conceptual, resumida en 8.16 con la disyuntiva  $\text{ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν}$ . Para Parménides, un estudio exhaustivo de la realidad debe tener en cuenta, como "objetos" posibles de investigación (es decir, como posibilidades a priori) al ser y al no-ser, o, mejor aún, al ser y a lo que no es el ser, que, por ello mismo, es definido como no-ser<sup>196</sup>. Todo (o lo único) que corresponde al término de la dicotomía considerado como punto de partida (la existencia, el ser) le es negado al otro término, y no hay una tercera posibilidad. Parménides interpreta el campo conceptual como integrado, a priori, sólo por dos elementos, y no por una oposición principal dentro de la cual tendrían cabida elementos intermedios. Este es el alcance de la tesis presentada en 2.3: por un lado determina el aspecto positivo de su doctrina, y, a continuación, niega todo aquello que no se adecúa a ese primer aspecto. Si el punto de partida hubiese sido "lo blanco", Parménides no sólo habría rechazado "lo negro", sino también "lo amarillo", "lo azul", etc., es decir, todo aquello que, por no ser "lo blanco" hubiese integrado el ámbito de "lo no-blanco". Ser y no-ser

////// tion en niant sa négation" (Morot-Sir, Pensée nég., p. 369). Cf. también Sigwart, Logik, p. 200 ss.

(195) Según Ralfs (Lebensf.d.Geist., p.12) el valor del nexo de 2.3 se comprende recién en 6.1-2 ( $\text{ἔστι γάρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστι}$ ), donde la correlación  $\text{γάρ ... δέ}$  refuerza la unión que hay entre el primero y el segundo mehistiquio de la tesis. Cf. también Tarán, Parm., p.191, n.44: "existence implies the impossibility of non-existence".

(196) Simplicio, Phys. 116.23: (En Parménides)  $\text{δῆλον ὅτι τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν ἔσται, καὶ τὸ οὐκ ὄν οὐδέν}$ .

no son términos contrarios, sino contradictorios<sup>197</sup>.

Esta incursión en la naturaleza dicotómica del pensamiento parmenídeo nos permite plantear un problema que habíamos dejado de lado: la relación que existe entre las dos tesis del fr.2, es decir, entre la formulación de los dos caminos de investigación. Suele afirmarse que, si bien 2.3a (ἔστι ) y 2.5a (οὐκ ἔστι ) son fórmulas contradictorias, 2.3b (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) y 2.5b (χρῆζον ἔστι μὴ εἶναι) son contrarias. Esta es, como vimos en la n.164, la opinión de Kahn, como así también la de Mourlatos<sup>198</sup> y Lloyd<sup>199</sup>, de donde concluye este último que la alternativa que ofrecen 2.3 y 2.5 no es exhaustiva (pero su análisis, como bien señala Klowsky<sup>200</sup>, no tiene en cuenta las cláusulas modales, que son indudablemente contradictorias). No obstante, creemos que esta posibilidad de considerar "contrarios" a los enunciados de 2.3b

---

(197) Si tenemos en cuenta este matiz, podemos hacer una breve referencia (que será ampliada más adelante) al verdadero alcance del "paricidio" llevado a cabo por Platón en el Sofista. El mismo Platón admite que nada tiene que decir contra la doctrina parmenídea que concibe al ser como lo "contrario" (ἐναντίον) del no-ser (Soph. 258e), pero introduce, a modo de refutación, su concepción del no-ser en tanto que "lo otro" (ἕτερον) del ser. Pero Platón no tiene en cuenta que para Parménides el ser no es lo contrario del no-ser: es lo contradictorio. En consecuencia, "lo otro del ser", al no pertenecer a la esfera del ser, es asimilado por Parménides directamente al no-ser, con lo cual la solución platónica entraría entre las concepciones ya criticadas por Parménides por postular un sistema que incluye principios ajenos al ser.

(198) "En B2, en el enunciado de los dos caminos (routes), las cláusulas modales no están opuestas como contradictorias, sino como contrarias" (Mourlatos, Route, p.71.

(199) Lloyd, Pol.anal., p. 104.

(200) Klowsky, res. de Lloyd, "Pol.anal.", p.196.

y de 2.5b quizá encuentre algún fundamento en la lógica modal contemporánea, pero no es así en Parménides, como tampoco en la lógica aristotélica. En efecto: la imposibilidad que denota οὐκ ἔστι, es contradictoria a todo otro tipo de posibilidad; y para que algo sea necesario (como indica χρεών ἔστι), tiene que ser, ante todo, posible. Si admitimos que ἀδύνατον es un sinónimo adecuado de οὐκ ἔστι, y ἀναγκάσιον de χρεών ἔστι, encontramos una confirmación en Aristóteles: εἰ δὲ ἀδύνατον μὴ εἶναι, τοῦτο ἀνάγκη εἶναι... τὸ τε ἀναγκάσιον καὶ τὸ ἀδύνατον, ἀντεστρεφμένως (De int. 22b2-10). Ambas fórmulas, entonces, son "contradictorias" (ἀντεστρεφμένως) para Aristóteles, y tal fue el propósito de Parménides al expresar su razonamiento mediante alternativas excluyentes (es decir, forzosamente contradictorias), ya sea modales o no modales. Un ejemplo adecuado lo encontramos en 8.11, ἢ πάλαι πελένη χρεών ἔστι ἢ οὐχί, donde el adverbio πάλαι otorga carácter modal a la formulación πάλαι πελένη, y su negación es οὐχί, es decir, su contradictoria.

En la segunda tesis parmenídea volvemos a encontrar la absolutización que ya habíamos visto en la primera. Esta absolutización, como en el caso anterior, extiende el alcance de la tesis a la totalidad del campo conceptual, y no permite la aparición de un nuevo elemento. La tesis dice οὐκ ἔστι (ἔδν o εἶναι), pero afirma también χρεών ἔστι μὴ εἶναι. Es decir: lo que en el primer hemistiquio se declara, adquiere el matiz de la necesidad en el segundo<sup>201</sup>. No obstante, hay una diferencia fundamental entre la estructura de ambas tesis. En la primera,

(201) Este matiz se observa claramente en la traducción de Nisch, quien coloca μηδέν como sujeto de 2.3a, y afirma el verbo: "...dass Nicht sein sei und notwendigerweise sei" (Nag, p. 95).

teníamos una afirmación, reforzada luego por una doble negación. En la segunda encontramos la negación de un término positivo, reforzada (con el agregado del carácter de la necesidad) por la afirmación de un término negativo. Esta disimetría nos plantea el problema de la estructura de las dos tesis de Parménides.

Habíamos llegado a la conclusión de que en ambos caminos de investigación se habla tanto del ser como del no-ser<sup>202</sup>. En el primer camino se afirma que hay ser, y que no es posible no ser; en el segundo, que no hay ser, y que es necesario no ser. Por esta razón, no consideramos adecuado hablar de un "camino del ser" opuesto a un "camino del no-ser" (salvo que se aclare que se trata del "camino del ser que es", y del "camino del no-ser que es"), pues ambos caminos son caminos del ser y del no-ser<sup>203</sup>. No obstante, hay una diferencia esencial entre los dos caminos (por algo son contradictorios), diferencia que no está dada por los términos que integran cada camino, sino por la forma en que dichos términos se estructuran en las dos tesis parmenídeas. En el primer caso tenemos una afirmación ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ) y una doble negación ( $\delta\upsilon\nu\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \mu\grave{\eta} \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ ), que, a los efectos del análisis que llevamos a cabo, equivale a una afirmación<sup>204</sup>. Pero, como vimos en su oportunidad,

---

(202) Recuérdese que, aunque no lo aclaremos en todos los casos, entendemos "el ser" como "el hecho de ser", "el estar presente", "existir".

(203) Preferimos hablar, por ello, de "primera tesis" y "segunda tesis", o, como veremos más adelante, de "camino de la Verdad" y "camino del Error")

(204) Cf. Morot-Sir, Pensée nég., p.371: "Pour que la double négation soit équivalente à une affirmation, il faut qu'entre le vrai et le faux il n'y ait pas de troisième solution possible et, ainsi, que le principe du tiers exclu soit implicitement admis". Éste es, precisamente, el caso de Parménides (cf. 8.11, 8.16 y 8.36-7).

habíamos construido la expresión  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$  (o  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ) a partir de un análisis del término  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ , del cual había surgido el único "sujeto" posible de la tesis parmenídea, tal como se aclaraba en el resto del poema:  $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$  (o  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ). Otro tanto ocurre con  $\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$  en 2.3b: sólo lo podemos postular  $\mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$  como "sujeto" de  $\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ . En otras palabras: de  $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$  (o de  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ) sólo podemos decir " $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ", y de  $\mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$  (o de  $\mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ) sólo podemos decir " $\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ". El camino que sostiene esta tesis es el camino que va acompañado de la Verdad (2.4). La estructura primaria del camino de la Verdad consiste, entonces, en la predicación de un concepto respecto de sí mismo: establece el ser del ser, y el no ser del no-ser<sup>205</sup>. No caben dudas de que estamos frente a una tautología, pero si no se establece esta tautología, y no se extraen de ella los fundamentos de una reflexión rigurosa sobre la realidad, el razonamiento carece de una base firme y coherente.

En el segundo camino de investigación ocurre exactamente lo contrario. Aquí encontramos la negación de un término positivo ( $\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$ , o  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ), y la afirmación de un término negativo ( $\chi\rho\epsilon\omega\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ). En esta segunda tesis, de  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$  (o  $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$ ) decimos " $\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ", y de  $\mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$  decimos " $\chi\rho\epsilon\omega\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ". Este camino es incognoscible (o "desconocido", 2.6): es el camino del Error. La estructura primaria del camino del Error consiste en la predicación de un concepto respecto de su negación: establece el no-ser del ser, y el ser del no-

(205) Si simbolizamos con A los términos "positivos" ( $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ,  $\acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$ ,  $\chi\rho\epsilon\omega\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ) y con B los términos "negativos" ( $\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ,  $\mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\nu\alpha\iota$ ,  $\mu\grave{\eta} \acute{\epsilon}\delta\upsilon\nu$ ), tenemos el siguiente esquema del primer camino de investigación: A.A - B.B. Sobre una posible simbolización según los cánones de la lógica simbólica contemporánea, cf. Apéndice I.

ser<sup>206</sup>. Acá no estamos frente a una tautología, sino frente a una doble contradicción. Esta disimetría entre el esquema de los dos caminos de investigación encierra una diferencia estructural mucho más profunda.

El primer camino de investigación está expresado en un solo plano. Queremos decir que tanto la afirmación como la doble negación se refieren a elementos ubicados en el mismo plano. Hay, en ambos casos, un mismo elemento que se despliega en dos términos, términos que se relacionan entre sí mediante un tipo de referencia que (a falta de un nombre más adecuado) llamamos "predicación". Predicamos el ser del ser, y entonces decimos: hay ser; predicamos el no ser del no-ser, y decimos: no es posible no-ser. Podemos considerar que estamos en un plano originario, fundante respecto del razonamiento posterior. De ahí que la primera tesis de Parménides sea la tesis privilegiada, aquella que, a medida que fluye el razonamiento, será LA tesis, la única.

La segunda tesis de Parménides, en cambio, es una tesis secundaria: deriva de la primera. Su primera parte transforma en un juicio negativo - οὐκ ἔστι εἶναι (o εἶναι) - a la afirmación postulada en la tesis anterior, y su segunda parte otorga existencia positiva a un término negativo que la tesis anterior negaba: *χρᾶν ἔστι μή εἶναι*. La segunda tesis de Parménides es secundaria respecto de la primera desde el punto de vista lógico: tiene la secundariedad de la negación respecto de la afirmación. Esta jerarquización se explica de la siguiente manera.

En un sistema monista como el de Parménides, sólo hay un concepto originario: el ser, la existencia. Todo aquello que no sea el ser

---

(206) Según la simbolización establecida en la n. anter., la estructura del segundo camino de investigación es: B.A - A.B.

queda eliminado, no es<sup>207</sup>. La única "existencia" de aquello que no es el ser -provisoria, por cierto- reside en el papel que cumplen dentro de la argumentación términos como "nada", "no-ser", "no-ente", que, al no tener el respaldo de un concepto autónomo (LA nada, considerada como algo real), son términos derivados de la única tesis posible, es decir, son su negación. No ocurre otro tanto en aquellos sistemas filosóficos que otorgan un carácter positivo a la nada o a la negación. En la base del sistema hegeliano, por ejemplo, encontramos tanto la tesis (el ser) como la antítesis (la nada), gracias a lo cual "intuir o pensar la nada también tiene un significado; los dos son distintos, y entonces la nada está (existe) en nuestro pensar e intuir"<sup>208</sup>. No obstante, respecto del ser, "le néant lui serait logiquement postérieur puisqu'il suppose l'être pour le nier"<sup>209</sup>. La independencia total entre ambos conceptos la encontramos recién en la filosofía de la existencia, donde se revitaliza el postulado permenídeo ("la nada no es"), si bien se lo valora en forma indudablemente opuesta: la existencia humana está suspendida sobre la nada, y en este desarraigo encuentra la posibilidad

---

(207) El extremismo de Parménides es tal que no llega siquiera a formular esta tesis en forma afirmativa, a saber, "lo que no es el ser es el no-ser", pues en su tesis verdadera no pueda haber una mezcla de ser y de no-ser, incluso a nivel verbal. Lo obstante, en dos ocasiones el lenguaje lo traiciona, aunque con términos que implican una negación, y no con el concepto de no-ser: 8.22, (ἐόν) οὐδὲ δειπέτοσιν ἐστὶ, y 8.33 (ἐόν) ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευεῖς. Pero en modo alguno pueden estos ejemplos fundamentar la fórmula "τὸ μὴ ὄν ... ἐστὶν ὄντως μὴ ὄν" (Soph. 254d1) con la que Platón parafrasea la tesis permenídea para poder refutarla. Parménides jamás hubiera dicho tal cosa.

(208) Hegel, Wis.d.Log., I, p.67.

(209) Sartre, Etre-Néant, p.51.

de un auténtico filosofar <sup>210</sup>. Consecuentemente, esta originalidad de la nada confiere autonomía a la negación, que no es ya forzosamente el aspecto negativo de una afirmación, sino una expresión independiente: "la condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire non c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant hante l'être"<sup>211</sup>.

Nada de esto ocurre en Parménides, cuyo monismo absoluto sólo admite la afirmación (ya sea en forma directa, ya sea como doble negación). En él, la negación es secundaria: es un rechazo de la afirmación. Esta posición encontró varios seguidores, si bien ninguno llegó al "extremismo" parmenídeo, y nosotros sólo rescataremos algunos elementos que ilustrarán mejor esta concepción de la negación como instancia derivada y secundaria. Para Bergson, por ejemplo, "ce qu'on perçoit, c'est la présence d'une chose ou d'une autre, jamais l'absence de quoi que ce soit"<sup>212</sup>; en consecuencia, y como ya había afirmado Höffding<sup>213</sup>, "nier consiste toujours à écarter une affirmation possible"<sup>214</sup>. Esta posición encontró sus sistematizadores más rigurosos en dos lógicos del siglo pasado, Hamilton y Sigwart. El primero había planteado el problema en los términos siguientes: "no es concebible ninguna negación sin

---

(210) Heidegger, W.ist Met., p.20.  
 (211) Sartre, Etre-Néant, p.47. Algunos filósofos analistas, en general ubicados en las antípodas de la filosofía existencial, concuerdan con ella en este aspecto, e incluso admiten la existencia de "hechos negativos". Así, G.Ryle: "Quiero defender la posición según la cual...hay realmente hechos negativos" (Knowledge, p.80)  
 (212) Bergson, Ev.creat., p.305.  
 (213) "Le jugement négatif suppose toujours le jugement positif correspondant" (Höffding, Essai psychol., p.374).  
 (214) Bergson, Ev.creatr., p. 311.

la concepción concomitante de una afirmación, pues no podemos negar que una cosa exista, sin tener una noción de la existencia que lo negamos"<sup>215</sup>. Esta fundamentación de la negación en la afirmación correspondiente fue también subrayada por Sigwart, para quien "el objeto de la negación es siempre un juicio formulado o intentado"<sup>216</sup>. Esta posición es una consecuencia de la observación de que, en la realidad, nada puede fundamentar un juicio negativo<sup>217</sup>, y por ello la negación debe quedar relegada al plano subjetivo o psicológico<sup>218</sup>. Así, según Thiede, -quien parece basarse en Trendelenburg<sup>219</sup>- "el ser en que nos encontramos, la realidad dada, está compuesta de simples datos positivos; la negación se origina gracias al pensamiento y sólo existe para el pensamiento"<sup>221</sup>.

El razonamiento parmenideo se mueve en un ámbito similar al que acabamos de reseñar someramente. La afirmación es originaria, y la negación se basa -o sea, supone- la afirmación correspondiente. Por eso afirmamos que mientras que la tesis -o sea, el primer camino de investigación- se ubica en un solo plano, la antítesis -el segundo camino- a

---

(215) Hamilton, Lect. log., p. 216.

(216) Sigwart, Logik, p. 155. Mabbott es de la misma opinión: "el fundamento real del juicio negativo es el juicio afirmativo correspondiente...; la negación es, en este respecto, subjetiva" (Knowledge, p. 72).

(217) "En la completa aprehensión o experiencia de la verdad, no hay juicio negativo alguno" (Mabbott, en Knowledge, p. 73).

(218) Sigwart, p. 155.

(219) "La negación lógica sólo se encuentra en el pensamiento, y no podemos hallarla en la naturaleza" (Trendelenburg, Log. Unt. I., p. 44).

(220) Cf. Hobbes, El. Phil., II, p. 7: "Sunt autem positiva negativis priora".

(221) Thiede, Ueber d. Neg., p. 6.

barca en sí dos planos: la afirmación y la negación, y ello es justamente lo que convierte al segundo camino de Parménides en una sonda incognoscible: su contradicción interna. Para comprender el alcance de esta contradicción tenemos que tener en cuenta que la tesis parmenídea precisamente por ser una tesis, es una afirmación. Pero, en virtud de su objeto, es una afirmación privilegiada: "la palabra Ser encierra la afirmación implícita de que el objeto designado por ella, existe. Si toda palabra pronunciada expresa una realidad, entonces la palabra Ser expresa, por así decirlo, una realidad al cuadrado"<sup>222</sup> Basándonos en esta certera observación de Verdenius, comprendemos que el escueto ἔστι no es un término neutro: es un término "asertado", cuyo valor pleno (ἔστι εἶναι) se comprende en el despliegue posterior del mismo a lo largo del Poema de Parménides. Podemos recordar, al respecto, la opinión de Kahn: "toda predicación en el modo indicativo indica normalmente una aserción, y una aserción significa una solicitud de verdad (claim of truth)"<sup>223</sup>. En Parménides, ἔστι es el contenido significativo del primer camino de investigación, y, como tal, reaparece en la recapitulación del único μῦθος que queda (ὡς ἔστιν, 8.2) y como término válido de la alternativa ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (3.16), donde ἔστι es considerado el camino (τῆν δέ) que existe y que es "verdadero" (8.18). En consecuencia, ἔστι es una afirmación (o, si se prefiere, un juicio afirmativo), es decir, un enunciado que puede ser verdadero o falso; y para Parménides, que lo erige en la base de su sistema, es verdadero. Y otro tanto ocurre con εἶναι (o εἶν), que no sólo es un sinónimo

(222) Verdenius, Logosbegr., p. 112.

(223) Kahn, Thesis, p. 252.

de ἔστι 224, sino que también, como ya vimos, surge de un análisis del contenido de ἔστι en tanto tesis filosófica de Parménides. Es decir: la tesis parmenídea tiene un "predicado" y un "sujeto", pero ambos términos se presentan indisolublemente unidos, de tal modo que, como observó acertadamente Baumann, "el predicado es lo que se piensa junto con el sujeto"<sup>225</sup>.

Si tenemos en cuenta este análisis, comprendemos que la segunda tesis de Parménides, οὐκ ἔστι (ἔσθ, ο εἶναι), es una mezcla de afirmación y de negación: se niega (οὐκ ἔστι) una afirmación (εἶναι, ο εἶν). En otras palabras: en este segundo camino de investigación hay una mezcla de conceptos positivos y negativos, de ser y de no-ser. Del ser se dice que no es. En esta contradicción intrínseca reside el error de este camino de investigación, que no respeta el principio postulado por la primera tesis de Parménides: sólo es posible predicar un concepto de sí mismo.

Pero la segunda tesis de Parménides dice también *χρεῖν ἔστι μὴ εἶναι*. Acá se trata de la afirmación de un término negativo, de la "actualidad efectiva" del no-ser<sup>226</sup>, opuesta a la imposibilidad que señalaba 2.3a. En Parménides, la sola existencia de un término negativo es ya una contradicción<sup>227</sup>, pues en el mismo se hace aún más evidente esta mezcla de existencia y de inexistencia, de tal modo que, según la observación de Cornford, "las palabras 'lo inexistente' (la absoluta no-entidad) no pueden ser pronunciadas de ningún modo, sin caer en con-

(224) Como ejemplo de esta identidad, cf. también el paralelismo entre el fr. 3 (νοεῖν = εἶναι) y 8.34 (νοεῖν = οὐνεκεν ἔστι νόημα).

(225) Baumann, Form.d.Arg., p. 41.

(226) García Díaz, Noc. del no-ente, p. 109.

(227) Cf. infra el análisis de la fórmula "τὸ γὰρ μὴ εἶν",

tradición consigo mismo<sup>228</sup>. Dentro de la mejor tradición parmenídea, Bergson afirmaba que "par cela seul que je dis 'l'objet A', je lui attribue une spèce d'existence"<sup>229</sup>. En consecuencia, "penser l'objet A inexistant, c'est penser l'objet d'abord, et par conséquent le penser existant"<sup>230</sup>, y, a continuación, suplentarlo por otro objeto, que en este caso es su negación. Esto nos demuestra que "todo objeto negativo tiene un momento positivo", como observó Kahl-Furthmann<sup>231</sup>: aquel en que se considera al objeto en cuestión y se le une el término "no" para obtener la negación correspondiente. Pero según los postulados parmenídeos, no es posible afirmar un término negativo, y ésa es la contradicción en que incurre 2.5b, *χρεών ἔστι μή εἶναι*. Una negación referida al ser (o sea, a la primera afirmación posible) sólo puede ser negada<sup>232</sup>, como vimos en 2.3b, *οὐκ ἔστι μή εἶναι*, y en 8.46, *οὔτε γὰρ οὐκ εἶν ἔστι*. En los *σημειῶτα* que enuncia el fr.8 advertimos un caso curioso: la mayor parte de los mismos son términos negativos, pero están forjados a partir de términos que, respecto del ser absoluto, implican a su vez una negación<sup>233</sup>. Ambas negaciones se neutralizan, y los *σημει-*

(228) Cornford, *Pl.th.know.*, p. 208.

(229) Bergson, *Ev.créatr.*, p.314.

(230) Id., p. 309.

(231) Kahl-Furthmann, *Probl.d.Nichts*, p. 129.

(232) Cf. Fränkel, *Dichtung*, p. 402, n. 12.

(233) P.gj., *ἀγένητων*: en "γεννητός" está la idea de "nacimiento", que, para el ser absoluto, implica el no-ser (cf. 8.6). La "α-" niega ese nacimiento, que se oponía a la perennidad del ser. Parménides puede decir entonces que el ser es in-engendrado, pues eso equivale a decir que es in-in-perenne; ergo, el ser es perenne. Lo mismo ocurre en los otros casos: *ἀνώλεθρον*: in-destructible, in-in-compacto: el ser es compacto. *Ἀτρεμές* y *ἀκίνητον*: in-móvil, in-in-quieto: el ser es quieto. *Ἀναρχος* y *ἄκαυστος*: in-temporal,

no se afirman sin contradecir así el principio establecido por Parménides.

Esta contradicción implícita en los términos negativos, se refuerza con la afirmación -con el matiz de la necesidad- que postula 2.5b. Encontramos aquí nuevamente la mezcla de ser y de no-ser presentada en 2.5a, gracias a la cual ahora podemos afirmar: "es necesario no-ser". En su conjunto, entonces, este segundo camino de investigación confunde (mezcla, combina, intercambia) los conceptos de ser y de no-ser, atribuyendo a cada uno su contrario: del ser se predica el no-ser (2.5a) y del no-ser se predica el ser (2.5b). Para ello, debe basarse en la primera tesis, que había establecido ambos conceptos (pero que había fijado, también, las reglas del juego: predicar cada concepto respecto de sí mismo). Por eso afirmamos que este segundo camino de investigación es secundario respecto del primero: lo supone y, al mismo tiempo, se le opone. Pero también es opuesta la valoración que recibe cada uno: el primero es el camino de la verdad; el segundo, es el camino de lo Incognoscible.

---

////// in-in-permanente; ergo, el ser es permanente. Las aparentes excepciones -8.22 y 8.33, analizadas en la n. 207-, si bien no son términos negativos, implican también una negación respecto del ser, pero ese contenido se neutraliza con la negación del verbo. Según Fränkel (loc. cit. en n. 232), incluso en este caso hay negaciones dobles.

Análisis de 2.7-8

Después de exponer sus tesis (con su consiguiente valoración), Parménides comienza a desplegar los elementos implícitos en dichas tesis. La primera consecuencia que extrae de la formulación de sus dos caminos es que οὐτε γὰρ ἄν γνοίμῃς τὸ γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὐτε φησὶς (2.7-8). Esta expresión está relacionada (mediante γὰρ) con el juicio de valor que mereció el segundo camino de investigación en el verso 8.6. Pero antes de pronunciarnos sobre el tipo de relación que establece γὰρ, veamos qué significa esta fórmula.

El núcleo central de la misma es la expresión "τὸ γε μὴ εἶν". El participio μὴ εἶν retoma la segunda tesis de Parménides<sup>234</sup>, a saber, οὐκ ἔστι, y en este sentido puede considerarse como sinónimo de las expresiones μὴ εἶναι (2.3b, 2.5b), οὐκ εἶν (8.45) y μὴ εἶν (6.2). En tanto concepto contradictorio de εἶν (o de εἶναι), μὴ εἶν posee sus mismas características, pero con signo negativo: en vez de necesario, es imposible (2.3b)<sup>236</sup>, y en lugar de ser en forma absoluta, no es en absoluto. Es decir: como se trata de tesis contradictorias, "hay afirmación absoluta, o hay negación absoluta"<sup>237</sup>. Esta segunda tesis, como observa Becker, "es el complemento negativo total (bloss) de la primera"<sup>238</sup>. Podemos afirmar que Parménides crea este concepto de no-

(234) Falus, Parm. Interpret., p.274: "μὴ εἶν (=das, was nicht ist, das Nichtseiende)".

(235) Acerca de la identidad entre μὴ εἶν, οὐκ ἔστιν y μὴ εἶν, cf. 8.7-10: πῆ πόθεν ἀβυσθῆν; οὐτ' ἐκ μὴ εἶντος ἐλθεῖν / φησὶς εἶναι δὲ νοεῖν. οὐ γὰρ φκτὸν οὐδὲ νοητὸν / εἶναι ὅπως οὐκ ἔστι... / τοῦ μὴ εἶντος ἀρξάμενον, φησὶν; . Cf. también Mondolfo, Diogenes, p.313 "l'antitesi fra l'εἶν e il μὴ εἶν (ovvero μὴ εἶν, oppure οὐκ εἶν)"

(236) Cf. pág. 69.

(237) Schwabl, Sein u. Nichts, p.412.

(238) Becker, Bild d. Met., p. 142.

ser absoluto<sup>239</sup>, de LA nada, que Platón denominará τὸ μὴ ὄν en su análisis del Sofista.

Μὴ ὄν es el término contradictorio de ἔσν (o de εἶναι), y, como ocurre en toda oposición contradictoria, no hay términos intermedios. Por eso negamos que se pueda hablar de "niveles" o de "grados" del no-ser en Parménides, así como tampoco se habla de "niveles" del ser. Recién en Platón encontramos la aparición de un no-ser "relativo" junto a este no-ser absoluto, pero -como observamos en la n.197- esta distinción no respeta la rigurosa dicotomía parmenídea: un sistema que confiere carácter ~~es~~ absoluto al no-ser, no puede admitir, a su lado, un no-ser "relativo", pues el campo conceptual se divide en sólo dos conceptos, ambos absolutos, el ser y el no-ser. No obstante, hay autores que encuentran distintos matices en el concepto parmenídeo de no-ser. Así, Verdenius ve una diferencia entre "the absolute Nought" (μὴ ἔσν) y "not being" (μὴ εἶναι)<sup>240</sup>. También Loenen se opone a que μὴ εἶναι se refiera a la nada absoluta, pues alude, más bien, al mundo fenoménico, concreto, no-necesario<sup>241</sup>; e, inversamente, para Vollenhoven es μὴ εἶναι la fórmula que caracteriza a "la existencia sensible perceptible"<sup>242</sup>. Nosotros creemos que para refutar todas estas sutilezas basta con comprobar el intercambio de términos que lleva a cabo Parménides en formulaciones similares, lo cual nos demuestra que se a-

(239) Klowsky, Entstehen, p.227, y Konstitution, p.409.

(240) Verdenius, Parm., p.42.

(241) Loenen, Parm. uel. Corg., p.24.

(242) Vollenhoven Meth.dangers, p.69. Agreguemos que su tesis según la cual en el fr.2 no encontramos "las propuestas de la diosa acerca de la relación entre εἶναι y μὴ εἶναι", sino sólo la explicación de dos problemas acerca de μὴ εἶναι es completamente insostenible.

firsa lo mismo de  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ ,  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  y  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  (es decir: los tres términos tienen el mismo significado)<sup>243</sup>. Por otra parte -como analizaremos en su oportunidad- el llamado "mundo real", para Parménides, no existe; es decir: no se le puede aplicar la noción de existencia con el sentido en que la postula la tesis del camino de la Verdad.

En la expresión  $\tau\acute{\omicron}\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  volvemos a encontrar esta mezcla de afirmación y de negación, característica del segundo camino de investigación. Pero en este caso, el término " $\tau\acute{\omicron}$ " acentúa esta contradicción. La posición destacada que ocupa el mismo, reforzada por la partícula  $\gamma\epsilon$ , que lo distancia en cierta forma del participio que tendría que sustantivar, llamó la atención de algunos estudiosos. W.Bröcker, por ejemplo, sostiene que en este pasaje  $\tau\acute{\omicron}$  equivale a  $\tau\acute{\omicron}\ \tau\acute{\omicron}$ <sup>244</sup>, y, según Hölischer, "el artículo con el participio no significa acá la sustantivación, sino que pone de relieve el carácter genérico del predicado: 'una cosa' o 'algo (que no es)'"<sup>245</sup>. Hölischer encuentra esta misma generalización en 4.2, pero referida al concepto opuesto;  $\acute{\omicron}\delta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\pi\omicron\tau\ \mu\eta\ \xi\epsilon\iota\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\ \acute{\epsilon}\chi\epsilon\theta\alpha\iota$ . Lo cierto es que en Parménides hay ejemplos del antiguo uso demostrativo del artículo<sup>246</sup>, y en algunos casos es difícil afirmar si estamos frente a un artículo o directamente frente a un pronombre<sup>247</sup>. En 8.37,  $\tau\acute{\omicron}\ \gamma\epsilon\ \kappa\omicron\iota\tau\prime\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\eta\sigma\epsilon\nu$  (donde la partícula  $\gamma\epsilon$  nos recuerda a  $\tau\acute{\omicron}\ \gamma\epsilon\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ ), se trata indudablemente de un pronombre relativo. No obstante, el caso de 2.7 es más proble-

(243) En la n. 235 asimilamos  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$  y  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . Respecto de  $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  y  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu$ , cf. 2.3b,  $\acute{\omicron}\delta\ \kappa\epsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , y 6.2a,  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}\nu\ \delta\acute{\omicron}\kappa\ \acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ .

(244) W.Bröcker, Gesch.d.Phil., p. 57.

(245) Hölischer, Weg.d.Seiend., p. 80, n. 37.

(246) Según observa Kranz, el artículo tiene "deiktische Kraft" en 8.60,  $\tau\acute{\omicron}\ \sigma\omicron\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\tau\omicron\sigma\mu\omicron\nu$  (Aufbau, p. 1172).

(247) P.e., 8.58,  $\tau\acute{\omicron}\ \delta\prime\ \acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\eta$ ; 6.1,  $\chi\eta\mu\eta\ \tau\acute{\omicron}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  ( $\tau\acute{\omicron}$  es relativo, según Diels, Vors., 4ª ed., p. 153, y Gomperz, Psychol.Esoch., p. 7).

mático<sup>248</sup> debido a la proximidad del participio, lo cual induce a creer que τό puede ser el artículo que, gramaticalmente, lo sustantiva. Co-  
 todo, el término "τό" (ya sea artículo o pronombre) cumple la función  
 de individualizar el concepto al que se refiere, y, si tomamos al pie  
 de la letra el razonamiento platónico de Soph.238d-e<sup>249</sup>, pareciera que  
 tuviera el poder de conferir una cierta "existencia" al concepto aludi-  
 do por él. Lo cierto es que el término "τό", resaltado por γε, re-  
 fuerza la aserción de μή εἶν y, con ello, pone de relieve la contra-  
 dicción interna que implica una expresión que afirma "aquello que (o  
 "lo que") no es".

En 2.7-8 aparece por primera vez en Parménides una relación con  
 la que nos enfrentaremos a menudo a lo largo de su Poema: la que se es-  
 tablece entre el hecho de ser (o, con valor negativo, de no ser) y dis-  
 tintos modos de referencia verbal o mental respecto del mencionado he-  
 cho de ser. Acá encontramos la fórmula οὔτε γὰρ ἄν γινώσκῃς τό γε μή εἶν  
 ... οὔτε φράσαις. Si tenemos en cuenta los otros casos similares, po-  
 demos construir el siguiente esquema:

2.7-8 :	τό (μή) εἶν	γινώσκειν	φράζειν
6.1 :	εἶν	νοεῖν	λέγειν
8.7-9 :	εἶν - ἔστιν	νοεῖν	φάναι
8.17 :	ὁδός (ὡς ἔστιν)	νοεῖν (κινώτων)	ὀνομάζειν (ἀναίνυται)
8.34-6:	οὐνεκεν ἔστι νόημα	νοεῖν	φράττειν (σεφασμένον)

(248) Hay autores, como Calogero, que, sin pronunciarse al respecto, traducen "τό" con valor de pronombre relativo: "non potresti conoscere quel che non è" (Studi, p. 16).

(249) Soph.238e1: Ἐγὼ μὲν γὰρ ὑποθέμενος οὔτε ἑνὸς οὔτε τῶν πολλῶν τὸ μή ὄν εἶν μετέχειν, ἄρτι τε καὶ νῦν οὕτως ἔν αὐτῷ εἰρημικῶς τὸ μή ὄν γὰρ φημί. Cf. Owen, Pl.Probl.N.Reing., p.241.

En todas estas formulaciones, los términos de cada columna son equivalentes. Del primer caso ya nos hemos ocupado en varias ocasiones. En la segunda columna encontramos sólo  $\nu\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu$  y  $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ , cuya equivalencia -admitida entre otros por Verdenius<sup>250</sup>, Tarán<sup>251</sup> y Mansfeld<sup>252</sup> - surge directamente del texto de Parménides. También para Untersteiner ambos términos son sinónimos, si bien la explicación que él propone para justificar la única aparición en Parménides del verbo  $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  se nos ocurre un tanto pueril<sup>253</sup>.

En la última columna encontramos cinco verbos diferentes, pero utilizados, según creemos, con valor similar. No afirmamos por ello que los términos sean estrictamente sinónimos, pues algunos poseen matices específicos que están ausentes de los demás, pero todos concuerdan en el hecho de indicar una referencia verbal al objeto en cuestión.  $\Phi\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  acentúa el matiz de "señalar", "mostrar"<sup>254</sup> -con palabras, fundamentalmente<sup>255</sup> -, mientras que  $\xi\gamma\kappa\upsilon\lambda\iota\zeta\epsilon\iota\nu$  se refiere al hecho de colocar un nombre, por lo cual Parménides prefiere utilizarlo para su descripción de la <sup>via</sup>  $\nu\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$  de lo Incognoscible (donde la Realidad sólo son nombres).  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ , en Parménides, no tiene un significado especial -a diferencia de lo que ocurre en Heráclito-, y otro tanto ocurre con  $\psi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$  y  $\psi\acute{\alpha}\tau\iota\zeta\epsilon\iota\nu$ .

Parménides prohíbe  $\psi\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$  y  $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  τὸ μὴ ἔσν. Hay varias razones para explicar esta prohibición, pero la primera la encontramos

(250) Verdenius, Parm., p. 35.

(251) Tarán, Significado, p. 135.

(252) Mansfeld, Offenbarung, p. 57, n. 1.

(253) El término adecuado hubiera sido  $\nu\sigma\sigma\acute{\iota}\eta\varsigma$ , pero para respetar la métrica Parménides usó  $\gamma\gamma\nu\omega\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$  (Untersteiner, Parm., p. CVIII, n. 28).

(254) Mourelatos,  $\Phi\rho\acute{\alpha}\zeta\omega$ , p. 261.

(255) Klossky, Entstehen, p. 226.

en la formulación misma del primer camino de investigación (2.3): sólo hay ser, y no es posible no-ser. Por consiguiente, es imposible señalar, mostrar, pensar, conocer (o lo que fuere) al no-ser. Esta relación entre la formulación del primer camino de investigación y la imposibilidad de referirse (verbal o mentalmente) al no-ser, es retomada en 2.7 por la fórmula "οὐ γὰρ ἀνυστόν"<sup>256</sup>. Mourelatos observa que esta expresión (por intermedio de γὰρ ) provee la explicación de la imposibilidad de conocer lo que no es. Pero, si así fuera, dicha explicación debiera abarcar también la imposibilidad de mencionar lo que no es, y, consecuentemente, la fórmula οὐ γὰρ ἀνυστόν hubiera debido figurar antes o después de los verbos γνωίης y φράσαις , pero no entre ambos. Este hecho nos induce a pensar que la explicación en cuestión no se refiere en primera instancia a dichos verbos, sino directamente a la expresión τὸ γε μὴ εἶναι. Mourelatos rechaza la posibilidad de considerar a ἀνυστόν como sinónimo de δυνάτον<sup>257</sup>, con lo cual se inscribe dentro de una tendencia generalizada que considera que dicho término se refiere más bien a la practicabilidad o a la factibilidad de pensar o de mencionar lo que no es. Quienes apoyen esta posición traducen οὐ γὰρ ἀνυστόν por "ist unvollziehbar"<sup>258</sup>, "non è fattibile"<sup>259</sup>, "it cannot be consummated"<sup>260</sup>, "denn es ist unausführbar"<sup>261</sup>. No caben

(256) Seguimos la lección de Simplicio. Acerca de la preferencia por ἀνυστόν (en vez de ἐφικτόν, transmitido por Proclo), cf. Diels, Parm., p. 67, y Patin, Kampfe, p. 573, n. 12.

(257) Mourelatos, Route, p. 23, n. 36.

(258) Hölischer, Wes.d.Seiend., p. 17.

(259) Untersteiner, Parm., p. 131.

(260) Mourelatos, Route, p. 75.

(261) Klowsky, Entstehen, p. 226.

dudas de que ἀνετός pueda tener esta connotación<sup>262</sup>, pero debe tenerse en cuenta que en la terminología filosófica de los siglos V y IV, es el significado de "posible" el que predomina. En el fr.2 de Meliso encontramos la expresión "οὐ γὰρ ἀεὶ εἶναι ἀνετόν", que Albertelli traduce "non è infatti possibile che sempre sia ciò che non esiste tutto intero"<sup>263</sup>, y Diels "denn unmöglich kann immerdar sein, was nicht ganz und gar ist"<sup>264</sup>; y el mismo significado tiene el término en el fr.7(3), "ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνετόν" (Albertelli: "ma neppure che muti disposizione è possibile"<sup>265</sup>; Diels: "aber auch eine Umgestaltung ist unmöglich"<sup>266</sup>). En Diógenes de Apolonia figura la fórmula "ὡς ἀνετόν κέλιστα" (fr.3), con el sentido de "en el mejor modo posible"<sup>267</sup>, y en Demócrito (fr.279) la expresión "κέλιστα τῶν ἀνετόν" es traducida "quanto più è possibile" por Enriques y Mazziotti<sup>268</sup>. Finalmente, en Anaxágoras encontramos una fórmula idéntica a la de Parménides: "οὐ γὰρ ἀνετόν πάντων πλείω εἶναι" (fr.5), cuyo significado es obviamente "ἀδύνατον" (Diels: "denn unmöglich kann mehr als alles sein"<sup>269</sup>; Raven: "for it is impossible that what is should cease to be"<sup>270</sup>).

Otro tanto ocurre en Parménides. En 2.7, οὐ(κ) ἀνετόν retora l

(262) Cf. Jenofonte, Anab. 1.8, 11.

(263) Albertelli, Eleati, p. 230.

(264) Diels-Kranz, Vors. I, p. 269.

(265) Albertelli, Eleati, p. 235.

(266) Diels-Kranz, Vors., I, p. 271.

(267) "In the best possible way" (Kirk, en Kirk-Raven, Pres., p. 443.

Contra, cf. Diels: "wie es nur am schönsten ausführbar ist"

(Diels-Kranz, Vors. II, p. 60).

(268) Enriques y Mazziotti, Dott.Dem., p. 308.

(269) Diels-Kranz, Vors., II, p.35.

(270) Raven, en Kirk-Raven, Pres., p. 370.

imposibilidad respecto del no-ser establecida por οὐκ ἔστι μὴ εἶναι en 2.3b. Por eso dijimos que la expresión οὐ γὰρ ἀνυστόν se refiere directamente a τὸ γέ μὴ εἶναι-y, en segunda instancia, claro está, también a γινώσκειν y φράζειν τὸ μὴ εἶναι- : no se puede pensar ni mencionar lo que no es porque lo que no es, es imposible. La tesis de 2.3b (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), que será retomada en 8.11 (οὐτε γὰρ οὐκ εἶδεν ἔστι) reaparece en 2.7: οὐ γὰρ ἀνυστόν, τό γε μὴ εἶδεν "no conocerás lo que no es (o "el no-ser") (pues [lo que no es, o el no-ser] es imposible), ni lo mencionarás" (2.7-8).

Como es imposible no-ser, todo aquello que implique, suponga o trate de relacionarse con el no-ser, es ilusorio, erróneo, y debe eliminarse. El camino de investigación que sostiene que hay no-ser, o que el ser no-es, es completamente incognoscible (πλάκυνθῆκ, 2.6)<sup>271</sup>.

¿Por qué? Porque es imposible referirse mental o verbalmente al no-ser. Este es el sentido del nexo causal γὰρ de 2.7: explica la causa de la incognoscibilidad del segundo camino de investigación. Pero, contrariamente a lo que afirma Bassow<sup>272</sup>, 2.7-8 es, a su vez, una consecuencia de la formulación del primer camino de investigación. El razonamiento tiene esta forma: hay ser y no es posible no-ser (2.3); ergo:

(271) Como sinónimo de πλάκυνθῆκ, aunque sin el matiz generalizador que éste posee, encontramos ἀπυστός en 8.21. En Homero, tanto ἀπυστός (Od.1.242) como ἀκυνθῆκ (Od.3.88, 184) poseen el significado doble de "ignarus" e "ignotus". En Parménidos, debido al carácter de los sustantivos a que se refieren πλάκυνθῆκ y ἀπυστός (ἀταρῶν y ὄλεθρος) creemos que se impone el valor pasivo: "desconocido" o "incognoscible".

(272) Cf. n. 163.

no se puede pensar ni mencionar lo que no es (puesto que es imposible no-ser) (2.7-8); ergo, este camino es completamente desconocido e incognoscible (2.6). Esta imposibilidad de referirse al no-ser es la primera consecuencia del enunciado del camino de la Verdad. En el fr.6 encontraremos la misma formulación, pero ahora en forma positiva: "es necesario decir y pensar lo que es". De esto nos ocuparemos en el próximo capítulo.

## CAPÍTULO II

### Análisis de los fragmentos 6, 7 y 8.34-37

#### Análisis de 6.1a:

El fragmento 6 de Parménides ha llegado hasta nosotros exclusivamente gracias a Simplicio. En Phys. 86.27-28 encontramos la transcripción de 6.1a; en Phys. 117.4-13 figura la de 6.1b-9; y en Phys. 78.3-4 se repiten los versos 6.8-9a. En este fragmento 6 se explicitan nuevas características de los dos caninos de investigación presentados en el fr.2. Comenzaremos por el análisis del verso 6.1a:  $\chi\rho\eta$   
 $\tau\acute{o}$  λέγειν τὸ<sup>1</sup> νοεῖν τ' εἶν εἴμμενδι .. En este pasaje volvemos a encontrar una referencia a la necesidad de referirse (mental o verbalmente) a lo que es, es decir, a la posibilidad mencionada en 2.7-8 pero ahora en forma afirmativa. Esta relación existente entre el pensamiento, el lenguaje y el hecho de ser surge de todas las interpretaciones de 6.1a propuestas hasta este momento. Creemos, no obstante, que se impone un análisis de dicha fórmula, pues esta equivalencia se puede afirmar de maneras muy diversas. Para Kahn, "la sintaxis más natural consiste en considerar a τὸ λέγειν y τὸ νοεῖν como sujetos de una cláusula de infinitivo -cuyo verbo copulativo sería εἴμμενδι - y tomar a εἶν como predicado"<sup>2</sup>; pero en virtud de esta cons.

---

(1) El Prof. L. Tarán ha tenido la amabilidad de comunicarme en forma personal que ésta es la lección que ofrecen todos los manuscritos. Diels, que interpretó en forma errónea una propuesta de Kanten (Phil. Graec. Reliq., p. 32), fue quien difundió la lección  $\tau\epsilon$  νοεῖν, aceptada luego por todos los estudiosos. Esta observación del Prof. Tarán será publicada en un artículo titulado "Parmenidea"

(2) Kahn, Thesis, p. 722, n. 25.

trucción Parménides afirmaría que "cognition and statement must be what-is", lo cual, además de cuestionar la homogeneidad del ser<sup>3</sup>, no podría ser una consecuencia de la cláusula causal ἔστι γὰρ εἶναι, que viene a continuación. Tarán, en cambio, considera que εἶναι es el objeto de λέγειν y de νοεῖν, y que ambos infinitivos, en acusativo, dependen de la expresión χρῆ ἔμμεναι<sup>4</sup>. Pero esta estructuración de los términos ofrece varios inconvenientes. La oración, en su totalidad, tendría esta forma: χρῆ εἶναι (sc., ἔμμεναι) τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τὸ εἶναι<sup>5</sup>; pero, según esta sintaxis, hay sólo una versión coherente: la de Untersteiner, que otorga un valor existencial a εἶναι<sup>6</sup>. Pero si, como afirma Tarán, εἶναι (= ἔμμεναι) es "simplemente copulativo", no concebimos su ubicación dentro de la oración, pues los infinitivos subjetivos del impersonal son λέγειν y νοεῖν<sup>7</sup>.

En cambio, nada se opondría -e incluso, sería ésta la sintaxis "más natural", según la expresión de Kahn- a que τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τε sean los sujetos de χρῆ, y a que la expresión εἶναι ἔμμεναι sea una oración completiva dependiente de ambos infinitivos: "es necesario decir y pensar que hay ser" (o "que el ser existe"). Esta construcción

(3) Tarán, Para., p. 56. La versión de Untersteiner ("di necessità che esiste il dire -logicamente- e l'intuire l'essere", Para. p. 135) merece la misma crítica.

(4) Tarán, Para., p. 58. Su traducción es: "it is necessary to speak and to think Being".

(5) Tarán, loc. cit. en la nota anter.

(6) Con todo, nosotros no compartimos su versión: cf. nota 3.

(7) Si colocáramos a ἔμμεναι en el mismo plano que los otros dos infinitivos, tendríamos una traducción del tipo "es necesario decir y pensar que lo que es (es) el ser", o "es necesario que el decir y el pensar sean el ser", que en nada se opone a la propuesta por Tarán. Cf. también Hedard, Χρη., p. 60.

la encontramos en Gigon ("nötig ist zu sagen und zu denken, dass das Seiende ist")<sup>8</sup>, en Cornford ("That it is necessary to say and to think that which is, is")<sup>9</sup> y también en Klowsky ("Notwendig ist, dies zu sagen und zu denken, dass das Vorhandenseiende vorhanden ist")<sup>10</sup>, si bien estos dos últimos autores otorgan valor demostrativo al artículo, según la posición adoptada al respecto por Diels<sup>11</sup>, y que fue criticada por Tarán<sup>12</sup> y por Bornmann<sup>13</sup>.

En 6.1a Parménides opone, a la imposibilidad de conocer y mencionar lo que no es, formulada en 2.7-8, la necesidad de decir y de pensar lo que es ( $\xi\delta\upsilon\nu$ ). Pero en esta formulación positiva encontramos un nuevo elemento que confirma nuestro análisis de la tesis de 2.3: la afirmación de la existencia adquiere ahora su carácter pleno, pues no sólo se dice  $\xi\sigma\tau\iota$ , sino  $\xi\delta\upsilon\nu \xi\sigma\tau\iota$  (es decir,  $\xi\delta\upsilon\nu \xi\mu\mu\epsilon\nu\delta\iota$ , en discurso indirecto). Pensar y decir lo que es significa pensar y decir que lo que es, es; que hay ser. En la primera enunciación de la tesis parmenídea, en el fr.2, se establecía que lo único que podía afirmarse de lo que es, era el hecho de ser, la existencia. En el fr.6.1a se extrae la primera consecuencia positiva de dicha tesis: su connotación "gnoseológica"<sup>14</sup>. El discurso y la reflexión tie-

(8) Gigon, Urspr., p. 257. La misma traducción, pero con la adición gratuita de "nur" ("dass & nur das Seiende ist") había sido propuesta por Kranz, en Diels-Kranz, Vors., I, p. 232.

(9) Cornford, Parm. Two Ways, p. 99.

(10) Klowsky, Konstitution, p. 414.

(11) Diels, Vors., 4ª ed., I, p.153. Obviamente, después de la observación de Tarán señalada en la nota 1, no tiene sentido considerar demostrativo al " $\tau\delta$ " de  $\tau\delta \lambda\epsilon\gamma\epsilon\iota\nu$ .

(12) Tarán, Parm., p. 55.

(13) Bornmann, Parm., p. 73.

(14) Según Levi, aunque aparentemente la concepción parmenídea de la

nen un lugar destacado dentro del sistema parmenideo, pero su alcance está determinado por el contenido de la primera tesis, del camino de la Verdad: sólo puede pensarse y decirse la verdad, es decir, que hay ser (o, como afirma al segundo hecistiquio de esta primera tesis, que es imposible no ser). Y, puesto que la existencia absoluta y única posee la característica de la necesidad, el pensamiento y el enunciado de la realidad del ser son, también ellos, necesarios. Esta es la enseñanza contenida en 6.1a.

#### Análisis de 8.34-7:

El verdadero alcance de esta enseñanza se comprende recién cuando se relaciona 6.1a con la formulación que encontramos en 8.34-6:  $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu\ \delta'\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\ \nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\epsilon\upsilon\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \nu\acute{o}\mu\mu\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\omicron\varsigma\ ,\ \acute{\epsilon}\nu\ \hat{\omega}\ \pi\epsilon\phi\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ ,\ \acute{\epsilon}\upsilon\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma\ \tau\acute{o}\ \nu\omicron\sigma\epsilon\acute{\iota}\nu\ .$  También en estas líneas hay una relación entre el hecho de ser, el pensamiento, y la expresión del pensamiento, cuyo sentido trataremos de descifrar para comprender el significado de 6.1a. El análisis de las líneas 8.34-6 ha dado lugar a interpretaciones muy diversas, debido especialmente a la dificultad que ofrece la explicación del término  $\omicron\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\epsilon\upsilon$  y la cláusula relativa  $\acute{\epsilon}\nu\ \hat{\omega}\ \pi\epsilon\phi\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ .$   $\omicron\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\epsilon\upsilon$  admite dos significaciones diferentes: como sinónimo de  $\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\epsilon\kappa\alpha$  tiene valor adverbial-causal ("aquello por lo cual"); en tanto sinónimo de  $\acute{\omicron}\tau\iota$  , en cambio, admite los dos usos propios de este término: completivo ("quo") y causal ("porque")<sup>15</sup>. Ejemplos de  $\omicron\upsilon\upsilon\epsilon\kappa\epsilon\upsilon$  con

//// realidad está basada sobre exigencias gnoseológicas, no cabe duda alguna de que el conocimiento depende de su objeto: "no se dice que solo exista lo pensable, sino que lo único que existe, es pensable" (Gottfrina, p. 270).

(15) También parece no advertir este posible uso de  $\acute{\omicron}\tau\iota$  , pues, según él,

valor adverbial-causal encontramos en Od.3.60<sup>16</sup>, y con sentido causal en Il.9.505<sup>17</sup>. En cambio, su valor completivo sólo está comprobado después de verbos que admiten normalmente una proposición completiva (Od.5.216, οἶδα ; Od.7.300, νοεῖν ), pero no respecto de sustantivos. Este es el caso de 8.34, y en ello se basó Vlastos para afirmar la imposibilidad de construir oraciones completivas dependientes del sustantivo "νόμος" en Jenófanes, Parménides y Empédocles.<sup>18</sup> Tarán creyó encontrar en Od.15.40-2<sup>19</sup> una refutación de la posición de Vlastos, pero en dicho pasaje οὐνεκεν depende obviamente de un participio verbal, ἐρέοντα.

Es poco probable, entonces, que οὐνεκεν posea en 8.34 el valor de un σύν completivo. La utilización en la línea 8.32 del mismo término con indudable valor causal (οὐνεκεν οὐκ ἔτελετε τούτων), y en 8.13 de su sinónimo τοῦ εἴνεκεν con el mismo valor<sup>20</sup>, nos permiten afirmar que el significado de 8.34, como sostuvieron Diels<sup>21</sup>, von Fritz<sup>22</sup> y Schwabl<sup>23</sup>, es "lo mismo es pensar y aquello por lo cual hay pensamiento". Este contenido se reflejaba también en el comentario incidental de Simplicio a las líneas 8.34-6 (Phys.

---

//// οὐνεκεν, en tanto que sinónimo de ὅτι, sólo significa "that" (Parm., p. 122).

(16) δὸς δ' ἔτι Τηλέμαχόν κ' αἰεὶ πρῆξ' ἔπειτα νέεσθαι, οὐνεκα δ' εὐρ' ἴκομαι.

(17) ἢ δ' Ἀτρεΐδην κ' ἄριστος, οὐνεκα πάρος πολλὸν ὑπεκπαρωθεῖ...

(18) Vlastos, rec. de Fränkel, "Wese und Formen", p. 195, n.1.

(19) εἶνα δ' ἔπειτα νύκτ' ἔσσει, τὸν δ' οὐρῶναι πόλι' εἶσω ἄγγελον ἐρέοντα περὶ φρονι Πηνελοπέειν, οὐνεκα οἱ σὺς ἔσσει.

(20) Tarán, Parm., p.103: "'τοῦ εἴνεκεν' means 'because of which'".

(21) Diels, Parm., p. 85.

(22) Von Fritz, Noús, I, p. 237.

(23) Schwabl, Parm., p. 137.

87.17-18: Ἔνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, ταῦτόν δὲ εἶπεῖν τοῦ οὐτος, ἔστι τὸ νοεῖν τέλος ὄν αὐτοῦ; Phys. 144.22-24: εἰ δὲ τοῦτο ἔστιν οὗ ἔνεκα τὸ νοεῖν, δῆλον ὅτι τὸ νοητὸν ἔστι τοῦ γὰρ νοητοῦ ἔνεκα καὶ τὸ νοεῖν...) y otorga una explicación plausible a la cláusula demostrativa (γὰρ) que viene a continuación. En efecto: "aquello por lo cual hoy pensamiento" es una paráfrasis de εἶναι (o de εἶναι), y las líneas 8.34-6 se presentan así como la única explicación que ofrece Parménides de la enigmática tesis que constituye hoy su fr.3: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι <sup>24</sup>. Si comparamos este fragmento, término a término, con 8.34, podemos afirmar que "τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν" equivale a "ταῦτόν δ' ἔστι νοεῖν", y, consecuentemente, "τε καὶ εἶναι" es reemplazado por la fórmula "τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα". La identidad entre ser y pensar en Parménides, entonces, a diferencia de la interpretación propugnada por la filología idealista, pone el acento en el ser. El ser es la causa del pensar<sup>25</sup>, y, por esta razón, todo pensar es, forzadamente, pensamiento del ser<sup>26</sup>.

Las líneas 8.35-6 fundamentan esta afirmación: οὗ γὰρ ἔνεκα τοῦ ὄντος, ἐν ᾧ περικλιμένον ἔστιν, εὐρηθεῖς τὸ νοεῖν. Ac' se devela la

(24) Esta observación condujo a Vuia (Renontée, p. 82) a colocar el fr.3 entre las líneas 8.33 y 8.34, como premisa de 8.34 sq.

(25) "εἶναι es la conditio de νοεῖν" (Von Fritz, Nous, I, p.238). "El pensar implica aquello por lo cual el pensamiento es" (Kangfeld, Offenbarung, p. 85). Cf. también la nota 14.

(26) En la expresión "pensamiento del ser" tenemos, obviamente, un genitivo objetivo, pues el ser es el "objeto" del pensamiento. En caso contrario tendríamos que admitir la extravagante idea de E.D.Phillips: "la totalidad del ser piensa en su propia totalidad" (Thought, p. 550).

incógnita: τὸ εἶναι equivale a οὐνεκεν ἔστι νόημα . Por esta razón, "sin el ser (=sin aquello por lo cual hay pensamiento) no encontrarás el pensar". Sin el ser, el pensar no tiene objeto, nunc (γὰρ, 8.36), como señala Parménides como conclusión de su razonamiento, sólo hay ser (οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πᾶρεξ τοῦ εἶναι, 8.36-7). El pensamiento está condenado a ser pensamiento del ser: "pensar significa pensar el ser"<sup>27</sup>.

En medio de este diáfano razonamiento siempre resultó difícil la ubicación de la oración relativa "ἐν ᾧ πεφασγμένου εἶναι". El principal problema que presenta la misma consiste en la individualización del antecedente de "ἐν ᾧ". Una construcción similar, "ἐν ᾧ πεφασγμένου εἶναι" (8.54) no ofrece elementos positivos para aclarar el enigma, pues acá el sujeto es evidentemente "βρο - τοί" (masculino, plural), y ἐν ᾧ no parece referirse a un término específico, sino a un hecho: el de "haber establecido dos formas, en vez de una" (8.53.54). El texto de 8.55 ofrece, aparentemente, sólo dos posibilidades: sus antecedentes probables serían τὸ εἶναι o τὸ νοεῖν . La mayor parte de los investigadores sigue la interpretación preconizada por Diels<sup>28</sup> y se inclina por τὸ εἶναι, con lo cual τὸ νοεῖν pasa a ser el sujeto del que se afirma que está πεφασγμένου. Con ligeras variantes -según el valor que se otorgue a este participio- las traducciones que siguen este esquema sintáctico tienen esta forma: "(...el ser), en donde (el pensamiento) está expresado", como vemos en las versiones de Kranz ("...das Seiende, in dem es als Ausgesprochenes ist, manifest in das Denken antref-

(27) Hoffmann, Sprache, p. 8.

(28) Diels, Par., p. 37.

fen")<sup>29</sup> y de Verdenius ("For you will not find knowing apart from that which is, in which it is uttered")<sup>30</sup>. Esta posición ha sido defendida recientemente por Bornann, para quien la expresión en cuestión significa que "el conocimiento del ser está comunicado o expuesto en el ser"<sup>31</sup>. Con todo, esta relación entre ser y pensar no surge claramente de la cláusula relativa de 8.35. ¿De qué manera podría el pensamiento estar  $\pi\epsilon\psi\chi\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  en el ser? El ser es la causa del pensar, pero la causa no puede estar "expresada" en el efecto, a no ser que afirmemos que se trata de un pensamiento potencial, que se actualiza en virtud de alguna causa eficiente. Pero esto nada tiene que ver con Parménides.

La posición contraria, en cambio, parece acercarse más a la verdad, pues en el sistema parmenídeo no es exagerado afirmar que "el ser está expresado en el pensar", como se indicaba ya en 6.1a ( $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu \dots \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu \acute{\epsilon}\gamma\mu\epsilon\nu\chi\iota$ ). En esta nueva posibilidad,  $\acute{\epsilon}\nu \hat{\omega}$  se refiere el pensar, y el sujeto de  $\pi\epsilon\psi\chi\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  es  $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu$ , tal como vemos en la primera versión propuesta por Fränkel: "Denn nicht ohne Seiende, wirst du das worin es ausgesprochen ist finden: das Erkennen"<sup>32</sup>. El sentido de la oración respeta la continuidad del razonamiento: "lo mismo es el pensar y la causa del pensar (=el ser), pues sin el ser no encontrarás el pensar, en el cual el ser está expresado", e incluso se resalta nuevamente el carácter de condición

(29) Kranz, en *Diels-Kranz, Vors.*, I, p. 238.

(30) Verdenius, *Parm.*, p.40.

(31) Bornann, *Parm.*, p. 84.

(32) Fränkel, *Parmenidesstudien*, 1ª ed., p. 190. Luego Fränkel modificó esta versión en *Dichtung*, p. 407, y nuevamente en *Vege*, p.195.

que tiene el ser respecto del pensar, pues si se elimina el ser, desaparece el pensar (es decir, no se lleva a cabo), que es sólo la expresión del ser. No obstante, como advirtió Verdenius, la estructura sintáctica sobre la cual se basa esta interpretación "parece retorcida y obscura"<sup>33</sup>, pues el antecedente se ubica después del relativo.

Existen otras interpretaciones posibles de esta cláusula relativa. Von Fritz, por ejemplo, refiere  $\acute{\epsilon}\nu \hat{\omega}$  tanto a  $\tau\acute{o} \acute{\epsilon}\sigma\acute{\iota}\nu$  como a  $\tau\acute{o} \nu\acute{o} \acute{\epsilon}\iota\upsilon$ , lo cual provoca, por un lado, el equívoco criticado por Tarán<sup>34</sup> de expresar que el ser se expresa a sí mismo, y, por otro lado, obliga al lector a cambiar el sujeto de la oración cuando el relativo deja de referirse a un término para relacionarse con otro. Finalmente, encontramos la interpretación propuesta por Albertelli y aceptada luego por Tarán, según la cual  $\acute{\epsilon}\nu \hat{\omega}$  equivale a  $\acute{\epsilon}\nu \tau\acute{o}\upsilon\tau\omicron\upsilon \delta\acute{\iota}$ . Para Verdenius se trata de una posibilidad "más extraña (stranger)"<sup>35</sup> aun que las anteriores, pero su sintaxis es menos rebuscada que la de Fränkel y constituye, por ello, una solución aceptable para tan controvertido pasaje. La traducción de Albertelli ("perchè senza l'essere, in ciò che è detto, non troverai il pensare") se basa en el hecho de que "la expresión, para que no sea un nombre vano, debe ser manifestación del pensamiento, pero el pensamiento es pensamiento de lo que es, es decir, del ser"<sup>36</sup>. Tarán acepta esta interpretación, y ofrece la siguiente traducción: "for

(33) Verdenius, Para., p. 39.

(34) Tarán, Para., p. 128.

(35) Verdenius, Para., p. 39, n.3.

(36) Albertelli, Elocati, p. 147.

you will not find thinking without (finding) being in what has been expressed', i.e. in the thought, the νόημα, which therefore is always οὐνεκεν ἔστι "37. El análisis del pasaje es correcto, pero de ambas versiones (especialmente de la de Tarán) se deduce que "lo que está expresado" es el νόημα. No es así. Lo que está expresado es una proposición, un λόγος, algo φητός, es decir, el resultado de una acción "verbal" (φητίζειν, λέγειν, φέρεαι, etc.). Si en eso que está expresado no hay referencia alguna al ser, lo expresado es ζώνητος, como es caracterizado en 8.17 el segundo camino de investigación, y quienes se dejan arrastrar por esa vía poseen un "πληκτὸς νόος". El camino contrario, en cambio, el verdadero, consta de un λόγος (es decir, de algo πεφασμένον) y de un νόημα, ζῆσις Ἀλμεινός (8.50). Esto significa, en definitiva, que τὸ ἔόν es φητόν τε νοητόν τε (8.8), lo cual constituye, según Untersteiner<sup>38</sup>, la mejor explicación de 8.35.

Adoptamos, en consecuencia, la interpretación de Albertelli, especialmente porque nos parece aventurado referir el relativo ἐν ᾧ a alguno de los términos que ofrece el contexto inmediato de 8.35. Por ello preferimos considerar la proposición en forma independiente: el relativo no tiene antecedente, y el participio posee el valor general de "lo que está expresado", "lo que se enuncia", con el sentido de "cualquier cosa que se haya expresado". En Homero es frecuente la elisión del antecedente del pronombre relativo<sup>39</sup>, incluso cuando éste va acompañado de una preposición: Il.15.70, εἰς ᾧ

(37) Tarán, Parm., p. 128.

(38) Untersteiner, Parm., p. CXXV, n.50.

(39) Chantraine, Gram.Hom., p. 236.

κ' Ἀχαιοὶ Ἴλιον ἀἶπυ ἔλοιεν; Il.1.6, ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα φαίνεται τήτην ἐπίβλυτε...<sup>40</sup>. En consecuencia, 8.34-6 afirma: "lo mismo es pensar y aquello por lo cual hay pensamiento; pues sin el ser, en lo que está enunciado no encontrarás el pensar". Vale decir que sólo cuando se ha enunciado (πεφασγμένον) algo respecto del ser, hay pensamiento. Y como "ni hay ni habrá nada además del ser" (8.36-7), el pensamiento y el discurso tienen un solo objeto: el ser. Cuando el ser está ausente del φασγέν sólo hay nombres (8.38), palabras engañosas (8.52), como ocurre en la descripción de las δόξαι de los mortales (8.51 sq.).

Esta relación entre ser, pensar y decir es la que postula 6.1a con carácter de necesidad, así como en 8.8-9 encontramos la imposibilidad (es decir, la necesidad con signo negativo) de decir o pensar que no hay ser (οὐ γὰρ φασγόν - οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστιν). La necesidad es, en efecto, la modalidad que caracteriza a la división dicotómica parmenídea: es necesario (ὡς περ ἀνδραγαγ, 8.16) que un camino sea verdadero (8.18) y que el otro permanezca impensable y sin nombre (8.17). Por esta razón, en 6.1 se repite el esquema que ya habíamos encontrado en el fr.2: la necesidad (2.5b) supone una posibilidad previa (2.3b). En 6.1a, la necesidad de afirmar la realidad del ser se basa en la posibilidad de la existencia del ser<sup>41</sup>. Esta posibilidad es la que Parménides presenta en 6.1b.

(40) Cf. también Il.9.609, Od.2.99, Od.24.134.

(41) A la inversa, "jamás será necesario que haya no-ser" (7.1). Cf. Schrekenberg, Ananke, p. 106.

Analisis de 6.1b-2a:

Analizaremos en forma conjunta los versículos 6.1b y 6.2a, pues ambos se encuentran estrechamente relacionados (6.1b,  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ; 6.2a,  $\mu\eta \delta\acute{\epsilon}\nu \ \delta\prime \ \circ\delta\kappa \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ ). Las variaciones que ofrece la tradición manuscrita no son significativas para la comprensión del pasaje, pues la lección  $\text{MH}\Delta\text{EOI}\Delta'$  (6.2a) que presenta sí plicio en Phys.117.6 se debe, sin duda alguna, a una transcripción errónea de Phys.86.28, donde el pasaje aparecía citado correctamente:  $\text{MH}\Delta\text{EN}\Delta'$ . Por esta razón, creemos, el responsable de la edición Aldina<sup>42</sup> restableció la lección  $\mu\eta \delta\acute{\epsilon}\nu \ \delta'$  en Phys.117.6<sup>43</sup>.

Las posibles interpretaciones de  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \ \gamma\acute{\alpha}\rho \ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ,  $\mu\eta \delta\acute{\epsilon}\nu \ \delta'$   $\circ\delta\kappa \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  difieren sensiblemente según el valor que se otorgue a los verbos  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  y  $\circ\delta\kappa \ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ , de los cuales dependen el infinitivo  $\acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  y el sustantivo  $\mu\eta \delta\acute{\epsilon}\nu$ . Las dos soluciones ofrecidas han sido las siguientes: considerar (a) que el verbo  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  tiene un valor predicativo o existencial, o (b) que el verbo posee valor potencial o modal. La posibilidad (a) hizo su aparición en las primeras traducciones latinas del Poema de Parménides<sup>44</sup> y fue retomada luego por Karsten ("namque ens est, nihil vero non est")<sup>45</sup>, Riaux ("car l'être existe, et le non-être n'est rien")<sup>46</sup>, Diels ("dann

(42) Acerca de la edición Aldina del Comentario de Simplicio, cf. nuestro Apéndice III.

(43) En la misma línea, el editor proponía reemplazar  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  por  $\acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ , en lo cual fue seguido sólo por algunos comentaristas anteriores a Diels, como Fülleborn, Prandis, Karsten y Stein.

(44) Entre ellas, las de Lucillus Philotheus (Venecia, 1543) y Hervetus (Venecia, 1551).

(45) Karsten, Philos. Graec. Reliq., p. 35.

(46) Riaux, Essai, p. 211.

das Seiend existirt, das Nichts existirt nicht")<sup>47</sup>, Kranz ("denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nicht")<sup>48</sup>, Tarán ("There is being, Nothing is not")<sup>49</sup> y Klowsky ("denn das Vorhandensein ist vorhanden, Nichts aber ist nicht vorhanden")<sup>50</sup>, entre otros<sup>51</sup>. En todos los casos se trata de autores que, como veremos, ofrecieron de 6.1a una versión diferente de la propuesta por nosotros<sup>52</sup> (en caso contrario, 6.1b repetiría la fórmula εὖν ἔμμεναι de 6.1a) y que encuentran en ἔστι γὰρ εἶναι la causa de la necesidad (o de la posibilidad, según el caso) de pensar y decir lo que es, formulada en forma positiva en 6.1a: gracias a que "hay ser" (o a que "el ser existe"), se puede pensar y expresar el ser; la nada, en cambio, no existe<sup>53</sup>. Esta posibilidad (a) ofrece indudablemente una adecuada comprensión del pasaje, pero en casi todos los ejemplos que hemos enumerado se considera a εἶναι como sustantivo, lo cual no es en modo alguno evidente. Como ya hemos aclarado, Parmé-

(47) Diels, Parm., p. 35.

(48) Kranz, en Diels-Kranz, Vors., I, p. 232.

(49) Tarán, Parm., p. 54.

(50) Klowsky, Konstitution, p. 414.

(51) Cf. también Albertelli, Eleati, p.135; Vuia, Remontée, p. 20; Fränkel, Dichtung, p. 402, n.12; Verdenius, Parm., p. 37, y Logosbegr., p.110; Gigon, Ursprung, p. 257.

(52) El caso de Oskar Becker (Drei Abhandl., p.256) es una excepción, pues otorga valor copulativo al ἔστι de 6.1a, cuyo sujeto, retornado por "es", es el término "Seiende" de la oración anterior: "dass (nur) Seiendes ist (6.1a); es ist nämlich Sein (6.1b), ein Nichts dagegen ist nicht (6.2a)".

(53) Unterstrasser, quien ofrece una versión completamente personal del pasaje, afirma que en 6.2a debemos suponer los mismos infinitivos que en 6.1a: "...invece non esiste (il dire e l'intui-

nidos exprese de maneras muy diversas el concepto central de su tesis: mediante un infinitivo ( $\epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$ ), mediante una persona verbal ( $\epsilon\hat{\sigma}\tau\iota$ ), mediante un participio sustantivado ( $\tau\acute{o}\ \epsilon\hat{\sigma}\tau\iota$ ), o mediante un infinitivo sustantivado ( $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$ )<sup>54</sup>; y todos estos términos son sinónimos. Pero esto ocurre en el plano semántico<sup>55</sup>. Desde el punto de vista sintáctico, en cambio, cada término debe ser analizado según el valor que Parménides le otorga dentro de la estructura del discurso, en el cual no podemos utilizar un participio como si fuera un verbo conjugado o un infinitivo, máxime cuando Parménides utiliza este recurso (la expresión de una misma unidad semántica mediante términos no intercambiables sintácticamente) para expresar la riqueza del concepto básico de su sistema.

En 6.1b, al igual que en el fr.3 y que en 8.49,  $\epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  es un infinitivo<sup>56</sup>. La expresión  $\epsilon\hat{\sigma}\tau\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  está constituida, entonces, por el verbo  $\epsilon\hat{\sigma}\tau\iota$  en tercera persona, referido a un infinitivo; en consecuencia,  $\epsilon\hat{\sigma}\tau\iota$  tiene valor potencial (al igual que la expresión  $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\hat{\sigma}\tau\iota\ \mu\eta\ \epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  -es decir, la fórmula contradictoria de 6.1b- de 2.3b). Este carácter ha sido reconocido por los autores que adoptaron la posibilidad (b) entre las dos que seña-

---

//// re) il nulla" (Parm., p. 135), mientras que 6.1b sería sólo una cláusula parentética que confirmaría la posibilidad de decir y de pensar el ser.

(54) En 6.8 podemos afirmar que también  $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  está sustantivado, pues integra una enclítica con  $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\nu$ , pero nada nos autoriza a afirmar otro tanto en 6.1b.

(55) Por esta razón, cuando nos encontramos sobre este plano hablamos indiferentemente del "ser", "la existencia", el "estar presente", "la presencia", etc.

(56) Otro tanto ocurre con  $\mu\eta\ \epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  en 2.3 y en 2.5.

lamos más arriba, como Burnet ("for it is possible for it to be, and it is not possible for what is nothing to be")<sup>57</sup>, Capelle ("Denn es ist möglich, dass es wirklich vorhanden ist; das Nichtseiende aber ist unmöglich")<sup>58</sup>, Comperz ("denn es kann sein, Nichts aber kann nicht (sein)")<sup>59</sup> y Bormann ("es ist nämlich möglich zu sein, Nichts aber ist nicht möglich (zu sein)")<sup>60</sup>, entre otros<sup>61</sup>. Esta posibilidad (b) ofrece también una adecuada comprensión del razonamiento parmenídeo, pues la necesidad de decir y de pensar lo que es (que proclama 6.1a) se basa en la posibilidad que establece 6.1b: "puesto que el ser es posible, es necesariamente real"<sup>62</sup>. No obstante, las versiones señaladas son susceptibles de dos objeciones. En primer lugar, no creemos que sea necesario referir  $\xi\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  a un término (en general,  $\xi\acute{o}\nu$ ) de la oración precedente, como es el caso de los ejemplos anteriores, que, en general, tienen esta forma: "pues él (?) puede existir", o "para él (?) es posible existir". A nuestro juicio,  $\xi\sigma\tau\iota \gamma\alpha\rho \epsilon\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  es una unidad semántica independiente, en la cual el infinitivo<sup>63</sup> es el sujeto del verbo conjugado.

(57) Burnet, E.G.P., p.174.

(58) Capelle, Vors., p. 165.

(59) Comperz, Psychol.Neob., p. 7.

(60) Bormann, Parm., p. 37.

(61) Cf. también Cornford, Pl.Parm., p.31; Ranulf, Satz, p. 161; Mansfeld, Offenbarung, p. 81; Loew, Verhältnis, p. 11.

(62) Bormann, Parm., p. 75.

(63) Heberweg-Prächter ("Denn möglich ist das Sein, das Nichts aber ist unmöglich", Grundriss, p. 84) y Falus ("Denn möglich ist nur (das) Sein, und nicht-existieren kann Nichts") son dos excepciones, pero, inexplicablemente, otorgan valor potencial a los verbos, mientras que consideran sustantivos a los sujetos.



do: "pues es posible ser" (como lo era su término contradictorio en 2.3b, "no es posible no ser"). La segunda objeción que formular se refiere a la comprensión de la fórmula  $\mu\mu\tau\epsilon\nu\ \delta\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ . Recién sostuvimos la necesidad de otorgar valor potencial al verbo  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$  cuando se refiere á un infinitivo; pero esta característica no se cumple, obviamente, cuando el sujeto es un sustantivo, como es el caso de  $\mu\mu\tau\epsilon\nu$ . En modo alguno la oración  $\mu\mu\tau\epsilon\nu\ \delta\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  puede significar "la nada no es posible" o "no es posible que la nada sea". Quienes sostienen esta posición construyen la oración de la siguiente manera:  $\mu\mu\tau\epsilon\nu\ \delta\omicron\upsilon\kappa\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu\ (\acute{\epsilon}\hat{\iota}\nu\alpha\iota)$ , según el esquema aplicado en 6.1b, y que acabamos de objetar:  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ (\acute{\epsilon}\delta\omicron\upsilon)\ \acute{\epsilon}\hat{\iota}\nu\alpha\iota$ . Esta construcción es innecesariamente obscura y exige de la voluntad del lector que en el primer caso provea el sujeto de la oración, y, en el segundo, el predicado, lo cual es absolutamente gratuito. Por esta razón opinamos, con Calogero, que 6.2a "significa simplemente 'e nulla non è'"<sup>64</sup>. Hay una serie de autores que observaron esta imposibilidad de otorgar carácter potencial al  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  de 6.2a, entre ellos Riezler ("Es muss sein. Denn Nichtsein ist nicht")<sup>65</sup>, el mencionado Calogero ("è possibile infatti che sia, mentre, il nulla, non è")<sup>66</sup>, Pasquinelli ("solo esso infatti è possibile che sia; e il nulla non è")<sup>67</sup> y Hölcher ("Denn das kann sein; Nichts ist nicht")<sup>68</sup>. No obstante, tampoco en estos ejemplos se respeta el carácter de unidad sintáctica independiente de  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\ \gamma\alpha\rho\ \acute{\epsilon}\hat{\iota}\nu\alpha\iota$  y se recurre a  $\acute{\epsilon}\delta\omicron\upsilon$  como sujeto de dicha expresión.

(64) Calogero, Lógica, p.159, n.3 (65) Riezler, Jan., p. 31.  
 (66) Calogero, Studi, p. 20. (67) Pasquinelli, Pres., p.229.  
 (68) Hölcher, Ver.d.Seiend., p. 17.

Nuestra posición respecto de 6.1b-2a surge de las críticas que acabamos de enumerar. Consideramos que  $\acute{\epsilon}\tau\iota$  tiene valor potencial en 6.1b, pero no en 6.2a, y que  $\acute{\epsilon}\tau\iota$  y  $\mu\eta\delta\acute{\epsilon}$  son, respectivamente, los sujetos de ambas oraciones. El nexo  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  tiene un fuerte matiz causal, y en cuanto a  $\delta\acute{\epsilon}$ , como ocurre en general cuando no está precedido por  $\mu\acute{\epsilon}\nu$ , puede tener valor copulativo, y no adversativo<sup>69</sup>. Nuestra traducción de 6.1b-2a es la siguiente: "...porque es posible ser, y la nada no es"<sup>70</sup>. Es la posibilidad de ser y la inexistencia de la nada la que permite decir y pensar que hay ser.

#### Relación entre 6.1-2 y el fr.2:

Queda completado así el razonamiento iniciado por Parménides en las líneas 2.3 y 2.5. En 2.5 había expuesto su primera tesis ("hay ser y no es posible no ser"), y, después de haberla considerado "el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad", la dejó de lado para exponer su segunda tesis ("no hay ser, y es necesario no ser"). Luego calificó a este camino de "completamente incognoscible (o desconocido)" (2.6), y expuso la razón de tal caracterización: "no se puede conocer ni mencionar lo que no es,

- (69) "In such cases there is no essential difference between  $\acute{\epsilon}\tau\iota$  and  $\kappa\alpha\iota$ " (Denniston, Gk.Part., p.162). Esta misma relación entre  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  y  $\delta\acute{\epsilon}$  la encontramos en 1.4-5:  $\tau\eta\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\epsilon\ \pi\omicron\lambda\upsilon\text{-}\phi\rho\alpha\sigma\tau\omicron\iota\ \varphi\acute{\epsilon}\rho\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\omicron\iota\ \lambda\omicron\mu\alpha\ \tau\iota\tau\acute{\alpha}\iota\omicron\nu\sigma\alpha\iota,\ \kappa\omicron\upsilon\delta\eta\ \delta\prime\ \acute{\omicron}\delta\omicron\nu\ \eta\gamma\epsilon\mu\omicron\nu\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota.$
- (70) Reinhardt había propuesto una versión similar, si bien para él el sujeto era el término "Seiende", y agregaba "nur", ausente en griego: "denn nur das Seiende kann existieren, das Nichtseiende hat keine Existenz" (Para., p. 35.).

pues (lo que no es) no es posible" (2.7-8). En el fr.6, Parménides invierte los términos de esta primera crítica de su segunda tesis (en el resto del poema encontraremos nuevas críticas, referentes a su impracticabilidad) y entonces, aquello que había causado su condena, se convierte en la característica necesaria de la primera tesis: "es necesario decir y pensar que hay ser" (6.1a). ¿Por qué? "Porque es posible ser, y la nada no es" (6.1b-2a). Este razonamiento obedece al esquema siguiente:

- |         |  |
|---------|--|
| 2.5     | enunciado del segundo camino.                  |
| 2.7-8   | consecuencia del enunciado del segundo camino. |
| 6.1a    | consecuencia del enunciado del primer camino.  |
| 6.1b-2a | enunciado del primer camino.                   |

Este nuevo enunciado del primer camino de investigación es lo que la Diosa exhorta al Poeta a meditar (τὸ σ' ἔργον φραδῆσθεοι ἀνωγὰ, 6.2b), pues, como veremos, la "costumbre inveterada" tratará de llevarlo por una vía muerta.

La primera tesis parmenídea, tal como había sido expresada en 2.3, reaparece término por término en 6.1b-2a: ἔστι γὰρ εἶναι (6.1b) repite y explicita el verdadero alcance del escueto ἔστι (2.3a), y μὴ τὲν δ' οὐκ ἔστιν (6.2a) retoma literalmente la expresión οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (2.3b)<sup>71</sup>. No obstante, esta primera tesis adquiere nuevos matices en su nueva formulación, matices que surgen exclusivamente del valor sintáctico de los términos empleados (por ello hemos resaltado este aspecto en nuestro análisis

(71) En las notas 235 y 243 del Cap.I hemos demostrado la equivalencia entre μὴ εἶναι, μὴ τὲν y μὴ εἶναι. Cf. también Diels, Parm., p.68: "μὴ τὲν ist bei Parmenides...soviel als μὴ εἶναι".

sis). Es decir: la aparición del sujeto εἶναι en 6.1b confiere carácter potencial al verbo ἔστι, que en 2.3a, donde aparecía aislado, poseía valor existencial; pero, a la inversa, la utilización del sustantivo μηδέν en 6.2a priva a οὐκ ἔστι del carácter potencial que tenía en 2.3b, donde acompañaba al infinitivo μη εἶναι. Gracias a este intercambio en la utilización de los términos, la nueva formulación de la primera tesis parmenídea es complementaria, término por término, de la primera formulación: 6.1b-2a agrega a cada una de las partes de la misma el carácter verbal (existencial o potencial, según el caso) del que carecía. El esquema de esta interrelación es el siguiente:

		valor modal		valor existencial	
6.1b-2a	SUSTANTIVOS	ἔστι εἶναι	y	μηδέν δ' οὐκ ἔστιν	SUSTANTIVOS
2.3		ἔστι	y	οὐκ ἔστι μη εἶναι	
		valor existencial		valor modal	

Es decir: donde en la primera formulación se decía sólo "hay (sor)", se dice ahora "es posible sor", y donde se afirmaba "no es posible no sor" se agrega ahora "no hay no ser (=nada)". Esta doble formulación de la primera tesis parmenídea refuerza la idoneidad (expresada, como vimos, mediante una afirmación y por una doble negación) que existía entre los dos hecistiquios de su formulación: "hay ser" encuentra ahora su expresión sinónima en su doble negación "existencial": "no hay no ser"; y "es posible ser" se contrapone a su doble negación "potencial": "no es posible no ser". Si reunimos los elementos que surgen de este análisis obtenemos un enunciado exhaustivo de la primera tesis parmenídea, en

sus aspectos existencial y potencial, y, si agregamos a la misma la "metodología" observada en 6.1a y en 6.1b-2a -donde la potencialidad tiene matiz causal respecto de la existencial real- dicho enunciado tiene esta forma: hay ser porque es posible ser, y no hay no ser porque no es posible no ser. Esto es el contenido significativo del primer camino de investigación, cuya aceptación por parte del Poeta-filósofo lo convertirá en un "hombre que sabe" (1.3).

No obstante, son muy escasos los autores que aceptaron el hecho de que el camino mencionado en 6.1b-2a sea el primer camino de investigación. Sólo hemos encontrado esta posición en Kent Sprague -aunque sólo incidentalmente-, en Zarán, y, recientemente, en Bormann. Más adelante analizaremos los argumentos que ofrecen estos autores; por el momento nos remitiremos a la posición contraria. Muchos niegan que  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota, \mu\eta \delta\acute{\epsilon}\nu \delta\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  exprese el camino de la verdad, se refieren exclusivamente a 6.2a, pues nadie puso jamás en duda que 6.1a se refiera al primer camino de investigación. Lo en la fórmula  $\mu\eta \delta\acute{\epsilon}\nu \delta\omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  (6.2a) en la cual se cree percibir una formulación del segundo camino parmenídeo, el camino del error. Nosotros -como aclaramos en páginas anteriores- somos partidarios de un análisis conjunto de 6.1b y 6.2a, pero incluso si se independizan ambos enunciados (mediante el otorgamiento de un fuerte valor adversativo a  $\delta\acute{\epsilon}$ ), 6.2a sigue siendo una clara enunciación del primer camino de investigación: "...pero (o "en cambio") lo nado no es". Nuestra interpretación tiene en cuenta el contenido de la enunciación y no el término

no "primera" (πρώτης), que figura en 6.3 y que alude inequívocamente al camino forzado en 6.2a, pues el mismo podría tener valor adverbial y significar "en primer lugar"<sup>72</sup>, sin aludir por ello, forzosamente, al primer camino de investigación<sup>73</sup>. En cambio, el contenido de 6.2a, rigurosamente equivalente al de 2.3b (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)<sup>74</sup>, no deja lugar a dudas: "la nada no existe" (o "la nada no es", o "el no ser no es", o "no es posible que la nada sea") es una fórmula verdadera, a la cual "acompaña la Verdad" (2.4)<sup>75</sup>. No obstante, podemos preguntarnos: ¿a qué se debe esta tendencia tan generalizada a encontrar en 6.2a una formulación del camino del Error?

El culpable parece ser el término "μὴ εἶναι", cuya presencia resaltaría decisiva para la clasificación del camino en cuestión. Seguramente por esta razón hay autores que hablan del "camino del no-ser", como Cornford<sup>76</sup>, Jaeger<sup>77</sup>, Hölischer<sup>78</sup>, Chalmers<sup>79</sup>, Fränkel<sup>80</sup>, Loew<sup>81</sup> y Klowy<sup>82</sup>, entre otros. Según los autores que

(72) Cf. infra, en la nota [9], el análisis de la expresión πρώτης  
.... ἀποτρεχτικῶς.

(73) Por otra parte, por el mismo motivo llamo "primero" al camino de investigación que nosotros, con la mayoría de los investigadores, denominamos "primero", por la simple razón de que es el primero en ser enunciado en el fr.2.

(74) Cf. Kahn, Thesis, p. 707, n.9.

(75) Cf. Arist., Met. Γ.7.1011b, 26: ... τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι, κληθεῖς.

(76) Cornford, Pl. Parm., p.32. (77) Jaeger, Theol., p.100.

(78) Hölischer, Verst.d.Seiend., p.85. (79) Chalmers, Beliefs, p.7.

(80) Fränkel, Dichtung, p.404. (81) Loew, Verhältnis, p. 10.

(82) Klowy, Entstehen, p. 235.

sostienen esta posición, 6.2a es el camino "que afirma la existencia de la nada"<sup>83</sup>, es decir, el camino "ya definido en el fr.2: la premisa οὐκ ἔστιν", descrito como "completamente inconcebible"<sup>84</sup>. Dicho camino afirmaría, pues, que "junto al ente existe la nada"<sup>85</sup>; pero, "como la nada no existe, esta vía (ad sensum, la que afirma que la nada puede existir) es la primera que debe evitarse"<sup>86</sup>. Estas explicaciones son indablemente verosímiles, pero si se las refiere al camino enunciado en 2.5, y que reaparecerá más adelante, notoriamente en 7.1. Pero nada de esto encontramos en μηδὲν εἶναι ἔστι (6.2a). Esta fórmula afirma exactamente lo contrario de lo que sostienen los autores recién mencionados: no dice "la nada existe" o "la nada puede existir", sino "la nada no existe" (o, si se otorga al verbo ἔστι valor potencial -a lo cual nos opusimos- "no es posible que la nada exista"), afirmación indudablemente verdadera y que figuraba ya en el segundo hemistiquio del enunciado del primer camino de investigación (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, 2.3b). Precisamente porque se trata del contenido del camino de la verdad, es que la diosa dice al Poeta: τὰ<sup>87</sup>  
 σ' ἔγωγε φράσσομαι ἄνωγχε. Si 6.2a hubiese expresado el segundo camino de investigación, el Poeta, obviamente, no hubiese podido φράσσειν su contenido, pues este contenido (sc., la existencia de lo que no es), no es cognoscible ni mencionable (οὐτε γὰρ ἄν γνοίμην

(83) Untersteiner, Para., p. CXI.

(84) Raven, en Kirk-Raven, Pres., p. 271.

(85) Ueberweg-Præater, Grundriss, p. 84.

(86) Guthrie, History, II, p. 20.

(87) Es decir, lo que dijo inredistamente antes: μηδὲν εἶναι ἔστιν, e incluso ἔστι γὰρ εἶναι (τὰ: plural). Cf. Tarán, Para., p. 60.

τὸ γὰρ μὴ εἶναι ... οὐτε φρασεῖς, 2.7-8). Lo único que se puede pensar o decir (γινώσκειν, φράσσειν) es que hay ser y que no hay no ser, o sea, que la nada no es (γινώσκειν δ' οὐκ εἶναι, 6.2a). Por esta razón, como afirmamos en la página 66, nos oponemos a llamar "camino del ser" al primer camino de investigación, y "camino del no-ser" al segundo, pues lo que caracteriza a cada camino de investigación no es término específico, sino la afirmación que cada uno contiene. Por ello preferimos hablar de "tesis"; y en cada una de las dos tesis encontramos los conceptos de ser y de no-ser. Es el tipo de relación que se establece entre ellos lo que convierte en verdadera o en errónea a la tesis respectiva: cuando atribuimos cada concepto a sí mismo, la tesis es verdadera; cuando a un concepto atribuimos su contradictorio, la tesis es errónea. La primera tesis es verdadera porque afirma que el ser existe, que hay ser, pero también porque sostiene que no es posible no ser, que la nada no existe. La segunda tesis es errónea porque afirma que el ser no existe, que no hay ser, pero también porque sostiene que es necesario no ser, que la nada existe. No es entonces la presencia del término "no ser" o "nada" lo que condena a determinado camino, sino lo que se afirma de este término. Si afirmamos que la nada existe, que no hay ser, nos internamos en el segundo camino, en el camino del error<sup>88</sup>. Pero si afirmamos que el no

(88) Los autores que citaremos a continuación ofrecen traducciones opuestas de 6.2a y del segundo camino de investigación, tal como nosotros sostenemos. Así, según Reinhardt, el segundo camino afirma "τὸ μὴ εἶναι", y 6.2a sostiene lo contrario, "dass Nichtseiende hat keine Existenz" (Para., p. 35). Lo mismo opina Cornford: 2.5 sostiene "it is possible for Nothing

ser no existe, que la nada no es, como en 6.2a, estamos en el buen camino, pues la Verdad está con nosotros, aunque en nuestro camino figure el término "nada".

Dijimos que muy pocos son los autores que han aceptado esta interpretación. Kent Sprague ha sido la primera en reconocer que en 6.1-2 se replantea el primer camino de investigación, pues en tales líneas encontramos "una recomendación del camino del ser"<sup>89</sup>. Bormann, por su parte, afirma que en 6.1-2 no se habla "del segundo camino ("Das Nicht ist") sino que la enunciación  $\mu\eta\delta\epsilon\upsilon\ \delta\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota\upsilon$  pertenece al primer camino, al verdadero"<sup>90</sup>. Pero es Tarán quien argumentó por primera vez y con mayor agudeza en favor de esta posición:  $\tau\lambda$  (6.2b), que es plural, alude a más de una cláusula, y como "estas cláusulas deben referirse a un único camino, éste tiene que ser el primer camino de investigación, pues hemos demostrado que  $\mu\eta\delta\epsilon\upsilon\ \delta\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota\upsilon$  puede referirse a él, mientras que es imposible que  $\epsilon\sigma\tau\iota\ \gamma\lambda\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$  forme parte del segundo camino"<sup>91</sup>.

---

//// to be" (Pl.Parm., p.31), y 6.2a "it is not possible for Nothing to be" (loc.cit.). Guthrie traduce 6.2a de la siguiente manera: "but (is is) impossible for nothing to be" (History, II, p.20), y afirma a continuación que el segundo camino sostiene que "it is possible for nothing to be" (op.cit., p.22). Kranz: "Nichtsein erforderlich ist" (=segundo camino, 2.5b); "ein Nichts dagegen ist nicht" (6.2a) (en Diels-Kranz, Vors., I, pp.231-2). Pero hay un hecho curioso: TODOS estos autores afirman que en 6.2a encontramos un enunciado del segundo camino.

(89) Kent Sprague, Rearrang., p. 125.

(90) Bormann, Parm., p. 97. Y a continuación agrega: "el segundo camino es lo contrario de la afirmación de 6.1-2".

(91) Tarán, Parm., p. 60.

El problema de la línea 6.3:

En 6.1-2 tenemos, entonces, una nueva formulación del primer camino de investigación. La línea siguiente (6.3) se refiere a éste camino:  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\varsigma \gamma\alpha\rho \sigma'\alpha\psi' \delta\delta\omicron\upsilon \tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma \delta\iota\zeta\eta\theta\epsilon\iota\omicron\varsigma \langle \epsilon\iota\rho\gamma\omega \rangle$ <sup>92</sup>. Según este pasaje, cuya reconstrucción se debe a Diels, la Diosa exhorta al Poeta a que se aparte de éste camino de investigación, es decir, del camino de la Verdad. Como observó Tarán<sup>93</sup>, ha sido sin duda esta prevención la que llevó a la mayoría de los investigadores a creer que el camino condenado era el camino del error, y en consecuencia, a adecuar sus traducciones a esta prohibición. Pero nosotros hemos demostrado que el camino aludido por  $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$  es sin lugar a dudas el primer camino de investigación. ¿Cómo se armoniza esta comprobación con la orden de la diosa de apartarse de dicho camino? Se nos ocurren cuatro posibilidades, tres de las cuales han sido intentadas por los autores que han visto esta referencia de 6.1-2 al primer camino de investigación: (a) en primer lugar, puede eliminarse la contradicción mediante un análisis demasiado libre del texto original; (b) se puede intentar una nueva ordenación de los fragmentos del Poema, al menos en lo que concierne al fr.6; (c) se puede sugerir la existencia de una laguna entre las líneas 6.2 y 6.3, o incluso después de 6.3; y, finalmente, (d) se puede cuestionar la conjetura de Diels, origen de la contradicción. Analicemos estas posibilidades.

(92) Como ya hemos dicho, la referencia al camino enunciado inmediatamente antes está contenida en el adjetivo  $\tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma$ , y no forzosamente en el término  $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\varsigma$ .

(93) Tarán, Para., p. 59.

(a) Bormann elimina la contradicción pues, según él interpreta, el sentido del pasaje es el siguiente: "es necesario seguir a  $\mu\eta\delta\epsilon\nu\ \delta^{\circ}\delta\kappa\ \epsilon\sigma\tau\alpha\nu$ ; si no se lo hace, se presenta entonces el primer camino falso"<sup>94</sup>. En el texto de Parménides encontramos, efectivamente, el comienzo del razonamiento de Bormann (en 6.2), pero nada autoriza la oración condicional siguiente. La diosa aparta al Poeta de lo dicho anteriormente, y no del hipotético incumplimiento de lo ordenado, es decir, de las consecuencias de desconocer el camino verdadero. Kranz había llegado a una solución semejante, al traducir 6.3 de la siguiente manera: "dies (die Annahme von Nichtsein) ist nämlich der erste Weg der Forschung, von dem ich dich fernhalte"<sup>95</sup>. También acá se trataba de una solución provisoria, pues en Parménides no hay rastros de la cláusula parentética propuesta por Kranz. Para Mourelatos<sup>96</sup>, por último, en 6.1-2 encontramos no sólo el primer camino de investigación, sino también la doctrina que lo refuerza mediante el rechazo del segundo camino (?); y en 6.3 Parménides vendría a recordarnos este rechazo. Lo cierto es que el texto parmenídeo no justifica esta inferencia gratuita.

(b) La segunda posibilidad fue intentada por Kent Sprague. Basándose en el hecho indudable de que el rechazo de 6.3 no puede referirse al camino de la Verdad, la autora mencionada propuso intercalar, entre 6.2 y 6.3, una línea que se refiriera inequívocamente al camino del error; esa línea la encontró en 7.1. El ca-

(94) Bormann, Parm., p. 98.

(95) Kranz, Vors.Denker, p. 95.

(96) Mourelatos, Revue, p. 77, n.7.

mino enunciado en 7.1 (ὅτι γὰρ μᾶλλον τοῦτο δὲ μὴ εἶναι μὴ εἶδεναι)

sería el que se reconoce en 6.3. A continuación, Kent Sprague propone ubicar el resto del fr.6, e, inmediatamente después, el fr.7, pero a partir de 7.2, en razón del contenido común que se observa en el grupo formado por 6.3-7.6. La línea 7.2, dejada de lado, sería una paráfrasis de 6.3 elaborada por Platón para señalar la necesidad de rechazar la tesis expresada en 7.1<sup>97</sup>. Este reordenamiento de Kent Sprague recoge elementos que ya había sido suscitados por antiguos estudiosos del pensamiento de Parménides, especialmente la independencia 7.1-2 (y su posible elaboración por Platón) respecto del resto del fr.7. Ya Fülleborn eliminaba a 7.1 por considerarlo "prosaica non nulla Parmenidis dicta"<sup>98</sup>, y colocaba 7.2-6 después del fr.1; y otro tanto hicieron Karsten (para quien 7.1 era "sententiam Parmenideam Platonis verbis expressam"<sup>99</sup>) y Riaux<sup>100</sup>. Diels, en cambio, admitió la autenticidad de 7.1-2 y lo consideró un pasaje autónomo, mientras que relegó 7.3-6 como corolario del fr.1, según el testimonio de Sexto (VII.111)<sup>101</sup>. Esta interpretación de Diels fue compartida por Burnet<sup>102</sup> y luego por Calogero<sup>103</sup>, quien, no obstante, colocó 7.1-2 antes del fr.6.

La reordenación de Kent Sprague hereda elementos provenientes de estos análisis, pero su originalidad consiste en la ubica-

---

(97) Kent Sprague, Rearrang., p.125.  
 (98) Fülleborn, Fram.d.Parm., p. 98.  
 (99) Karsten, Phil.Graec.Reliq., p. 81.  
 (100) Riaux, Essai, p. 230.  
 (101) Diels, Parm., p. 34.  
 (102) Burnet, E.C.P., p. 174.  
 (103) Calogero, Studi, p. 20.

ción de 7.1 entre 6.2 y 6.3. El texto adquiere así una coherencia envidiable ("...la nada no es; esto te ordeno que medites -6.2-; pues nunca dominarás esto: que haya no ser -7.1-; aleja tu pensamiento de este primer camino de investigación"...-6.3-), pero esta reconstrucción pierde gran parte de su valor por el hecho de que Simplicio cita, sin interrupción, las líneas 6.1b-9 (Phys.117), entre las cuales, según Kent Sprague, debió encontrarse 7.1. Podría aducirse la existencia de una laguna en el texto de Simplicio<sup>104</sup>, pero resultaría sospechoso que el contenido de esa laguna (a saber, 7.1) reapareciese en tres ocasiones en otros pasajes de Simplicio (Phys.135, 143 y 244), y siempre acompañada por 7.2. Pero no debemos olvidar el hecho de que Simplicio toma 7.1-2 de Platón (Boph. 237a y 258a) y que, quizá por esa razón, no se atreve a separar ambas líneas para colocar 7.1 entre 6.2 y 6.3, como afirma Kent Sprague. No obstante, según creemos, esta resistencia de Simplicio demuestra que él consideraba auténtica la línea 7.2, y, con ello, la independencia del grupo 7.1-2. En definitiva: la hipótesis de Kent Sprague merece ser tomada en cuenta, pero sólo en el caso en que la interpretación del grupo 6.1-3 presente una aporía insuperable. A nuestro juicio, no existe tal aporía (como veremos) y por ello preferimos atenernos a la ordenación tradicional de los

---

(104) Tarán afirma que "si hay una laguna, ella viene después de 6.3 y no entre las líneas 6.2 y 6.3" (Parm., p.60). Pero esta afirmación no refuta la tesis de Kent Sprague: bien puede haber una laguna entre 6.2 y 6.3 (y el mismo Tarán ofrece los elementos que demuestran cómo Simplicio suele omitir la transcripción de algunas líneas) y otra, más pequeña, en el último pie de 6.3.

fragmentos 6 y 7<sup>105</sup>.

(c) Para evitar la contradicción existente entre la enunciación contenida en 6.2 y el rechazo explícito de 6.3, se ha sostenido también la presencia de una laguna después del verso 6.3. Esta posibilidad fue adoptada por Oskar Becker, para quien el pasaje 6.1-3 es incomprensible en la forma en que ha llegado hasta nosotros<sup>106</sup>. Según Becker, el término *πρώτης* alude a un concepto "próximo", pero esta proximidad puede ser tanto anterior como posterior, y él elige esta segunda posibilidad. La Dióra alejaría al Poeta, entonces, de un camino enunciado después de 6.3, en una laguna que comenzaría con el término *εἶργω*, agregado por Diels, y que seguiría en un hipotético verso 6.3A que, a modo ejemplo, podría ser el siguiente: *μήποτε τοῦτο λέγειν τε νοεῖν· εἶναι μὴ ἔσονται* (es decir, una combinación de 6.1 y 7.1). En consecuencia, en 6.2 sq. Parnónides diría: "De este primer camino de investigación te aparto (6.3): nunca debe pensarse ni decirse esto, que haya no-entes (6.3A); y luego también...(6.4)". La sugestión de Becker es interesante, pero no comprendemos por qué, en su intento de reconstrucción, consideró necesario conservar el término *εἶργω* ("te aparto"), propuesto por Diels para otorgar coherencia al razonamiento. Si Becker cuestiona la versión tradicional al punto de considerarla "incomprensible", debió comenzar por prescindir del

(105) Otro reordenamiento, propuesto recientemente por Bicknell, no alude a nuestro problema, pues afirma que 6.3-9 deben preceder al fr.4, y que después debe ir el fr.8, pero no dice qué relación hay entre el nuevo fragmento (6.3-9+fr.4+fr.8) y las líneas 6.1-2 (Bicknell, *ibid.*, passim).

(106) Oskar Becker, *Abhandl.*, n. 256.

término conjeturado por Diels, que forma parte de dicha versión tradicional (aunque no del texto parmenídeo) y que fue propuesto sobre la base de una interpretación del texto que Becker obviamente no comparte. Por el contrario, Becker debió limitarse a estructurar el texto en función de la laguna que él supone que existe entre 6.3 y 6.4, y no según los cánones de Diels, para quien falta sólo una palabra.

Un año después que Becker, aunque en forma independiente, también Tarán conjeturó la posible existencia de una laguna entre 6.3 y 6.4. Según Tarán, la laguna obedecería al interés de Simplicio por citar sólo aquellos versos pertinentes para el tema que expone en la página 177 de su Physica: la identidad entre ser y no-ser. En las líneas omitidas por Simplicio podría haberse encontrado "una referencia al segundo camino de investigación, o alguna palabra (p.o., "ahora") que, ubicada después de εἶπω, hubiera calificado el abandono temporario del peirmer camino"<sup>107</sup>. Tarán admite que se trata sólo de una hipótesis, y, en tanto tal, no es desdeñable<sup>108</sup>. No obstante, su explicación de la posible omisión por parte de Simplicio de algunos versos originales de Parménides, es altamente improbable. Si Simplicio citara sólo las líneas pertinentes al tema que trata, debió comenzar por 6.4, y eliminar 6.1-3, que no se refieren a la posición de aquellos que identifican ser y no-ser.

---

(107) Tarán, Parm., p. 61.

(108) Brumbaugh (res.de Tarán, "Parm.", p. 496) acepta la hipótesis de Tarán; Long (res.de Tarán, "Parm.", p. 223), en cambio, la rechaza. Según Kourolatos, el verbo εἶπω -aceptado por Tarán- tiene una significación demasiado fuerte como para permitir luego un "abandono temporario" del primer camino (Route, p.77, n.7).

Por otra parte, la tendencia de Simplicio, tal como él mismo aclara en Phys.144, es la de citar la mayor cantidad posible de versos de Parménides a causa de "la rareza de la obra" (τὴν σπάνειν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος), como lo demuestra a continuación con la cita de 52 líneas del fr.8.

Lo cierto es que tanto las hipótesis de Becker como la de Tarán son soluciones ingeniosas pero desesperadas y peligrosas, pues respecto de cualquier pasaje que no comprendemos podemos postular una laguna salvadora que provea los elementos necesarios para obtener la comprensión verdadera (o sea, del gusto de quien postula la laguna) del texto que se analiza. Nosotros consideramos que debe intentarse una aclaración a partir del texto mismo, máxime cuando, como en este caso, la contradicción resulta de la aceptación de un término (εἶργω) que no pertenece a Parménides, sino a un comentador.

(d) La última posibilidad consiste en un análisis crítico de la conjetura de Diels. Para llevar a cabo este análisis debemos partir de los elementos establecidos en páginas anteriores: en 6.1-2 encontramos la expresión del primer camino de investigación, y en 6.3 aparece un verso trunco (πρώτης γὰρ εἰργ' ὁδοῦ ταύτης δίζησιος) que Diels completó con el término "εἶργω"<sup>109</sup>. Gracias a esta restauración, 6.3 afirma: "de este primer camino de investigación te aparto". Estamos, obviamente, ante una contradicción, y hasta acá hemos los intentos que se han propuesto para eliminar esta contradicción. Analicemos ahora las razones que llevaron a

(109) Diels, edición de Commentaria in Arist., vol. IX (Berlín, 1882), p. 117, y Parm., p. 34.

Diels a proponer esta conjetura.

En todos los manuscritos que contienen el verso 6.3 de Parménides, el texto termina en la palabra "δίζησιος", e inmediatamente después comienza la línea 6.4, "ἀρχὴ ἐπειτα...". En la línea 6.3 falta, evidentemente, el último pie del hexámetro, pero el hecho de que el texto esté transcrito en forma continua (es decir, sin un espacio en blanco) nos lleva a suponer que esta pequeña laguna debe remontar, por lo menos, hasta el arquetipo del Comentario de Simplicio a la Physica de Aristóteles (o, incluso, quizás al texto de Parménides que Simplicio tenía ante sus ojos). En efecto: en todos los manuscritos de dicha obra que se conservan en la actualidad, no hay términos ilegibles ni corrupción alguna al final de la línea 6.3, de lo cual deducimos que el copista, en cada caso (incluso en el caso del arquetipo) transcribió un texto ya incompleto.<sup>110</sup> Por ello, ningún intento por restablecer la palabra perdida puede pretender apoyarse sobre un defecto de dichos manuscritos (a saber, una palabra o algunas letras borradas, una rotura, una abreviatura ilegible, etc.). Toda hipótesis obedece exclusivamente a la interpretación conceptual del comentador.

El primer intento por restablecer el texto original lo encontramos en la edición Aldina (Venecia, 1526) del Comentario de Simplicio, en cuyo folio 25rº leemos: "πρώτης γὰρ ἀφ' ὧν ταύτης δίζησιος εἶπε νόμα". Es decir que la paternidad del verbo εἶπε como solución de la laguna existente en 6.3 no debe atribuirse

(110) Cf. en nuestro Apéndice II el análisis de la línea 6.3 en todos los manuscritos que contienen la página 117 del Comentario de Simplicio a la Physica de Aristóteles.

buirse a Diels, sino al responsable de la edición Aldine. Ahora bien: ¿en qué se basó el editor para conjeturar la expresión εἶπε νόμῳ como complemento de 6.3? Nuestro análisis de dicha edición y de los manuscritos en que la misma pudo basarse<sup>111</sup>, no ha conseguido elucidar el problema. Como recién dijimos: la lección parece obedecer sólo al criterio del editor, quien consideró que con dicha enmienda se obtenía una comprensión adecuada del pasaje.

De ahí en adelante, la lección "εἶπε νόμῳ" fue aceptada en forma unánime, y sólo fueron propuestas rectificaciones menores respecto de otros términos de 6.3, para adecuar su contenido a los cánones de la métrica. Así, Pülleborn eliminó ταύτης y leyó "πρώτης γὰρ ἄφ' ὄσου διζήσιος εἶπε νόμῳ"<sup>112</sup>, lección que aceptó también Brandis, pues, según él, Simplicio había agregado ταύτης "en contra de la métrica"<sup>113</sup> (vale decir que Brandis otorgaba más crédito al responsable de la edición Aldina que a Simplicio). Karsten, en cambio, propuso la siguiente versión: "πρώτον τῆσδ' ἄφ' ὄσου διζήσιος εἶπε νόμῳ", basándose en que ἀντὶς ἔπειτα no podía relacionarse con πρώτης<sup>114</sup>. Mullach restableció ταύτης, según la lección propuesta por Bergk: "πρώτ' ἄφ' ὄσου ταύτης διζήσιος εἶπε νόμῳ"<sup>115</sup>, y Stein invirtió el orden de algunos términos y ofreció esta posibilidad: "ταύτης πρώτ' ἄφ' ὄσου

(111) Acerca de la elaboración de la edición Aldina del Comentario de Simplicio a lo Physica de Aristóteles, cf. el Apéndice III.

(112) Pülleborn, Fragm.d.Pars., p. 59.

(113) Brandis, Com. Eleat., Altona, 1813.

(114) Karsten, Philos. Graec. Relic., p. 77. Risoux (Essai, p. 211) aceptó esta lección.

(115) Mullach, Frag. Phil. Graec., p. 119.

διζήσιος εἶργε νόμῳ<sup>116</sup>. Este es el "status questionis" anterior a Diels: en todos los casos fue respetada la lección "εἶργε νόμῳ".

En 1892 Diels publicó su edición del Comentario de Simplicio a la Physica de Aristóteles, en cuya pág.117 figuró el fr.6 de Parménides. Diels reemplazó la fórmula "εἶργε νόμῳ" por el término "εἶργω"<sup>117</sup>, y agregó el pronombre "σ'", que figuraba en algunos manuscritos y que había sido omitido por el responsable de la edición Aldina y sus seguidores. La línea 6.3 adquirió entonces esta forma, que desde entonces no ha sido objeto de modificación alguna: "πρώτης γὰρ σ' ἄφ' ὄδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργω". En el "apparatus" Diels señaló que su emienda, así como la que habíamos encontrado en la edición Aldina, se basaba en el texto que ofrecía un verso paralelo cercano, 7.2: "ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἄφ' ὄδοῦ διζήσιος εἶργε νόμῳ"<sup>118</sup>. Vale decir que, por primera vez, encontramos una explicación de la nueva lección. Analicemos esta explicación.

La similitud que existe entre 6.3 (πρώτης γὰρ σ' ἄφ' ὄδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργω) y 7.2 (ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἄφ' ὄδοῦ διζήσιος εἶργε νόμῳ) es incontestable. Pero se trata de una similitud exterior. En ambos casos se hace alusión a un camino de investigación mencionado en la línea anterior (respectivamente, en 6.2 y en 7.1). Para que la similitud, además de exterior, sea real, esos dos caminos (a los que aluden ταύτης en 6.3 y τῆσδ' en 7.2) deben ser el

(116) Stein, Fragm.d.Parm., p. 804.

(117) Según Patin (Parm.Kampfe, p. 516, n.1), la conjetura de Diels es preferible, pues conserva el verbo en primera persona y en indicativo, como ἄνω γὰρ.

(118) Diels, Para., p.66

nismo. Según demostramos en páginas anteriores, el camino enunciado en 6.2 es el primer camino de investigación. Pero ¿qué ocurre con el camino enunciado en 7.1?

Análisis de 7.1:

El rechazo de 7.2 ( ἀλλὰ εὖ τῆσδ' ἀφ' ὅθεν ἰσχυραῖος εἶπε νόμῳ ) se refiere al camino enunciado en el verso anterior: οὐ γὰρ μὴποτε τοῦτο δαμῆ· εἶναι μὴ εἶναι. Es ésta una de las líneas más controvertidas del Poema de Parménides<sup>119</sup>, pero sólo en lo que se refiere a su primer hemistiquio,<sup>120</sup> en el cual, afortunadamente, no se enunció ningún camino de investigación. Acerca del segundo hemistiquio ( εἶναι μὴ εἶναι<sup>121</sup> ), en cambio, hay una sugestiva unanimidad entre todos los estudiosos: nadie afirma ni se afirmado que aluda al primer camino de investigación. Si esto es así, el paralelismo entre 6.3 y 7.2 es, como dijimos, γὰρ exterior, y, por lo tanto, ongelioso<sup>122</sup>, pues ambas líneas recitan a caminos de

- (119) En la página 111 hemos visto que hay autores que niegan su autenticidad.
- (120) En general, hoy se acepta la lección "τοῦτο δαμῆ (= δαμῆ)" que ofrecen Aristóteles, et.1089a,4 (Ms B, J) y Simplicio, Phys.135.21 (Ms E), 244.1 (Ms E) y 143.31 (Ms D, E).
- (121) La lección "εἶναι", propuesta por el responsable de la edición. Aldina y retomada por Stephanus (Poesis, p. 42), no posee autenticidad manuscrita alguna.
- (122) También son muy similares (casi idénticos) los pasajes 2.3 y 2.5, pero sostienen tesis opuestas. Otro tanto ocurre con 1.1, ὑποταὶ με φέρουσιν, ὄσσον τ' ἐπὶ θυρῶς ἐκλῶναι, y 1.25, ὑποταὶ σε φέρουσιν, ἐκλῶν ἡμέτερον δᾶ; la similitud es innegable, pero, por ejemplo, si se hubiese perdido la palabra ὄσσον (1.1), no habríamos podido reemplazarla por ἡμέτερον δᾶ, que cumple una función similar en 1.25.

investigación diferentes. En tal caso, sobre la base de lo que se afirma respecto de un camino de investigación que no es el primero (como ocurre en 7.2), no se puede completar el contenido de una línea referida inequívocamente al primer camino de investigación (como es el caso de 6.3). A nuestro juicio, Piels incurrió en esta inferencia ilegítima. Pero veamos con mayor detenimiento qué es lo que se afirma en 7.1.

La expresión εἶναι μὴ εἶναι (en oratio recta, ἔστι μὴ εἶναι<sup>123</sup>) es contradictoria de la expresión μὴ εἶναι εἶναι (6.2a)<sup>124</sup>, y, en consecuencia, es una formulación evidente del segundo camino de investigación, como observaron, entre otros, Reinhardt<sup>125</sup>, Loew<sup>126</sup>, Untersteiner<sup>127</sup>, Tarán<sup>128</sup> y Bormann<sup>129</sup>. Las dos ocasiones en que Platón cita la línea 7.1 se refieren a la imposibilidad de que haya no-ser, que es la tesis de la vía del error. Así, en Soph. 237a Platón transcribe 7.1-2 como ilustración de un logos que τετόλμηκεν ὑποθέσθαι τὸ μὴ εἶναι; y en Soph. 258d, al finalizar la refutación de la tesis parmenídea, Platón cita nuevamente el pasaje y sostiene lo contrario: τὰ μὴ εἶναι, ὡς ἔστιν, afirmación que será retomada por Aristóteles en el pasaje en que transcribe 7.1: τὸ μὴ εἶναι εἶναι ὅτι ἔστιν (Met. 1089a, 4). También para Simplicio en 7.1 hay una exposición del camino que busca lo que no es (τῆς οὐκ εἶναι τῆς τὸ μὴ εἶναι ζήτησεως, Phys. 78.5), camino opuesto al primero, que cita a continuación a partir de la línea 8.1.

(123) Mansfeld, Of enbarung, p.42, n.2.

(124) Μηδέν es sinónimo de μὴ εἶναι. Cf. Cap. I, nota 235 y Patin, Kampfe, p. 517.

(125) Reinhardt, Parm., p.36.

(126) Loew, Verhältnis, p.12.

(127) Untersteiner, Parm., p. CXXX

(128) Tarán, Parm., p.76.

(129) Bormann, Parm., p. 104.

Esta oposición entre el camino expuesto en εἶναι μὴ εἶναι y el camino de la verdad se evidencia más aún si tenemos en cuenta el término "οὐ" que niega el verbo conjugado (ἴσχυμαι) y que, referido a εἶναι μὴ εἶναι la convierte en su contradictoria, es decir, en una expresión similar a 2.3b (una doble negación): "no es posible no ser". Ranulf encuentra en esta línea una nueva expresión (en su forma negativa) del principio de contradicción<sup>130</sup>, mientras que la cláusula indirecta, aislada, retoma la vía del error. En efecto: en εἶναι μὴ εἶναι encontramos la afirmación de un término negativo, lo cual, según nuestro análisis de la página 67, equivale a la afirmación de un concepto respecto de su negación. Esta contradicción intrínseca es la característica esencial del segundo camino de investigación, pues lo convierte en algo desconocido (o incognoscible).

La Diosa ordena alejar el pensamiento de este segundo camino de investigación: ἀλλὰ ἐν τῆσδε λέ' ὁδοῦ διζήσιος εἶπε νόημα . Pero no podemos admitir la aplicación del mismo rechazo respecto del camino opuesto al segundo, que es el mencionado en 6.1-2. Por esta razón rechazamos la única explicación ofrecida por Diels en favor de su conjetura de 6.2 (es decir, la semejanza entre 6.3 y 7.2), pues las líneas a que ellas se refieren no son paralelas, sino opuestas; y, por el momento, nos limitaremos al análisis del pasaje en la forma fragmentaria en que llegó hasta nosotros. En consecuencia, consideraremos que 6.3 tiene aún esta forma: πρῶτης γὰρ σ' λέ' ὁδοῦ τὰς τῆσδε διζήσιος (...); es decir, se trata de u-

(130) Ranulf, Fatz, p. 160. Cf. también Falus, Parm. Interpr., p. 275.

na oración sin verbo, y por ello no sabemos cuál es el valor de la preposición, que depende del verbo ausente, y que puede admitir va rios matices. Nuestra traducción provisoria del pasaje, entonces, es la siguiente: "pues de (o "desde, mediante, a partir de") este primer camino de investigación.....; y luego también de (o "desde, mediante, a partir de") aquel por el cual...". Sólo un análisis del conjunto integrado por 6.4-7.6 y de su relación con otros pasajes paralelos, podrá develar la incógnita que presenta 6.3

#### Análisis de 6.4-7.5:

En el conjunto que integran 6.4-7.5a encontramos una descripción exhaustiva de la impracticabilidad de un camino de investigación que se basa en los sentidos y en un intelecto "errante". En cambio, en 7.5b-6, y contrapuesto (mediante el nexa  $\delta\epsilon$ ) al mismo, figura una exhortación a la utilización del logos revelado por la Diosa. Este camino imposible es señalado por el pronombre  $\tau\eta\varsigma$  en 6.4, pero su formulación está ausente. Esto nos demuestra que este camino ya ha sido formulado (especialmente, en el fr.2, en la línea 5), y que acá se trata sólo de una descripción, de una explicitación de sus características. Esta explicación comienza con la individualización del "usuario" del camino: por esta vía "deambulan" ( $\pi\lambda\alpha\tau\tau\acute{o}\nu\tau\alpha\iota$ )<sup>131</sup> los hombres que nada saben ( $\beta\rho\sigma\tau\acute{o}\iota\ \epsilon\delta\acute{o}\tau\epsilon\varsigma\ \omicron\upsilon\ \delta\acute{\epsilon}\nu$ ). Esta expresión, que constituye un verdadero "estereotipo en la poesía lírica antigua"<sup>132</sup>, se opone a la calificación

(131) En el Diccionario de Boisacq, " $\pi\lambda\alpha\tau\tau\acute{o}\nu\tau\alpha\iota$ " equivale a "écarter du droit chemin, faire errer ça et là; fig., dérouter; pass., s'égarer, errer;  $\pi\lambda\alpha\gamma\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ , 'errant'" (Dict. Etym., p. 780).

(132) Mansfeld, Offenbarung, p.4, quien retoma el análisis de Pfeiffer, Gottheit und Individuum (en Ausgewählte Schriften).

εἰδότεν ψῶτα que recibe el Poeta en 1.3. Por esta razón, mientras que los mortales que nada saben quedan condenados al camino descrito en 6.4 sq., el Poeta, que es un εἰδὼς ψῶς, es conducido por el εἰδὼς πολὺν ἔμπος ἀγῶνος (1.23), que está alejado del camino de los hombres (1.27)<sup>133</sup>. Encontramos acá una nueva confirmación de nuestra interpretación de 7.1: el camino descrito en el pasaje 6.4-7.5 no es el camino de la diosa, es decir, el camino de la Verdad. Se trata del camino por el cual el νόσ errante de los hombres es guiado<sup>134</sup> por la incapacidad (ἀμυχάνεια). Privado de la conducción de sus facultades intelectuales correctas (es decir, no "errantes"), simbolizadas en el Proemio, como ya observó Sexto, por las Hijas del Sol, los caballos, y, especialmente, por la revelación de la Diosa, los hombres son arrastrados (φορούνται)<sup>135</sup> al azar, sin una dirección precisa; su νόσ pierde su único objeto (sc., el ser; cf. 8.34-5), pues carece de los recursos necesarios para orientar su acción: la ἀμυχάνεια<sup>136</sup> es la πρώτη κακῆ (1.25)

(133) En Parménides, βροτοί es sinónimo de ἄνθρωποι. Cf. 8.38-9, ὄνομα... βροτοὶ κατέθεντο, y 19.3, ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντο. Contra, cf. Colson, Phil. Parm., p. 134, y Bornmann, Parm., p. 101, que hacen una diferencia entre los βροτοί del fr. 6 y los del resto del Poema. Por el momento no planteamos el problema de la individualización de estos "mortales".

(134) La utilización del verbo ἰθύνειν para indicar la conducción de carros o de caballos, es muy frecuente. Cf. Il. 11.528, Il. 16.475, Hesíodo, Sc. 324.

(135) Cf. φορούνται (6.6), referido a los mortales, y φέρουσι (1.1, 1.25), φέρουσι (1.3) y φέρουσι (1.3), referidos al Poeta: la diferencia no reside en la acción ("ser arrastrado") sino en la potencia que guía y en la dirección que se sigue.

(136) Ἀμυχάνεια hace alusión a la "imposibilidad" -debida a la ca

que cumple, en el camino de error, la misma función que Themis y Dike (1.28) en el camino de la verdad. Esta *ἄμυχανία*, como observó Vlastos<sup>137</sup>, es la característica propia de la humanidad antes de que la divinidad (Prometeo, en su ejemplo) le conceda su ayuda (las artes). Los hombres están ciegos y sordos (Cf. Esquilo, Prom.447-8). Los mismos atributos pertenecen a los mortales en 6.7 (*κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε*), mientras que la fórmula mediante la cual Esquilo completa su caracterización (*ὄνειδτων ἄλιγκοι πορφύρεσι*, Prom.449) es retomada por Parménides con el término *τε θυπότρες*, que en cierto modo resume a los precedentes. Los mortales, privados de la revelación de la diosa, desambulan ciegos y sordos, es decir, atónitos<sup>138</sup>; en medio de la noche, no saben en qué camino se encuentran, a diferencia de los mortales, que conocen la meta<sup>139</sup>. El camino se les presenta desconocido e incognoscible (2.6). Por esta razón, la Diosa aconseja al Poeta que aleje su pensamiento de este camino de investigación (7.2) y lo pone en guardia respecto de la posibilidad de que la costumbre, que es su guía habitual<sup>140</sup>, lo obligue a utilizar el ojo que no ve como debe ver

---

////// rencia de recursos- de llevar a cabo cualquier empresa. Cf. Empédocles, fr.12.1, donde *ἄμυχανός* = *ἀδύνατος*. Para Mansfeld, *ἄμυχανία* significa "Machtlosigkeit" (Offenbarung, pp. 11 sq.). Snell (Aischylos, p.14) pone el término en relación con *ἄμυχανία*, según Esquilo, Sept.1041: *ἄμυχανῆ ἄπειροταίριος*.

(137) Vlastos, Equality, p. 163.

(138) Cf. Il.4.263, Il.21.64 y especialmente Od.23.105.

(139) Coxon, Phil.Parm., p.134, n.1.

(140) Según Becker (Bild d. Weges, p.142, n.13) Parménides opone a un camino frecuentado habitualmente a un camino recorrido por primera vez.

(porque es ciego), el oído que no escucha con claridad (porque es sordo), y la lengua<sup>141</sup>, que sólo produce palabras engañosas (7.3-5, 8.52)<sup>142</sup>. En esta nueva muestra de desconfianza respecto de los sentidos<sup>143</sup> encontramos el nexo de unión más firme entre los fragmentos 6 y 7. Mediante este mismo tipo de argumentación, que ya vimos en los fr. 2 y 6.1-2 (y que Untersteiner, con referencia al fr. 1, llama "composizione ad anello"<sup>144</sup>), el grupo integrado por 6.4-7.5 comienza y finaliza con un rechazo de la experiencia sensible y de la actividad intelectual "errada" (es decir, de aquella que consiste en la ejercitación de un  $\pi\lambda\alpha\gamma\kappa\tau\omicron\varsigma\ \nu\omicron\sigma\varsigma$ ), pues estos dos motores encaminan al pensamiento en una senda que no es la verdadera. Este camino errado, como vimos en nuestro análisis de 7.1, es el segundo camino de investigación. De este segundo camino invita la Diosa a apartar el pensamiento en 7.2, y por este segundo camino deambulan atónitos y estupefactos los mortales que nada saben (pues el camino es incognoscible).

En 6.8-9 encontramos una descripción del contenido de este segundo camino, y la misma adelanta la formulación rigurosa que encontramos en 7.1. La descripción de 6.8-9 está resumida en el epí-

(141) Baquílides, 9.51:  $\tau\acute{\iota}\ \mu\epsilon\kappa\rho\acute{\alpha}\nu\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\nu\ \dot{\iota}\theta\upsilon\sigma\alpha\varsigma\ \dot{\epsilon}\lambda\acute{\alpha}\nu\omega\ \dot{\epsilon}\kappa\tau\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\delta\omicron\nu;$

(142) Cf. Hülcher que, basándose en Empédocles, fr. 3.11, afirma que la lengua representa acá el sentido del gusto (Geschmack) (Wes.d.Seiend., p. 52). Contra, cf. Patin, Parm.Kampfe, p. 633), para quien " $\nu\acute{\omicron}\mu\omicron\nu\ \gamma\lambda\omega\sigma\sigma\alpha\nu$  significa  $\delta\nu\omicron\mu\acute{\alpha}\lambda\zeta\epsilon\iota\nu$ ". Cf. también Verdenius, Parm., p. 55, n. 7, y Hansfeld, Offenbarung, p. 43.

(143) Según Vlastos, se trata de "sentidos insensibles" (Parm.Th. Know., p. 69).

(144) Untersteiner, Parm., p. LXXIX.

teto otorgado a los mortales y que hasta acá hemos dejado de lado: *δίκεφαλοι*, "bicéfalos": "con una cabeza los mortales miran el ser; con la otra, el no-ser"<sup>145</sup>. Esta es precisamente la característica esencial del segundo camino de investigación: la mezcla de ser y no-ser que permite afirmar que hay no-ser y que el ser no es. Este es el contenido que describe 6.8-9 en relación al "usuario" de este segundo camino. Por ello, la formulación que encontramos en 6.8-9 no es un enunciado absoluto, como los de 2.3, 2.5 y 7.1, sino una descripción del modo en que son "concebidos" (*νερόμιστα*) por los mortales los únicos objetos de toda reflexión posible: el ser y el no-ser, la existencia y la no-existencia. Para los mortales, *τὸ πᾶν τε καὶ οὐκ εἶναι* son *τὸν τὸν κοῦ τὸν τὸν*. Mediante el verbo *νομίζω* -emparentado a *νόμος* - Parménides subraya el carácter habitual que posee dicha apreciación humana: es la *ἔθος πολὺπεριου* que lleva a los hombres a mezclar *εἶναι* (= *τὸ πᾶν*) y *οὐκ εἶναι*, y, en consecuencia, a afirmar que son iguales y distintos. La expresión contenida en 6.8-9 quiere decir, simplemente, que los mortales predicen el ser del no-ser y el no-ser del ser, es decir, que los confunden. El verbo que Simplicio utiliza para referirse a este tipo de atribución es *συμπερίειναι*, y aclara que hay quienes llevan a cabo dicha mezcla *ἐν τῷ νομῷ*<sup>146</sup>. Es interesante observar que cuando Platón se refiere a la atribución del ser del no-ser, y viceversa, es decir, cuando pretende refutar el segundo camino de investigación formu-

(145) Loew, *Beitrag*, p. 145.

(146) Simplicio, *Phys.* 78.2:

lado por Parménides en 7.1, utiliza una serie de verbos que son sinónimos de *συμφερίν* en su acepción referida al lenguaje: *προσγίγνεσθαι* (Soph.238a4, 6), *προσάρμυσται* (Soph.238c), *προσάπτειν* (Soph.238a) y *προστίθῃμι* (Soph.239b); y cuando plantea por primera vez el problema, utiliza el verbo *φέρειν*: *οὐκ οἰστέον* (Soph.237c,7), y *φέρειν - φέρου* (237c,9-10)<sup>147</sup>. No compartimos, entonces, la hipótesis de quienes ven en *κοῦ τούτων* (8.9) una posible referencia al primer camino de investigación, pues negaría que ser y no-ser fuesen lo mismo. Esta hipótesis deja de lado el hecho de que la fórmula *τούτων κοῦ τούτων* debe ser considerada en su conjunto: es una frase hecha que alude a la confusión que se produce entre dos elementos, debido a que no se sabe si son iguales o distintos. Este es el significado de la expresión en Hipócrates, *πάντα ταῦτα καὶ οὐ ταῦτα · φάος Ζηνί, εκότος Αἰδέη, φάος Αἰδέη εκότος Ζηνί* (De victu, I.5). En esta fórmula no hay una afirmación que corresponda a *ταῦτα* y otra a *οὐ ταῦτα* (una de las cuales sería verdadera y la otra falsa): hay una mezcla de cuatro afirmaciones de la que se deduce que, quienes las afirman simultáneamente, no saben realmente qué es *φάος*, *εκότος*, *Αἰδέη* y *Ζηνί*, pues atribuyen unos a otros indistintamente<sup>148</sup>.

De cuanto hemos expuesto se deduce que no creemos que en los

(147) Cf. Plotino, En.V.1.8: (Parménides) *εἰς τούτῳ συνήμεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν κείνοις εἶθετο*.

(148) Otro tanto ocurre en Heráclito, fr.49a: *εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμέν*. Su enseñanza surge de la mezcla de las dos afirmaciones, y no de una afirmación aislada, que sería verdadera, opuesta a la otra, considerada como falsa.

versos 6.8-9 figure una enunciaci3n de un nuevo camino de investigaci3n, como sostiene la mayor parte de los estudiosos de la filosofa de Parm3nides: el hecho de que los mortales consideren ( $\nu\epsilon\text{-}\nu\omicron\mu\iota\sigma\tau\alpha\iota$ ) que existe tanto el ser como el no-ser equivale a sostener que hay no-ser y, al mismo tiempo, que el ser no existe. Como haba se~alado Karsten, quienes "afirman que el no-ser es, niegan el ser, y, al mismo tiempo, lo afirman"<sup>149</sup>. Por otra parte, en nuestro an3lisis del contenido del segundo camino de investigaci3n habiamos demostrado que, como dicha tesis consista en la negaci3n de una afirmaci3n y en la afirmaci3n de una negaci3n, encontramos una mezcla (una confusi3n, una combinaci3n, una atribuci3n rec3poca) de ser y de no-ser, en la cual de cada uno se predicaba su contrario<sup>150</sup>. En 6.8-9 encontramos una predicaci3n (la cual, segun las reglas del juego establecidas en la V3a de la Verdad, debe establecerse entre t3rminos iguales) llevada a cabo entre t3rminos contradictorios. Pero, fundamentalmente, encontramos una negaci3n del principio de contradicci3n, que era el que presidia la tesis del camino de la Verdad: afirmar que el ser y el no-ser son lo mismo y no lo mismo, es considerar que dos juicios contradictorios son verdaderos a la vez. Pero los mortales no respetan el principio de contradicci3n: creen que ser y no-ser son diferentes, y por esta raz3n "establecieron" ( $\kappa\alpha\tau\epsilon\theta\epsilon\upsilon\tau\omicron$ , 8.39) t3rminos diferentes para referirse a ellos; pero, simult3neamente, utilizan estos t3rminos (y los "objetos" a los que los mismos se aplican), y afirman que hay tanto ser como no-ser ( $\epsilon\iota\upsilon\kappa\iota\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota$

(149) Karsten, Phil. Grace. Relig., p.152.

(150) Cf. p3gina 75.

οὐχί, 8.40), mientras que la única posibilidad (es decir, la que admite el principio de contradicción) es una alternativa: πέλειν ἢ οὐχί, 8.11; ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, 8.16). Por esta razón, aunque los mortales crean que ser y no ser son diferentes, de lo que ellos afirman se deduce que son idénticos (ταὐτόν), pues atribuyen el uno al otro y concluyen que el ser no es y que el no-ser es.<sup>151</sup> Este segundo camino de investigación, recorrido por todos

(151) La lección de 6.8-9 propuesta por Reinhardt (que consiste en la colocación de una coma después de εἶναι) puede fundamentar una comprensión singularmente rica del pasaje, aunque con un sentido quizá diferente del propuesto por su autor. Según Reinhardt, ταὐτόν καὶ ταὐτόν no son los predicados de los dos infinitivos, sino dos términos coordinados al primer grupo (τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι). La significación de su lección, con todo, es difícil de captar, pues Reinhardt no ofrece una traducción del pasaje. No obstante, a partir del valor que él otorga a νομιῶσεν ("etwas sich zu seinem Nomos machen") creemos que Cornford se acerca bastante a su pensamiento cuando, según la sintaxis de Reinhardt, traduce "Who have determined to believe that it is and it is not, the same and not the same" (Pl. Parm., p.32). En cambio, la versión con la cual Hölscher intenta descifrar el contenido de Reinhardt nos parece completamente inexacta: "tanto para el ser como para el no-ser, la identidad y la no-identidad tienen el valor de un Nomos" (Anf. Fraen., p.102, n.31). La misma crítica merece la traducción de Tarán ("Being and not-Being each one being a ταὐτόν, and when compared which the other, a μὴ ταὐτόν", Parm., p.64). Nosotros creemos que la estructura sintáctica ofrecida por Reinhardt posibilita un contenido mucho más rico, en el cual ταὐτόν καὶ ταὐτόν equivale a una explicación de la cláusula precedente, la cual dependería de la expresión οἷς ἔστι, con el ἔστι tácito: "οἷς (ἔστι) τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτόν νομόμισται καὶ

los mortales<sup>152</sup>, gira alrededor de sí mismo: es un círculo vicioso ( $\pi\alpha\lambda\iota\nu\tau\rho\sigma$ , 6.9)<sup>153</sup>. Para que ello no ocurra, hay que rechazar este segundo camino de investigación, pues nunca será posible que haya no-ser (7.1).

El fr.7 finaliza con un llamado de la Diosa al filósofo para que juzgue, según el logos, el  $\pi\alpha\lambda\iota\delta\eta\mu\iota\nu$   $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\nu$  llevado a cabo en las líneas anteriores ( $\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\iota$   $\delta\epsilon$   $\lambda\omicron\gamma\omega$   $\pi\alpha\lambda\iota\delta\eta\mu\iota\nu$   $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\nu$   $\xi\xi$   $\epsilon\mu\epsilon\theta\epsilon\nu$   $\rho\epsilon\theta\epsilon\nu\tau\alpha$ , 7.5-6). El participio  $\rho\epsilon\theta\epsilon\nu\tau\alpha$  (aoristo, perfecto), como señaló acertadamente Verdenius<sup>154</sup>, indica claramente que el  $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$  a que se refiere la diosa ya ha sido pronunciado. Por esta razón consideramos que " $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$ " tiene el sentido de "refutación"<sup>155</sup>, al igual que en el pasaje del Sophista en que Platón se refiere a la crítica contenida en 7.1: " $\tau\omicron\nu$   $\tau\omicron\upsilon$   $\mu\eta$   $\acute{\omicron}\nu\tau\omicron\varsigma$   $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\nu$ " (Soph.239b,2). Cuando Parménides se refiere a su razonamiento verdadero, no utiliza el término  $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$ , sino exclusivamente  $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$   $\eta$   $\delta\epsilon$   $\nu\delta\eta\mu\alpha$  (8.50), y, con la acepción que señalamos en nuestro análisis del fr.2.1,  $\mu\acute{\omicron}\theta\omicron\varsigma$ . Este es también el valor de logos en 7.5: mediante el razonamiento ( $\lambda\omicron\gamma\omega$ ) que la Diosa aca-

---

//////  $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ , "para quienes (existe) tanto el ser como el no-ser; conciben tanto lo mismo como lo diferente".

(152)  $\Pi\lambda\iota\nu\tau\omega\nu$  es masculino, como observó en primer lugar Riaux (cf. nota 153) y más adelante Loenen (Parm. del Gorg., p. 93, n.4) y Stokes, Parm. fr. 6, passim.

(153) "Están todos comprometidos en un camino sin salida" (Riaux, Essai, p. 213).

(154) Verdenius, Logosbegr., p. 64. Cf. también Tarán, Parm., p. 31, y Nourelatos, Route, p. 91, n.46.

(155) Cf. L.S.J.

ba de presentar (especialmente, gracias a la disyuntiva planteada en 2.3 y en 2.5, y a la recapitulación de 6.1-2)<sup>156</sup>, el filósofo debe juzgar combativa<sup>157</sup> refutación del no-ser que acaba de ser enunciada. No concordamos, en consecuencia, con quienes ven en el grupo integrado por 6.4-7.6 una antítesis del tipo "sentidos vs. razón" (representada esta última ya sea por *voûs*, *lógos* o la capacidad de *κρίνειν*) en tanto instrumentos aptos para la captación de la realidad<sup>158</sup>. Los sentidos, obviamente, deben ser rechazados, pero también el *voûs* puede deambular en el vacío (*πληγυτὸς voûs*, 6.6)<sup>159</sup>, pues, en última instancia, depende de la *κράσις μελέων* de los mortales (cf. fr.16)<sup>160</sup>. Y en cuanto a la capacidad de juzgar, si bien ella se ejerce en forma adecuada en 8.16 (donde elimina el segundo camino de investigación y conserva sólo el primero), induce a los mortales a admitir formas opuestas (*ἐκρίναντο*, 8.55), lo cual también es inadmisibile. La ventaja que ofrece el término restante, *lógos*, consiste en que nunca está asociado con la vía del error (a diferencia de *voûs* y de *κρίνειν*, como vimos), pero ello no basta para forjar una dicotomía que coloque, por un

(156) Cf. Tarán, Parm., p. 81.

(157) Acerca del aspecto activo de *πολύσχηρον*, cf. Mourelatos, Route, p. 91, n.46.

(158) P.e., Chalmers, para quien la Diosa crítica sólo la percepción sensible (Beliefs, p.9), y Fränkel, quien afirma que existe una alternativa entre los sentidos y la razón lógica (res.de Verdenius, Parm., p. 170). Lo mismo opina Calogero, Studi, p.32.

(159) Cf. Baquílides, 9.51

(160) Según von Fritz (Νοῦς, I, p.239), el *voûs* deambula a la búsqueda del *εἶν*. Contra, cf. Tarán, Significado, p. 135.

lado, el logos, y por el otro los sentidos, la facultad de juzgar y el intelecto. La verdadera dicotomía que encontramos en Parménides es ésta: aceptación del logos revelado por la Diosa (en cuyo caso el hombre es un εἰδὼς ἑῷς), o desconocimiento de dicha revelación (y entonces es sólo un ῥητόδης εἰδὼς οὐκ εἶναι). Con la ayuda de la Diosa, el νοῦς deja de deambular y se aferra a su objeto (sc., al ser), y la κρισις consiguiente es no sólo correcta, sino necesaria (8.16). La diosa revela <sup>161</sup> su logos, su νόμος, su μῦθος, y, mediante el mismo, el filósofo juzga la refutación del no-ser.

En definitiva, en el pasaje 6.4-7.6 tenemos una nueva referencia al segundo camino de investigación: en 6.4-9 encontramos una descripción del mismo, en función de sus "usuarios"; en 7.1-2 hay una formulación rigurosa de dicho camino, y su consiguiente rechazo; y en 7.3-5 continúa la exposición del estado de quienes se aventuran por dicho camino. Contrariamente a nuestro análisis, la mayoría de los estudiosos del pensamiento de Parménides ven en estas líneas la aparición de un "tercer camino de investigación". Según nosotros, si Parménides presentó sólo dos caminos en el fr. 2, estos dos caminos que aparecen en el fr.6 deben ser, forzosamente, los mismos del fr.2. No obstante, habría una razón -ajena a Parménides, por cierto- que pudo haber inducido a los investigadores a creer que en el fr.6 aparecía un nuevo camino: el "recha-

---

(161) Debemos señalar que Parménides nunca dice que el logos sea un atributo de los hombres, ni siquiera del "hombre que sabe": en 6.6 no encontramos aclaración alguna, pero en 8.50 el logos pertenece a la Diosa, y en 1.15, a las Hijas del Sol.

zo" preconizado por la Diosa en 6.3. Este "rechazo" se refería a dos caminos ( $\pi\rho\omega\tau\eta\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \dots \lambda\acute{\upsilon}\tau\alpha\rho \ \epsilon\pi\alpha\iota\tau\alpha$ ), y no es concebible que uno de ellos sea el primer camino (pues la Diosa no nos apartaría del mismo). Ergo, habría tres caminos: el primero, y los dos "rechazados". Pero ocurre que el "rechazo" no figura en el texto parménideo, sino que es una conjetura del responsable de la edición Aldina, oficializada luego por Diels<sup>162</sup>. Si prescindimos por el momento de esta conjetura y conservamos en 6.3 la laguna que presenta el texto original, en los fr. 6 y 7 hay una referencia evidente a dos caminos de investigación, que son los ya presentados en el fr.2. La traducción fragmentaria de los frs 6 y 7 es la siguiente: "Es necesario decir y pensar que hay ser; pues es posible ser, y la nada no es. Esto te ordeno que medites, pues te (o "tú").../LAGUNA/...de (o "desde, mediante, a partir de") este primer camino de investigación, pero luego de (o "desde, mediante, a partir de") aquel por el que deambulan los mortales que nada saben, bocéfalos, pues la carencia de medios conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juzgar que concibe que ser y no-ser son lo mismo y no lo mismo; el camino de todos ellos vuelve al punto de partida. Pues nunca dominará esto: que haya no ser. Aleja el pensamiento de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena y la lengua. Juzga me-

---

¶162) Rechazo que, por otra parte, debe cambiar la significación de 6.1-2, que se refieren al primer camino.

diente el razonamiento la combativa refutación que te he enunciado".

En este *ἔλεγχος περὶ τοῦ μὴ ὄντος*, que abarca la casi totalidad del fr.7, la partícula *γάρ* de 7.1 tiene un fuerte valor explicativo-causal<sup>163</sup> (como en 6.1b, *ἔστι γὰρ εἶναι*): los mortales confunden ser y no-ser y están en el camino erróneo porque permiten que "domine" la segunda tesis, es decir, que haya no ser (*εἶναι μὴ ὄντα*, 7.1). Ello se debe a que desconocen el primer camino, el único, el verdadero, privilegio reservado sólo al mortal que es guiado por la mano de la Diosa (*χεῖρ δὲ χεῖρ*, 1.22). Cuando este mortal privilegiado asimila la refutación del no-ser expuesta en el fr.2 y especialmente en 7.1, lleva a cabo el juicio (*κρίσις*, 8.15) a que lo condena la Diosa en 7.5, y el camino que elimina es precisamente el segundo camino de investigación y no un hipotético tercer camino. En efecto: en 8.16-18 leemos: *κέκριται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἔχον ἀνόμητον ἀνώνημον (ὅν γὰρ ἀληθείης ἔστιν ὁδὸς), τὴν δὲ ὡς τε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι*. El segundo camino, que, a priori, era un *ὁδὸς νομῶν* en 2.2, se encuentra ahora privado del *νόμος* de su eventual "usuario" (*τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμεσις εἶργε νόμω*, 7.2) y por ello es considerado *ἀνόμητος* (8.17), lo cual confirma su epíteto de *πενθέα* πενθέα (atribuido al segundo camino), pues un camino impen-

(163) Cf. Denniston, *Gk.Part.*, pp.60-67; Reich, *Parc.u.d.Pyth.*, p.288; Untersteiner, *Parc.*, p. CXXVI ("puede considerarse como un hecho adquirido por la crítica que 2837 y 8 deban seguir inmediatamente a 2836); y Diels, *Parc.*, p. 73 ("7.1 sigue inmediatamente a 6.9").

ble es obviamente incognoscible. Además, si tenemos en cuanto lo expuesto en 8.34-5 respecto de la equivalencia entre pensar, ser, y la expresión del pensamiento, vemos que en un camino impensable no hay referencia alguna al ser, y por esa razón el camino es también *ἀνόμωτος* (8.17), es decir, inexpressable, innombrable<sup>164</sup>. Finalmente, obsérvese que este rechazo de 8.17 elimina el camino no verdadero; no hay referencia alguna a los caminos falsos. Si, por el contrario, Parménides presentara tres caminos y uno se negara en 8.17, quedarían todavía dos caminos: el verdadero y uno falso, que coexistiría con él; pero esto es imposible, pues, como dice en la línea 8.1, *ἵκνως δ' ἔστι μῦθος ὁδῶν οὐδέ τι λείπεται ὡς ἔστιν ἀνόμωτος δ' ἐπὶ ἐμυδά εἶδει πολλά...*

Nuestra oposición a la admisión de un tercer camino de investigación en Parménides no se basa en la negación de la posible existencia, en general, de un término medio entre ser y no-ser, sino en la imposibilidad de que Parménides haya concebido dicho término medio, dadas las características que él confiere a las nociones de ser y de no-ser. Como hemos visto en la Introducción y en el Capítulo I, la filosofía de Parménides es esencialmente dicotómica, pues supone -quizá sin ser consciente de ellos y, sin duda, sin sistematizarlos- los principios de contradicción y de tercero excluido; por esta razón no es posible admitir un "tertium" entre los dos elementos contradictorios que integran su sistema<sup>165</sup>. Ade-

(164) Acerca de *ἀνόμωτος* = "sin nombre", Cf. Aristóteles, Et. Eud. 1221a, 40.

(165) También en Loew (Verhältnis, p. 10) encontramos esta observación, aunque el autor no la llevó a sus últimas consecuencias.

más, como también hemos visto, tanto el ser como el no-ser adquieren en Parménides caracteres absolutos<sup>166</sup> (lo cual no escapará a las críticas de Platón y de Aristóteles), y precisamente por ello la división entre ambos es radical, y no gradual. No obstante, en los últimos años se han ofrecido algunas soluciones que, si bien niegan la existencia de un "tercer camino de investigación" en Parménides, admiten una nueva posibilidad intermedia, que sería la enunciada en 6.4sq. Se trataría de una posibilidad menor, seguida por algunos pensadores anteriores a Parménides, o por los hombres en general, sin constituir por ello un camino de investigación. Quien primero expuso este punto de vista fue Pasquinelli. Para él, tanto el fr.2 como 8.15 son concluyentes respecto de la existencia de sólo dos caminos de investigación, pues no hay un "tertium" entre ser y no-ser. Pero en 6.4 sq. tendríamos una posibilidad errónea: la tesis implícita en el mundo de la  $\delta\omicron\zeta\alpha$ <sup>167</sup> que sería una nueva posibilidad. Cuando analicemos el contenido de la  $\delta\omicron\zeta\alpha$  veremos que ella no presenta una posibilidad ajena a la dicotomía originaria. De todos modos, la tesis de Pasquinelli admite una tripartición que queda comprendida dentro de nuestra crítica anterior: ser, no-ser,  $\delta\omicron\zeta\alpha$ . También Tarán afirma explícitamente<sup>168</sup> que "no hay un tal tercer camino de investigación en Parménides", y se opone a los autores que creen encontrarlo; pero en su análisis de 6.4-9 reconoce que en dichas líneas hay "una doctrina que

---

(166) "Parménides no conoció la diferencia entre Ser relativo y absoluto" (Verdenius, Parm., p. 54).

(167) Pasquinelli, Pres., p.397.

(168) Tarán, Parm., p. 208.

no distingue entre ser y no-ser", doctrina que puede aludir a Heráclito (es decir: no formaría parte de la dicotomía parmenídea, sino que describiría una posibilidad ajena a su sistema). Y finalmente, cuando analiza el rechazo por parte de la Diosa respecto de las posibilidades ajenas a la Vía de la Verdad, Tarán sostiene que se elimina tanto el segundo camino de investigación como "el imposible sendero por el que deambulan los  $\beta\rho\sigma\tau\omicron\iota \epsilon\iota\delta\omicron\tau\epsilon\varsigma \alpha\upsilon\tau\eta\epsilon\upsilon$ " <sup>169</sup>. Por último, Mourelatos hace una distinción entre el camino "negativo" y el camino "de los mortales, si bien este último se vierte ("lapses") en el anterior <sup>170</sup>.

Los dos únicos autores en los cuales hemos encontrado una posición similar a la que nosotros proponemos han sido E.Loew y L.Robin, si bien ninguno de los dos extrajo las consecuencias extremas de la adopción de una dicotomía fundamental en el pensamiento de Parménides. Ambos autores admiten vehementemente la existencia de sólo dos caminos de investigación en Parménides, pero -como veremos en seguida- encuentran luego dos matices dentro del segundo camino, con lo cual las posibilidades de elección vuelven a ser tres, aunque esta tripartición se reduce a una alternativa originaria. Para Robin -cuyas escasas nueve páginas dedicadas a Parménides en su ensayo de 1923 poseen una sagacidad esclarecedora- "el principio de contradicción, en tanto necesidad del pensamiento de optar entre un 'sí' y un 'no' igualmente absolutos, surge por vez primera, y se funda sobre la imposibilidad ontológica de algo que, al ser dis-

(169) Tarán, Para., p. 81.

(170) Mourelatos, Route, p.73, n.7, y p.91. Una posición semejante se puede deducir de las palabras de Loenen, Para.Hcl.Gerr., p.26.

tinto del ser, pretendiera no ser el no-ser"<sup>171</sup>. Esta rigurosa dicotomía llevó a Parménides a elaborar su sistema sobre la base de sólo dos vías de investigación, una verdadera y otra falsa; pero esta vía falsa "supone una doble dirección (fr.6), que parece corresponder a dos grados de irracionalidad"<sup>172</sup>: por un lado, un camino que probablemente hayan seguido los heraclíteos, y que identificaría ser y no-ser, y, por otro lado, un camino que, sin identificarlos, los confunde y sobre esta base elabora una física basada en la opinión<sup>173</sup>.

E.Loew, por su parte, expuso un punto de vista muy similar en una serie de artículos publicados entre 1917 y 1935: "hay sólo dos vías de investigación (en Parménides): la verdadera y la falsa"<sup>174</sup>, entre las cuales "tertium non datur". No obstante, al no existir el no-ser, tampoco existe el conjunto de ser-y-no-ser; "por ello, en primer lugar, la diosa prohíbe respecto del camino del no-ser, y, con más energía aún, contra el camino del ser-y-no-ser, por el cual precisamente deambulan los hombres"<sup>175</sup>. Es decir que también para Loew "la Diosa rechaza los caminos erróneos"<sup>176</sup>.

---

(171) Robin, Pensée, p. 104.

(172) Robin, Pensée, p. 106.

(173) J.Wahl (Ontologie, p. 118) recoge esta tesis de Robin: "Parménides nos habla siempre de sólo dos caminos: uno, que es inevitable, y que es el camino del ser, y el otro, que es inaccesible y que no puede ser recorrido, y que es el camino del no-ser".

(174) Loew, Verhältnis, p.3.

(175) Loew, Verhältnis, p.10.

(176) Loew, Lehrgedicht, Gliederung, p. 153.

No obstante, en las tesis de ambos autores encontramos un elemento que es esencial para nuestra investigación: la afirmación de que los únicos caminos de investigación corresponden a la *Alētheia* y a la *δόξα*, es decir, a las dos partes en que tradicionalmente se divide en Poema de Parménides. Así, Robin afirma que en Parménides hay "dos caminos o métodos: uno, el de la verdad inmutable y perfecta, que corresponde al pensamiento lógico; otro, el de la opinión y sus apariencias diversas y cambiantes, dirigido por la costumbre y por la experiencia confusa de los sentidos"<sup>177</sup>; y Loew, a su vez, caracteriza así a los dos caminos: el primero es el lógico-crítico (es decir, el camino de la verdad), mientras que el segundo es el empírico-físico, que corresponde a las opiniones de los mortales<sup>178</sup>.

Nosotros aceptamos esta interpretación de Loew y de Robin, pero, al mismo tiempo, sostenemos que las dos posibilidades que Parménides ofrece son radicales y no admiten matiz intermedio alguno. Es decir: la alternativa que presenta Parménides es siempre la misma todo a lo largo de su Poema. Sería erróneo pensar que a veces tenemos una alternativa del tipo "primer camino (Verdad) vs. segundo camino (error)", y otras veces una dicotomía entre "primer camino (verdad) vs. tercer camino (opinión)". La alternativa es sólo una, pues el segundo camino de investigación (o camino del error) corresponde a las opiniones de los mortales, frente al cual se ubica, como polo contradictorio, el primer camino, la Vía de la Verdad. En consecuencia, y antes de proseguir nuestro análisis, de-

(177) Robin, *Essais*, p. 103

(178) Loew, *Verhältnis*, pp. 6, 9 y 19 ss.

bemos profundizar el esclarecimiento de esta equivalencia entre los dos caminos de investigación y las dos partes del Poema, así como la oposición polar entre ambos caminos, de la cual extraeremos los elementos que nos permitirán subsanar la laguna que presenta la línea 6.3. Por el momento nos limitaremos al análisis de una serie de pasajes paralelos que muestran dicha equivalencia y dicha oposición, y en el Capítulo III trataremos de develar el verdadero alcance de la asimilación del segundo camino de investigación a las opiniones de los mortales.

En lo que se refiere a la oposición polar existente entre el camino de la verdad y el camino de los mortales, podemos remitirnos al pasaje 6.4 sq., que ya hemos analizado. En estas líneas vemos que el camino por el cual deambulan los mortales que nada saben (6.4) es el camino que afirma que el no-ser existe (7.1), es decir, el segundo camino de investigación. Otro ejemplo lo encontramos en 1.27: "τῆν δ' ὁδὸν (ἧ γὰρ ἔτι θνητῶν ἐκτὸς πλάτου ἔστιν)". Acá, la expresión "este camino" se refiere al camino de la Verdad (es decir, de la Diosa), opuesto al camino de los hombres. En estos dos ejemplos vemos que la alternativa tiene esta forma: primer camino de investigación (=camino de la Verdad, camino de la Diosa) vs. camino de los mortales (=segundo camino de investigación). El primer camino, entonces, se refiere a la Verdad; el segundo camino, en cambio, está integrado por las opiniones de los mortales. Llegamos así al segundo punto que debíamos analizar. Para ello debemos tener en cuenta las líneas 2.3-6 (ἧ μὲν δῶς ἔστι τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Πειθοῦς ἔστι κελευθὸς - Ἀληθείῃ γὰρ ὀππότε - ἧ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι), 1.28-30

(χρὴν δὲ σε πάντα πυνθέσθαι, ἡμὲν Ἀληθείας εὐκυκλῆος ἀτραπέας ἤτορ, ἡδὲ βροτῶν δόξας, τὰς οὐκ ἐνὶ πίστις Ἀληθείας), y 8.50-51 (ἐν τῷ σοι πάλω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόμον ἀμφὶς Ἀληθείας). En 2.4 se dice claramente que el primer camino de investigación es el camino que está acompañado por la Verdad, y en 8.50 Parménides repite que el camino que acaba de anunciar se refiere a la Verdad. El camino opuesto al primero, entonces, debe ser un camino no-verdadero, y así es calificado el segundo camino de investigación en 8.17 (οὐκ Ἀληθείας). ¿Por qué? Porque su objeto, que no parece una πίστις Ἀληθείας (1.30) son las δόξαι βροτῶν. Volvemos a encontrar así la misma alternativa que en nuestro análisis precedente: camino de la Verdad (=primer camino) vs. camino no-verdadero (camino de los hombres, =segundo camino). La Verdad se opone al falso "conocimiento" de los mortales que, por eso mismo, es falso, erróneo, impensable e inexpressible (8.17). Es interesante señalar, finalmente, que el término δόξα está siempre en Parménides en relación con la actividad humana: βροτῶν δόξας, 1.30; δόξας... βροτείας 8.51; κατὰ δόξαν... ἄνθρωποι, 19.1,3.

Vale decir que, según estos pasajes paralelos, vemos que en primer lugar la Diosa anuncia al Poeta qué es lo que éste debe conocer (πυνθέσθαι): el corazón de la Verdad Y las opiniones de los mortales. Luego, el Poeta, en tanto oyente, recibe la narración (κόμισαι... μύθος 2.1) de ambos caminos (ἡ μὲν... ἡ δὲ, 2.3,5); y, finalmente, cuando la Diosa termina la exposición del primer camino, agrega que cuanto ha dicho es el λόγον ἡδὲ νόμον acerca de la Verdad, y que de aquí en adelante el Poeta deberá aprender (μύθησθαι) las opiniones de los mortales. Los dos únicos caminos

formulados en este razonamiento reciben una valoración específica en 8.17-18 (que se agrega a las que habían recibido en 2.4 y en 2.6): el primero, existe y es verdadero; el segundo, es imposible e impronunciable. Con todos estos elementos intentaremos reconstruir el texto originario de 6.3.

Una posible solución del problema que presenta 6.3:

En 6.3-4 volvemos a encontrar la misma enunciación doble de los pasajes que acabamos de enumerar. En 1.28-30 tenemos la disyunción ἢ μὲν... ἢ δέ; en 2.3-5, ἢ μὲν... ἢ δέ; en 8.17-18, τῆν μὲν... τῆν δέ; en 8.50, ἐν τῷ... δ' ἀπὸ τοῦδε. En 6.3-4, según la lección del texto aceptada en la actualidad, la alternativa esté retomada por πρώτης γὰρ... ἀλλὰ ἔπειτα. La diferencia, respecto de los pasajes anteriores, consiste en que en este caso no sabemos qué es lo que la diosa ordena respecto de los dos caminos, pues el verbo está ausente. No obstante, debe observarse que este verbo ausente es el mismo respecto de los dos caminos de investigación, pues de dicho verbo depende tanto la expresión πρώτης γὰρ (6.3) como ἀλλὰ ἔπειτα (6.4). Vale decir que el verbo en cuestión deben tener un significado tal que pueda aplicarse a dos caminos de investigación que son contradictorios el uno del otro. Pero esta peculiaridad no es insoluble: en tres de los cinco pasajes paralelos recién enumerados, Parménides utiliza el mismo verbo respecto de los dos caminos de investigación: en 1.28-30, πυνθεῖσθαι se refiere a ambos caminos, reunidos bajo el calificativo común de πύλα; en 2.2-5, la expresión εἰς νομήασι se aplica también a los dos caminos que se enunciarán en 2.3 y en 2.5 (o, si nos remitimos

a 2.1, encontramos la fórmula  $\kappa\omicron\mu\omicron\lambda\iota \mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\nu \lambda\omicron\upsilon\beta\lambda\omicron\varsigma$ , común también a los dos caminos, pues el  $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ , a este fr.2, se refiere tanto al camino de la Verdad como al camino inaccesible). Por último, en 8.17-18, el verbo  $\xi\delta\acute{\nu}$  alude tanto al camino no-verdadero como al camino de la Verdad<sup>179</sup>. Es decir que, aparte de la denominación opuesta que recibe cada camino, ambos pueden ser susceptibles de acciones comunes: ambos están presentes para el pensamiento (2.2), ambos deben estudiarse (1.28-30), ambos deben aceptar una caracterización precisa (8.17-18).

Pero, fundamentalment, ambos caminos de investigación son narrados o enunciados por la Diosa, y aprendidos por el Poeta. En el Capítulo III veremos el verdadero alcance de este aprendizaje; por el momento podemos precisar que, una vez finalizada la enunciación de ambos caminos, la Diosa revela al Poeta el contenido de los mismos: la Verdad que corresponde al ser, y la falsedad propia de las opiniones de los mortales. La descripción del camino de la Verdad se extiende hasta la línea 51 del fr.8, y en seguida encontramos la explicación de la Doxa. El Poeta, como la Diosa le ha indicado en 1.28-30, debe comenzar por el estudio de la Verdad, y debe recibir luego la explicación de la Doxa, en la cual, no obstante, no hay  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma \lambda\lambda\omicron\mu\beta\alpha\iota\varsigma$  (1.30). Esta observación nos lleva a tener en

(179) En los otros dos pasajes paralelos (1.26-7 y 8.50-52) hay verbos diferentes, pero el contenido es similar: en 1.26-7 se trata de recorrer el camino de la Verdad, que está al alcance del Poeta, y del cual está ( $\xi\delta\tau\acute{\iota}\nu$ ) alejado el camino de los hombres; y en 8.50 la Diosa finaliza ( $\pi\alpha\lambda\acute{\omega}$ ) el relato de un camino e invita al Poeta a escuchar ( $\lambda\omicron\upsilon\beta\omega\upsilon\nu$ ) el relato del segundo; o sea que ambos caminos deben ser "escuchados".

cuenta uno de los significados de la preposición ἀπό -el que equivale a "a partir de, por"- y a considerar que en las líneas 6.3-4 se expone, como en 1.28-32, 2.3-5 y 8.50-52, el contenido total del recorrido mental que debe efectuar el Poeta, es decir, la enseñanza que debe recibir. Este recorrido, como hemos visto, abarca dos caminos de investigación que deben ser aprendidos sucesivamente: en 3.50 encontramos un punto de llegada de la exposición de un camino (ἐν τῷ σοι πάλῳ), y en 8.51, el punto de partida del camino siguiente (δὲξας δ' ἀπὸ τοῦτε βροτεῖας μὲν θάλλει). Pero este doble recorrido implica, obviamente, un planteo previo de la necesidad de llevarlo a cabo: esta necesidad es la que encontramos en 1.28-30 (χρῆν δὲ σε ...), en 2.3-5 (κόμωκε δὲ σὺ ...) y, especialmente, en 6.3-4, donde se enuncia este doble punto de partida en que consistirá la totalidad del aprendizaje. Por ello, y a en tanto posibilidad que ofrece una lección provechosa del pasaje, proponemos referirnos a este punto de partida con el verbo opuesto al utilizado por Parménides para representar el punto de llegada (πάλῳ). Consideramos, en consecuencia, que el verbo ἔρχομαι puede colmar la laguna que presenta la línea 6.3.

Si nuestra hipótesis es correcta, la preposición ἀπό (tanto en 6.3 como en 6.4) depende del verbo ἔρχομαι. La pareja ἔρχομαι + ἀπό tiene un significado específico: indica el punto de partida de una enumeración, de una serie, de un proceso, de un recorrido mental<sup>180</sup>. En Homero no encontramos ejemplos representativos de

(180) En el campo de la gramática, y en forma tardía, ἔρχομαι + ἀπό se refiere a la letra con que comienza una palabra. Cf. Dionisio de Tracia, Ars Gram. 633.4: ἀπὸ συμφώνου ἔρχομένην,

esta construcción<sup>181</sup>, y hay un solo caso de la expresión equivalente ἀρχομαι + ἐκ<sup>182</sup>: ἐκ δὲ τοῦ ἀρχόμενος (Od.23.199), pero Herodoto presenta tres pasajes sumamente ilustrativos: I.116.5, ἀρχόμενος δὴ ἀπὸ ἀρχῆς διεξῆγε τῆ ἀληθείῃ χρεώμενος ("hizo un relato conforme a la verdad, comenzando por /a partir de/ el principio"), III.12.10, Αἰγύπτιοι μὲν ἀπὸ παιδῶν ἀρξάμενοι ἔρχονται τὰς κεφαλὰς ("los egipcios se rasan la cabeza, comenzando a partir de la infancia"), y III.75.2, ἀρξάμενος δὲ ἀπὸ Ἀχιμῆος ἐγενεολόγησε τὴν πατρῴην τὴν Κύρον ("expuso la genealogía de Ciro en línea paterna, comenzando /a partir de/ Aqueménos"). Platón nos ofrece también algunos ejemplos interesantes: Corf.471c, ἀρξάμενος ἀπὸ σοῦ ("comenzando por tí"), Leg.771a, ἀρχῆ... ἀπὸ ἱερῶν ἡρπυμένῃ ("el principio...comenzando por la religión..."), y Leg.771c, μέχρι τῶν δώδεκα ἀπὸ μίαις ἀρξάμενος ("hasta el doce, empezando desde el uno"); y encontramos pasajes similares en Demóstenes<sup>183</sup>, Jenofonte<sup>184</sup>, Aristófanes<sup>185</sup> y Protágo-

ΛΙΙΙΙ οἶον "ἔργον" ; 633.26, ἀπὸ φωνήεντος ἀρχομένην, οἶον "Νέστορα".

(182) En II.19.254, κἀπρου ἀπὸ τρίχας ἀρξάμενος, es evidentemente un caso de tmesis: ἀπαρξάμενος.

(182) Con sentido ablativo, "ἐκ ist ἀπό zu vergleichen" (Schwyzer, Gr.Gram., II, p.463). Cf. el paralelismo entre II.19.254 (citado en nota anterior) o II.3.273, ἀρνῶν ἐκ κεφαλῶν τάλμε τρίχας.

(183) Demóstenes, 18.297 (=325.7): ἀρξάμενος ἀπὸ σοῦ.

(184) Jenofonte, Mem.3.5.15: ἀπὸ τῶν πατέρων ἀρχόντι...

(185) Aristófanes, Vesp.846: ἀπὸ ἑστίας ἀρξάμενος. Los editores (V.Coulon y H.van Daele) señalan que se trata de "una expresión proverbial que significa 'comenzar por el comienzo'" (Les Belles Lettres, 2ª ed., 1938).

ras<sup>186</sup>. Pero es Critias quien nos presenta un ejemplo decisivo ,  
 pues en él se trata, como en Parménides, del punto de partida de  
un razonamiento: ἀρχομαι δὲ τοῦ ἀπὸ γεννητῆς ἀνθρώπου ("empiezo  
 por la génesis del hombre") (fr.32). La pareja ἀρχομαι + ἀπὸ  
 tiene el mismo significado en Parménides.

Habíamos concluido que en 6.1-2 estaba anunciado el primer  
 camino de investigación, y en 6.4 sq., el segundo. Puesto que el  
 Poeta debe aprender tanto el primer camino como el segundo (πῶτα  
 πυνθεῖσθαί, 1.28), debe comenzar por este primer camino (Parméni-  
 des dice "éste" porque el camino acaba de exponerse en el verso an-  
 terior), y luego debe comenzar por el segundo, es decir, por el aná-  
 lisis de la vía muerta por la que deambulan los hombres que nada sa-  
 ben. En virtud de nuestra hipótesis, entonces, el pasaje 6.3-4, al  
 igual que 1.27, 1.28-32, 2.3-5, 8.17-18 y 8.50-52 -ya analizados-  
 presenta una afirmación referent a los dos caminos de investiga-  
 ción: la necesidad de encaminarse en un itinerario mental que empie-  
 za a partir del primer camino, pero que luego debe proseguir a par-  
 tir de la consideración del segundo, con el objeto de agotar el cam-  
 po de las posibilidades que se ofrecen al pensamiento. Obviamente,  
 sólo una de las posibilidades es realizable; la otra, basta con co-  
 nocerla para dejarla de lado, como ya se había aclarado en el fr.2:  
 de la enunciación del primer camino se deduce que su contradicto-  
 rio es imposible, pues si sólo al ser le corresponde la existencia,  
 necesariamente el no-ser no existe, y no se puede pensar ni decir  
 que haya no-ser.

---

(186) Protagoras, fr.3: ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξάμενους τεῖ μὲν-  
 θῶν.

Por esta razón, el punto de partida del razonamiento permenfideo es común: al comenzar la consideración de un camino se sabe ya que cuando se pretenda analizar su contradictoria, se deberá partir del mismo punto de partida. Hay un solo punto de partida, que se presenta bajo dos aspectos: es verdad que sólo hay ser; es falso que no haya ser. A este único punto de partida alude el anigático fr.5: "ξυνός δέ μοι ἔστιν ὁππόθεν ἄρξωμαι ἄρ' πάλιν ἐξ ὀμῶν ἄνθ' ἑ". Ac' es la Diosa la que expone su tarea (... μοι ), y, desde su perspectiva, reconoce que el punto de partida del doble razonamiento es ξυνός, pues el punto de llegada de la demostración de una tesis es el punto de partida de la demostración de la tesis opuesta. El significado de ξυνός es, entonces -como vemos en los fr.2 y 103 de Heráclito, y en lo antiguos Etymologica<sup>187</sup>-, equivalente a κοινός: "común, es decir, coincidente"<sup>188</sup>. Es a partir (ὁππόθεν)<sup>189</sup> de ese punto ξυνός que la Diosa comienza (ἄρξωμαι) su razonamiento.

Pero mientras que la Diosa sabe que el punto de partida de los dos caminos (es decir, la alternative originaria) es común, el aprendizaje del Poeta debe seguir una cierta gradación:<sup>190</sup> debe comenzar por un camino, y luego<sup>191</sup> debe comenzar por otro. Por ello,

(187) Etym. Mag., p.611; Et.Gr.Ling., p.416; Hesychius, III, p.173.

(188) Kirk, Heracitus, p. 115.

(189) Cf. Hipócrates, 10: ὁππόθεν ποτὲ ἦρκεται...

(190) Cf. página 6.

(191) Hay que señalar que la correlación πρώτης γὰρ... ἄνθ' ἑ - περὶ (6.3-4) no tiene sentido adversativo, como sargo de la mayoría de las traducciones, sino simplemente correlativo. En Homero se trata de una fórmula enunciativa habitual correspon

cundo la Diosa termina su exposición del primer camino, señala: "ahí termino para tí (σοι) el razonamiento y el pensamiento acerca de la Verdad" (S.50-51); y comienza luego (ἀπὸ τοῦδε) la enseñanza de las opiniones de los mortales, expuesta mediante "una engañosa distribución de palabras" (S.52).

El verbo ἀρχομαι ofrece, en consecuencia, una provechosa lección de 6.3. En primer lugar, otorga un valor positivo al término γάρ, que sirve de unión entre 6.2 y 6.3, pues, si en la línea 6.3 Parménides hubiese colocado un rechazo de la tesis afirmada en 6.2, la utilización de γάρ hubiese sido incomprensible. Como señaló Kourelatos a propósito de la interpretación de Tarán, en término adecuado en tal caso hubiese sido ἀλλὰ, pero no una partícula que denotara una continuidad entre ambas líneas, como es el caso de γάρ. En cambio, si el verbo no implicara un rechazo, sino la aceptación de lo que se enunció en las líneas anteriores (como ἀρχομαι, que se basa en dicha tesis como punto de partida), la invitación de la Diosa a meditar sobre lo que ella acaba de exponer se continúa normalmente en la línea siguiente, 6.3. Además, como se trata de una exhortación de la Diosa para que el Poeta lle-

---

////// diente a "por una parte...y luego" (Cf. Il.3.315, Il.11.420, Il.12.191, Il.23.237, 683, Il.24.791). La aparición, en todos estos ejemplos, de πρώτον en vez de πρώτης, llevó a Karsten a modificar el texto parmenídeo (cf. nota 114). Según Denniston, el uso más común de ἀλλά es "weakly adversative, or purely progressive", y la fórmula "ἀλλά ἐπεὶ" indica muy a menudo las etapas sucesivas de un relato" (Ck.Part., p. 55).

(192) Kourelatos, loc. cit., p. 77, n.7.

ve a cabo él mismo una acción, el verbo debe estar en segunda persona; y, finalmente, como la exposición de ambos caminos de investigación comienza en el verso 8.1, la acción denotada por el verbo se ubica en el futuro: "comenzarás" ( $\alpha\rho\xi\epsilon\iota$ )<sup>193</sup>. Esta interpretación del pasaje nos lleva a prescindir del pronombre " $\sigma'$ ", pues, según nuestra hipótesis, el mismo equivaldría a " $\sigma\upsilon$ ", y no a " $\sigma\epsilon$ ", como pensaba Diels, pero en tal caso tendríamos que suponer la elisión de la " $\upsilon$ ", lo cual es altamente improbable. No obstante, si recurrimos a la tradición manuscrita de la línea 6.3 (Cf. Apéndice II), comprobamos que hay dos códices que ofrecen la lección " $\tau'$ ": el cod. B y el cod. C, mientras que el cod. G", al igual que la edición aldina, no presentan término alguno entre " $\gamma\alpha\rho$ " y " $\alpha\psi'$ " (lo cual constituye evidentemente un error, pues se necesita una consonante después de " $\gamma\alpha\rho$ " para que la " $\alpha$ " sea larga). En definitiva, nosotros aceptamos la lección " $\tau'$ "<sup>194</sup> y completamos el hexámetro con el verbo " $\alpha\rho\xi\epsilon\iota$ ": " $\pi\rho\acute{\omega}\tau\eta\varsigma\ \gamma\alpha\rho\ \tau'\ \alpha\psi'\ \delta\delta\omicron\upsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\varsigma\ \delta\iota\zeta\eta\sigma\iota\omicron\varsigma\ \alpha\rho\ \xi\epsilon\iota$ ". La traducción de los primeros versos del fr.6 es, entonces, la siguiente: "Es necesario decir y pensar que hay ser; pues es posible ser, y la nada no es. Esto te ordeno que medites, pues comenzarás a partir de este primer camino de investigación, y luego a partir de aquel por el que deambulan los mortales que nada saben, bicéfalos...."

(193) Cf. Od.4.667:  $\alpha\rho\xi\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\rho\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omega\ \kappa\alpha\kappa\acute{\omicron}\nu\ \epsilon\gamma\mu\epsilon\nu\delta\iota$ .

(194) Respecto de la construcción " $\gamma\alpha\rho\ \tau\epsilon$ ", cf. Denniston, Gk. particles, p.529. Cf. también Od.12.105,  $\tau\rho\iota\varsigma\ \mu\epsilon\nu\ \gamma\alpha\rho\ \tau'\ \alpha\kappa\iota\mu\sigma\iota\nu\ \epsilon\pi'\ \eta\mu\iota\tau\iota$ ; Od.7.307, II.23.156.

Con todos estos elementos podemos establecer el siguiente esquema de la presentación de los dos únicos caminos de investigación en el Poema de Parménides:

- (a) presentación alegórica de los dos caminos (1.1-27).
- (b) presentación de los dos caminos en tanto contenidos de la enseñanza que ofrecerá la Diosa (1.28-32).
- (c) primera formulación de los dos caminos (fr.2).
- (d) nueva formulación del primer camino (6.1-2).
- (e) necesidad de comenzar el estudio a partir de cada camino (6.3-4).
- (f) descripción y nueva formulación del segundo camino (6.4-7.5).
- (g) exposición del contenido del primer camino (8.1-51).
- (h) exposición del contenido del segundo camino (8.52 sq.).

En los Capítulos I y II nos hemos ocupado de los puntos (c), (d), (e) y (f), y hemos sentado las bases generales sobre las cuales se apoya nuestra interpretación del pensamiento de Parménides en su conjunto. En el Capítulo III completaremos algunos aspectos referentes a la presentación de los dos caminos de investigación en el fr.1 (Próemio) y en el fr.8, es decir, analizaremos los puntos (a), (b), (g) y (h).-

### CAPÍTULO III

#### La Alétheia, la Doxa, y el alcance de la enseñanza parmenídea

##### Los dos caminos en el Proemio:

En los capítulos anteriores hemos estudiado la formulación de los dos únicos caminos de investigación que ofrece el Poema de Parménides. En este capítulo analizaremos el sentido que tiene esta presentación de dos caminos de investigación, es decir, el alcance filosófico de la concepción parmenídea del ser y del no-ser. Parménides presenta su enseñanza mediante la imagen de "caminos" que el oyente o el lector (en el Poema, el "hombre que sabe") debe tener en cuenta en tanto posibilidades. A medida que se expone el contenido de dichas posibilidades, una de ellas recibe ciertas caracterizaciones que provocan su rechazo. La otra, en cambio, se presenta en forma positiva y llega a ser LA posibilidad, la única verdadera. Esta enseñanza -cuyo alcance vislumbramos en el análisis de los fr.2, 6 y 7, está prefigurada en el llamado "Proemio" del Poema, integrado por los primeros 26 versos del fr.1. En dicho pasaje, Parménides se vale de una imagen particular -acorde con su imagen preponderante del "camino"- : la descripción de un "viaje". El viajero es el poeta; la meta es la Verdad, representada por la morada en que habita la Diosa. Pero ésta es sólo una descripción esquemática. En efecto: el Proemio abunda en elementos simbólicos<sup>1</sup>; no obstante, no intentaremos un análisis detallado de los mismos, pues su esclarecimiento exhaustivo me

---

(1) Por esta razón hay autores que, como Tarán, creen que el Proemio es sólo "un artificio literario" (Parm., p.31).

recería un trabajo aparte. Por tal motivo, sólo estudiaremos muy someramente- aquellas imágenes que aluden a la noción de "camino" (entre las cuales figura la alternativa presentada en la línea 1.27 y que ya estudiamos en el capítulo anterior) y trataremos de relacionarlas con los elementos que hemos analizado hasta este momento.

En el fr.1 hay seis pasajes en los cuales aparece la noción de "camino", mencionada mediante cuatro términos diferentes: 1.2 (ὁδός), 1.5 (ὁδός), 1.11 (κέλευθος), 1.21 (ἀμαξίλος), 1.27 (ὁδός) y 1.27 (πάτος)<sup>2</sup>. Nuestro objetivo consiste en la individualización de estos caminos, pero para ello la terminología no provee ningún elemento positivo: como ocurre con el concepto de "ser", también el concepto de "camino" está mencionado por Parménides mediante términos intercambiables, lo cual nos demuestra que se trata, efectivamente, de sinónimos. Así, el camino de la verdad recibe tanto el nombre de ὁδός (en 2.2, 6.3, 8.1 y 8.17) como el de κέλευθος (en 2.4), y el camino del error es denominado tanto ὁδός (en 2.2, 6.4, 7.2 y 8.18) como κέλευθος (6.9), como ἀγάρπος (2.6). En consecuencia, sólo un análisis de la experiencia descrita en el Proemio podrá calificar los caminos que encontramos en los seis pasajes del fr.1 que hemos mencionado.

(2) En 1.3, el relativo ἧ se puede referir tanto a ὁδός como a δαίμων. La individualización del antecedente depende de la enmienda que se lleve a cabo con el texto de 1.3, que ha llegado hasta nosotros en esta forma corrupta: δαίμονος, ἧ κατὰ πάντα τῆ φέρει εἰδότη φῶτα. La lección "πάντ' ἕστη" que Mutschmann (Ueberlieferung, com. ad.loc.) creyó encontrar en el manuscrito N de Sexto ha sido recientemente rechazada por Coxon (Parm.1.3), quien demostró que dicho manuscrito presenta la misma lección corrupta de los demás.

En las primeras 27 líneas del fr.1 encontramos la descripción de un viaje: el recorrido llevado a cabo por el Poeta hasta alcanzar el camino de la Diosa, en el cual reina la Verdad. El punto de partida de este viaje es la oscuridad -probablemente, una metáfora de la ignorancia que caracteriza a los mortales que no han recibido el mensaje proclamado por la Diosa. El Proemio no aclara lo suficiente en qué consiste este punto de partida, pero encontramos dos elementos que nos confirman que se trata de un reino ubicado en la oscuridad: (a) el viaje se dirige "hacia la luz" ( εἰς φῶς , 1.10)<sup>3</sup> y (b) las Hijas del Sol, que acompañan al Poeta (1.9, 1.24) y que le indican el camino (1.5), "abandonan el reino de la Noche" (προλιποῦσσι δῶματ' αὐτῆς Νυκτός, 1.9). Podemos suponer, en consecuencia, que también el Poeta se aleja del dominio de la Noche, pues de otro modo no se explica cómo las diosas pueden guiarlo o impulsarlo (1.8). Pero si el viaje comienza en el reino de la Noche<sup>4</sup>, el camino que el Poeta recorre hasta llegar a la puerta que lo separa del camino de la luz, pertenece a la morada de la Noche: es el camino de la noche, es decir, el del error. Este es un punto que, a nuestro juicio, no ha sido aclarado como es debido en los estudios consagrados al análisis del Proemio de Parménides. No debemos olvidar que el Poeta es llevado hacia<sup>5</sup> el camino de la Diosa (1.2-3), lo cual nos demuestra que aún

(3) Loew, Verhältnis, p.33; Kahn, Thesis, p.704; Gomperz, Psychol. Beob., p.4; Vlastos, Parm.Th.Know., p.73, n.43. Contra, cf. Burkert, Proömium, p.8, 18.

(4) Kern (Zu Parm., p.174) analizó el origen órfico de la imagen del reino de la Noche, así como el papel que cumple Eros (fr.19), padre de la Noche.

(5) La preposición "εἰς" debe considerarse con su significado corrie

no se encuentra en dicho camino. En el verso siguiente, "este" camino<sup>6</sup> hacia el cual se dirige el Poeta, es retomado por el término  $\tau\hat{\eta}$ , y el mismo término se utiliza en l.20, cuando el Poeta, después de atravesar las puertas de los caminos de la noche y del día, llega al camino de la Diosa. En consecuencia, en las líneas l.1-10 encontramos una descripción del viaje que el Poeta lleva a cabo a través de la oscuridad hasta el punto en que encuentra las puertas que corresponde a los dos caminos ( $\xi\nu\theta\alpha\ \pi\acute{\upsilon}\lambda\alpha\iota\ \nu\upsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \text{"}\eta\text{"}\ \mu\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \kappa\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\omega\nu$ , l.11). Pero debemos observar que se trata de la puerta que permite salir del camino de la noche, y de la puerta que se abre en dirección al camino del día (o a la inversa, en caso de que se trate de un viaje del día a la noche). Vale decir que, si bien las puertas separan la noche de la luz -como observó Becker<sup>7</sup>, entre otros,- ambas puertas deben encontrarse enfrentadas, pues cada una corresponde a un camino distinto: una, marca el fin del camino de la noche, y la otra, el comienzo del camino de la luz. El Poeta debe atravesar la puerta del camino de la Noche para salir del reino de la oscuridad, y entonces encuentra frente a sí la puerta que le permitirá entrar en el dominio de la luz.

---

/// te: quo, contrapuesto al valor locativo de " $\acute{\epsilon}\nu$ ", si bien ambos significados se encontraban fusionados en el término arcaico " $\acute{\epsilon}\nu\varsigma$ ", del cual derivan las dos preposiciones (Schwyzer, Gr. Gramm., p. 455). En Il.12.16 encontramos un ejemplo en que se distingue claramente entre ambos usos: ...  $\acute{\epsilon}\nu\ \nu\eta\upsilon\sigma\acute{\iota}$ ...  $\acute{\epsilon}\varsigma\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\iota}\delta\text{'}\ \acute{\epsilon}\rho\mu\omicron\varsigma$

(6) Sólo sabemos que se trata del  $\acute{\omicron}\phi\acute{\omicron}\varsigma\ \pi\alpha\lambda\acute{\upsilon}\varphi\eta\mu\omicron\varsigma\ \delta\acute{\alpha}\iota\mu\omicron\nu\omicron\varsigma$ , pues la cláusula explicativa que comienza con  $\hat{\eta}$ , como vimos en la nota 2, resulta incomprensible sin una enmienda previa.

(7) Becker, Bild d.Weg., p.139. Cf. también Loew, Verhältnis, p.34.

Esta interpretación del pasaje nos permite sortear algunas de las dificultades clásicas que presenta la explicación de las imágenes del Proemio. El texto habla claramente de "puertas", en plural (1.11-1.13), pero no se trata, como sostuvo Untersteiner, de "las dos hojas de una misma puerta"<sup>8</sup>, pues en ese caso los dos caminos -cuyas puertas se abren para dar paso al Poeta- estarían ubicados detrás de las puertas, es decir, en la morada de la Diosa. En cambio, si se trata de dos puertas distintas, enfrentadas, los caminos se encuentran también enfrentados, como corresponde a caminos opuestos. Así encontramos también una explicación plausible del plural "llaves" (1.14), que Tarán considera "merely poetical"<sup>9</sup>: una llave abre la puerta del camino del día, y la otra la del camino de la noche<sup>10</sup>; y otro tanto ocurre con el atributo  $\alpha\mu\omicron\beta\omicron\upsilon\varsigma$  (1.14) que Parménides otorga a dichas llaves: las llaves se "alternan" no porque se usen para abrir y para cerrar la puerta (como observó Albertelli<sup>11</sup>), pues para ambas operaciones, obviamente, se utiliza una sola llave, sino porque a cada llave corresponde una puerta diferente (cuyos cerrojos, suponemos, deben ser también diferentes). Además, como vemos en 1.19, las puertas se abren "una después de otra, sucesivamente" ( $\alpha\mu\omicron\beta\alpha\delta\omicron\nu$ )<sup>12</sup>, mientras que, como observó Wiersma<sup>13</sup>, si se tratara de las dos hojas

(8) Untersteiner, Parm., p.122. Son de la misma opinión Deichgräber ("Tor mit zwei Torflügeln", Auffahrt, p.30) y Tarán ("one gate with two doors, Parm., p. 14).

(9) Tarán, Parm., p.15.

(10) Loew, Verhältnis, p.34.

(11) Albertelli, Eleati, p.117. Cf. también Calogero, res.de Kirk-Raven, "The Pres.Phil.", p.326.

(12) Mansfeld, Offenbarung, p.240.

(13) Wiersma, Notes, p. 405.

de una misma puerta, su apertura tendría que ser simultánea. según nuestra interpretación, en cambio, como se trata de dejar paso al Poeta, que sale de un camino y entra en el otro, la apertura de las dos puertas debe ser forzosamente sucesiva. Finalmente, esta posición enfrentada que presentan ambas puertas explica el vacío ( $\chi\alpha\lambda\epsilon\mu' \alpha\chi\alpha\lambda\epsilon\varsigma$ , l.18) que se producen cuando las mismas se abren, pues entre una y otra existe un espacio que no pertenece todavía al reino de la luz, pero que ya no corresponde a la morada de la Noche<sup>14</sup>. Este paso de la oscuridad a la luz, es decir, de la ignorancia propia del mortal que nada sabe (6.4) al conocimiento del hombre que sabe (1.3)<sup>15</sup>, está simbolizado por el "develamiento" que llevan a cabo las Hijas del Sol, que se despojan del velo que cubre sus cabezas para poder acceder al reino de la luz.

Una vez atravesada la puerta que clausura el camino de la Noche, el Poeta penetra en la morada de la Diosa. El camino que recorre desde entonces ( $\kappa\alpha\tau' \epsilon\mu\alpha \xi\iota\tau\acute{o}\nu$ , l.21) es el  $\delta\delta\acute{o}\varsigma \pi\omicron\lambda\upsilon\tau\epsilon\mu\mu\omicron\varsigma$ <sup>17</sup>

(14) En cambio, si se tratara de las dos hojas de una misma puerta, al abrirse las mismas el Poeta no encontraría un vacío, sino directamente la morada de la Diosa.

(15) Según Fränkel (res. de Verdenius, "Parm.", p.170), luz y noche, en el Proemio, son metáforas que simbolizan el saber y la ignorancia.

(16) Cf. Becker, Bild d. Weg., p.139. Somville (Essai, p.37) encuentra acá una referencia a la ceremonia de la  $\alpha\upsilon\tau\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\epsilon\rho\iota\alpha$ , "en la cual el esposo despojaba a su novia del velo que ella había utilizado para la ceremonia". Cf. también el valor de "develamiento" que tiene el acceso a la verdad en la filosofía de Heidegger (Sein und Zeit, § 44):

(17) El camino es  $\pi\omicron\lambda\upsilon\tau\epsilon\mu\mu\omicron\varsigma$  porque en él el Poeta encuentra  $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha} \sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ . Cf. Eggers Lan, Ὀδός, p. 378.

Σάιμονος (1.2-3)<sup>18</sup> hacia el cual lo conducían las Hijas del Sol,<sup>19</sup> indicándole el rumbo, y los caballos, que conocían el camino (1.4). Este camino (1.27), que pertenece ya a la morada de la Diosa, está -como adelantamos en el Capítulo II- "fuera" (ἐκτός) del camino de los hombres. Si tenemos en cuenta la descripción de los portales que encontramos en los fr.6 y 7 (sordos, ciegos, incapaces de juzgar, es tupefactos, atónitos), vemos que este camino de los hombres corresponde perfectamente al camino de la Noche, en el cual el ojo no puede alcanzar su objetivo (ὄγκοπον ὄμμα, 7.4), pues la oscuridad se lo impide. El Poeta puede salir de este camino sólo gracias a la guía divina (recordemos que, además de la anónima Σάιμων, lo impulsan dos divinidades: Themis y Dike -1.28-); librado a sí mismo, por el contrario, el νοῦς errante y la costumbre cotidiana lo hubieran hecho deambular sin rumbo, sin poder salir de su círculo vicioso (6.9).

Vale decir que el viaje descrito en el Proemio encontramos también sólo dos caminos, y a ellos se refieren los seis pasajes enumerados más arriba. El ὄδος mencionado en 1.2, en 1.5 y en 1.27, así como el ἀμαξίτιος de 1.21, es el camino de la Diosa, es decir, el camino de la Verdad; el πῶτος ἀνορώπων (1.27) alude, por el contrario, al segundo camino, al camino del error; y el plural κελεύτων de 1.11 se refiere a ambos caminos a la vez, pues en ese punto del viaje, mencionado por el adverbio ἐνθα, finaliza un ca-

(18) Acerca de la equivalencia entre ὄδος πολύφρων y ἀμαξίτιος, cf. Kranz, Aufbau, p. 1159.

(19) Los caballos son πολύφρονται "porque conocen el camino" (Tarán Parm., p.12) y no porque sean capaces de hablar, como sostiene

mino y comienza el otro.

En la línea 1.28 encontramos una presentación alegórica del recorrido intelectual que debe efectuar el filósofo, y comienza la explicación de la tarea que el mismo debe afrontar: para llegar a ser un "hombre que sabe", el Poeta debe "aprender (o conocer, o informarse de) todo: tanto el corazón imperturbable de la Verdad bien redondeada, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción" (πάντα πυσέσθαι, ἤμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρέμετος ἦτορ, ἣδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης, 1.28-30). Estas líneas merecen un análisis detallado: en ellas, efectivamente, encontramos el resumen de la totalidad de la doctrina parmenídea. El término πάντα señala todo aquello que debe ser aprendido. En el resto del Poema, Parménides explicita el verdadero alcance de esta totalidad, pero como en nuestra exposición hemos seguido un camino inverso, ya estamos en condiciones de comprender que el ámbito a que alude πάντα está integrado por la Alétheia y por la Doxa<sup>20</sup>. En consecuencia, y para completar nuestro análisis del Proemio podemos preguntarnos: ¿Qué significan Alétheia y Doxa en Parménides?

La Alétheia: primera tesis parmenídea.

El sustantivo ἀλήθεια aparece en tres ocasiones en el Poema de Parménides: en 1.29, en 2.4 y en 8.51. En las tres ocasiones el tér-

//// Francotte (Disertes, p. 83 sq.). Φράζω significa señalar o indicar mediante palabras, pero en el adjetivo πολύφραστος sin duda el aspecto de "señalar" el que esté resaltado. Cf. Mourlatos, Φράζω, p.261.

(20) Desde el punto de vista sintáctico, πάντα, que es el objeto de πυσέσθαι, se refiere a los términos ἦτορ y δόξας. No obs-

mino se aplica al mensaje positivo de la Diosa, es decir, al camino de la Verdad. En 1.29, opuesta a  $\delta\delta\zeta\alpha$ ,  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  alude al contenido que el Poeta debe aprender, y en 2.4 Parménides subraya que la Verdad acompaña (o "sigue",  $\delta\alpha\mu\theta\epsilon\iota$ ) al primer camino de investigación; pero el pasaje más representativo es 8.51:  $\epsilon\nu\ \tau\hat{\omega}\ \sigma\alpha\ \pi\alpha\nu\ \tau\alpha\iota\sigma\tau\hat{\omega}\ \lambda\acute{o}\gamma\omega\nu\ \eta\mu\epsilon\ \nu\acute{o}\mu\mu\alpha\ \alpha\mu\phi\iota\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma$ . Acá la Diosa explicita que la Alétheia es el razonamiento que ha sido expresado hasta ese momento. Este razonamiento no es otro que la primera tesis parmenídea, formulada en forma de un primer camino de investigación. Como vimos en los capítulos anteriores, esta tesis consiste en la afirmación del hecho de ser, de la existencia, y en la negación del hecho contrario, de la inexistencia, de la nada. A esta enseñanza denomina Parménides "Alétheia".

Esta primera tesis parmenídea pretende erigirse en un punto de partida sin el cual toda filosofía queda privada de su base de sustentación, pues el reconocimiento del hecho de ser es previo -jerárquicamente- a toda explicación particular de la realidad. Antes de concluir que la realidad se originó a partir de determinado principio, o mediante una combinación de ciertos elementos, es necesario aclarar que tales principios o tales elementos, así como la realidad que ha surgido de ellos, poseen realidad efectiva, existen. En este nivel se desarrolla la analítica parmenídea, y por ello, en tanto que

/// tante, creemos -y el Poema lo confirma- que la verdadera alternativa se establece entre  $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$  y  $\delta\delta\zeta\alpha$ , pues el término  $\hat{\eta}\tau\omega\pi$  está utilizado para señalar precisamente el núcleo de la Alétheia, su "centro vital" (Cf. Eggers Lan, Únic.cem., p.13, n.2). Según Jamson (Truth, p.23)  $\hat{\eta}\tau\omega\pi$  es una metáfora de carácter militar: la Verdad puede afrontar cualquier ataque.

to de partida, su sistema parecería complementario -y no contradic-  
torio- respecto del presentado por los filósofos anteriores: Parmé-  
nides ofrecería un complemento a dichos sistemas, en el cual señala-  
ría el verdadero alcance que tiene postular determinado principio co-  
mo origen o elemento esencial de la realidad.

Pero no es así. La analítica que lleva a cabo Parménides lo  
conduce a conferir carácter absoluto al hecho de ser: lo que queda  
fuera del ámbito del ser, es decir, lo que no es, es incomprendible,  
impensable, y ningún sistema puede tenerlo en cuenta. Desde este pun-  
to de vista, la filosofía parmenídea tiene la forma de una verdadera  
tautología: puesto que hay ser y no hay no-ser, sólo hay ser (8.36-  
37). Esto equivale a afirmar que el hecho de ser, en Parménides, tie-  
ne un sentido totalizador, absoluto y único, cuyos "límites" concuer-  
dan, tautológicamente, con los de la realidad, pues la realidad y la  
existencia son una y la misma cosa: afirmar que la realidad existe  
significa admitir que ambas nociones, realidad y existencia, son in-  
tercambiables, pues se aplican la una a la otra recíprocamente: hay  
realidad y la existencia es real.

El hecho de ser es, en consecuencia, necesario y absoluto -co-  
mo hemos analizado en el Capítulo I- , pues de otro modo tendríamos  
que admitir en la realidad algo distinto del ser, y, según la utilizaci-  
ón parmenídea del principio de contradicción y de tercero excluí-  
do, todo aquello distinto del ser es el no-ser. El camino de la Ver-  
dad consiste en la afirmación del ser absoluto y necesario, tesis im-  
plicita en la fórmula " ἔστιν ", retomada al comienzo del fr.8 como  
expresión del único camino que queda a disposición del pensamiento  
(μόνος δ' ἔστι μῦθος ὁ σοὸν λείπεται). Este camino es la Alétheia.

Parménides ofrece una serie de "testimonios" (σημεία) que se refieren a este único camino, y su exposición abarca las primeras 50 líneas del fr.8. Ante todo debemos observar que no se trata de σημεία del ser<sup>21</sup>, pero tampoco de σημεία del camino: los σημεία son testimonios o pruebas<sup>22</sup> de la tesis "ὡς ἔστιν", es decir, del carácter absoluto y necesario del hecho de ser. Otro tanto ocurrirá en Meliso, para quien el término "σημείον" significa una prueba del razonamiento (λόγος) que afirma la unidad y la singularidad del ser<sup>23</sup>. El camino parmenídeo sostiene que hay ser. Cuando analizamos el verdadero alcance de esta afirmación, observamos que la misma tenía carácter absoluto, y de este carácter derivan determinadas consecuencias. Estas consecuencias -o caracteres, o peculiaridades- son indicios de que, efectivamente, hay ser; en cambio, si no lo hubiera, o si el ser coexistiera con el no-ser, el ser tendría que presentar ciertas características que, lógicamente, no puede tener. Los σημεία ofrecen precisamente los elementos que prueban el carácter absoluto del ἔστιν parmenídeo.

(21) Como señaló Eggers Lan, ὄψος, p. 379.

(22) Solmsen (Eleatic One, p. 21) retoma la observación de Albertelli (Eleati, p. 240, n.2) y afirma que σημεία es equivalente a σημείον. En L.S.J. leemos: "σημείον... = σημεία, in all senses; ...in reasoning, a sign or proof". Cf. Jenofonte, Agas. I.5, τὰ τε τὰ σημεία ὡς ... Simplicio, por último, aunque erróneamente cree que Parménides expone pruebas del ser (cf. nota 21), dice: "τὸ γὰρ ὄν... ἄλλα ἔχει σημεία" (Phys.77.30).

(23) Meliso, fr.8.1: Μέγιστον μὲν οὖν σημείον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἓν μόνον ἔστιν. ἄτάρ καὶ τὰ τε σημεία...

Los dos primeros σήματα<sup>24</sup> se refieren a la perennidad<sup>25</sup> del hecho de ser: lo que es, es ἀγέννητον y ἀνώλεθρον. ¿Por qué? Porque, como dice Parménides en 8.5, el hecho de ser οὐδέ ποτ' ἦν (en caso contrario, no sería ἀνώλεθρον, pues en algún momento se habría terminado), οὐδ' ἔσται (en caso contrario, no sería ἀγέννητον, pues en algún momento tendría que comenzar). Vale decir que el hecho de ser no tiene ni un comienzo ni una culminación temporal, pues todo límite en el tiempo equivaldría a reconocer, antes o después del ser una entidad distinta del mismo, que, al no ser el ser, sería forzosamente el no-ser. Por eso Parménides se pregunta: "¿Qué génesis le buscarás? ¿cómo y de dónde habría crecido?" (8.6-7). Y responde: toda génesis es imposible, porque el ser no puede surgir del no-ser (6.7), es decir, de la nada (8.10); y tampoco puede tener fin: "ni nacer ni morir le permite Dike, aflojando sus cadenas" (8.13-14). Esto equivale a afirmar que el hecho de ser es ἀνάρχον y ἀαδυστόν, pues su génesis y su destrucción "deambulan a lo lejos" (8.27-28); γίγνεσθαι y ὀλλυσθαι (8.40) son sólo nombres (ὄνομα, 8.38) a los cuales no corresponde realidad alguna. En este hecho de no tener co-

(24) No pretendemos llevar a cabo un análisis exhaustivo de la argumentación contenida en el fr.8. Al respecto nos remitimos a las excelentes exposiciones de Tarán (Parm., pp.82-160), Bormann (Parm. pp.150-179) y, en lo que se refiere a las líneas 8.5-21, Wiesner (Die Negat., pp.1-35).

(25) No creemos que esta perennidad afirme la eternidad temporal del εἶναι parmenídeo (a la cual se opone vehementemente Tarán, Parm. p. 175 sq.), pero tampoco que la niegue. Si hay alguna instancia temporal que corresponda al ser de Parménides, es la del presente (cf.8.5: νῦν ἔστιν ἰμοῦ πᾶν). Pero como se trata de un presente perenne, no vemos inconveniente en denominarlo

mienzo ni fin reside la prueba más importante de que, efectivamente hay ser en forma absoluta, es decir, sin restricción alguna.

Como corresponde a su afirmación de la presencia, el hecho de ser no reconoce un antes ni un después: está presente ahora, homogénea y simultáneamente ( $\nu\acute{\upsilon}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \delta\mu\omicron\upsilon \pi\acute{\alpha}\nu$ , 8.5;  $\pi\acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \delta\mu\omicron\iota\omicron\nu$ , 8.22). Esto significa, obviamente, que es indivisible ( $\omicron\upsilon\delta\epsilon \delta\iota\chi\rho\epsilon\tau\acute{\omicron}\nu$ , 8.22), es decir, que consiste en una totalidad única, singular y continua ( $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu \mu\omicron\nu\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ , 8.4<sup>26</sup>;  $\acute{\epsilon}\nu$ ,  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ , 8.6;  $\sigma\upsilon\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ , 8.23;  $\xi\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ , 8.25), completa en sí misma ( $\pi\acute{\alpha}\nu \delta' \acute{\epsilon}\rho\pi\lambda\epsilon\acute{\omicron}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ , 8.24;  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\pi\iota\phi\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ , 8.33). En consecuencia, al hecho de ser ni le falta ni le sobra nada: está perfectamente acabado, ha alcanzado ya su culminación. Para referirse a esta culminación Parménides utiliza los verbos  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\acute{\omega}$  y  $\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega$ , de los cuales derivan los tres  $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$  que enuncian este acabamiento:  $\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$  (8.4)<sup>27</sup>,  $\omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\tau\omicron\nu$  (8.32) y  $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  (8.42). Estos tres  $\sigma\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$  señalan el carácter de "perfectum", de "τέλειον", que tiene para Parménides el hecho de ser,

---

//// "presente eterno", o, como el mismo Tarán dice, "duración indefinida" (Parm., p. 180, n.12).

(26) Con Tarán (Parm., p.82) y Bormann (Parm., p.38), entre otros, seguimos la lección de Simplicio, Clemente, Filopón y Teodoro, en lugar de  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota \gamma\acute{\alpha}\rho \omicron\upsilon\lambda\omicron\mu\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\varsigma$ , de Eusebio y Ps.-Plutarco, aceptada por Untersteiner (Parm., p.144).

(27) En 8.4 leemos " $\mu\acute{\eta}\delta\epsilon \tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\acute{\omicron}\nu$ ", con Tarán (Parm., p. 94), según la enmienda propuesta por Covotti (Pres., p.128). Las dos lecciones que ofrece Simplicio son inaceptables:  $\acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$  (Phys. 29, 78, 145) sería contradictorio de  $\omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\tau\eta\tau\omicron\nu$  (8.32) y de  $\tau\epsilon\tau\epsilon\lambda\epsilon\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$  (8.42); y  $\acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omicron\nu$  (Phys.120) repetiría un término enunciado en la línea anterior ( $\omega\varsigma \acute{\alpha}\gamma\epsilon\nu\eta\tau\omicron\nu$ ...).

lo cual equivale a reconocer su realidad efectiva<sup>28</sup>.

El primero de estos tres *θήματα* figura en una enumeración que encontramos en 8.4: (ἔδν ἔστι) οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεχῆς ἢ δὲ τελεστόν ("el ser es total, único, incommovible y perfecto").

Los otros dos, en cambio, aparecen en sendas explicaciones causales, acompañados por el término *πείρας*: κριτερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρας ἐν σεμοῖσιν ἔχει ... οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτετον τὸ ἔδν θέμις εἶναι (8.30-32); ἀλλὰρ ἐπεὶ πείρας πύματος, τετελεσμένον ἔστιν (8.42). Para aclarar el sentido de ambas explicaciones debe-

mos preguntarnos: ¿de qué *πείρας* se trata? La interpretación clásica de ambos pasajes, sostenida entre otros por Zeller<sup>29</sup>, se basa en la comparación del ser con el cuerpo de una esfera y sostiene que se trata de límites espaciales. Más adelante analizaremos esta comparación. Por el momento, aclaremos que nada sugiere en el texto de Parménides esta posibilidad de la existencia de "límites espaciales".

Una tal concepción supondría una visión puramente física del ser de Parménides, y tendría que hacer frente a la objeción ya clásica:

¿qué habría detrás o después de tales límites? El mismo Parménides ofrece la respuesta: "No te permito que digas ni que pienses (que está) el no-ser, pues no es decible ni pensable que haya no-ser" (8.7-9). Estando a creer que Parménides habla de límites espaciales se ha originado probablemente en la necesidad de ver en la historia

(28) Según Albertelli (en su comentario a Jenófanes, fr.34, *Eleati*, p.75, n.5) τετελεσμένον significa frecuentemente "real". Cf. Il.1.212, ὡς γὰρ ἔξερῶ, τὸ δὲ καὶ τετελεσμένον ἔσται. Cf. también Il.2.257, Il.8.286, 401, 454, Od.2.187, etc.

(29) Zeller, *Philos.d.Griech.*, 4ª ed., p.517.

de la filosofía una corrección forzosa, por parte de un pensador, de las "fallas" que pudo haber tenido su predecesor, y como Meliso sostuvo explícitamente que el ser es *ἄπειρον*<sup>30</sup>, se supone que Parménides debió omitir esta caracterización. No es así. Parménides afirma rotundamente que el hecho de ser es *ἀνάγκη* y *ἀπύκνιστος* (8.26), y el rechazo de que el ser pudo haber surgido de la nada tiene tanto carácter "temporal" como "espacial", pues más allá del límite (sea éste cual fuere) tendría que estar la nada<sup>31</sup>. En consecuencia, los "límites" no son espaciales, pero ¿cuál es su significado?

En este fr.8 encontramos el término "*πέρας*" en tres ocasiones: en 8.26, 31 y 42. El caso de 8.42 es simplemente enunciativo (*αὐτὰρ ἐπεὶ πέρας πύματον*), pues el significado del término "límite" había sido ya explicitado en los otros dos pasajes. En 8.31, *πέρας* estaba en relación con *ἀνάγκη*: la necesidad mantiene al ser en las cadenas del límite porque no es lícito que el ser sea imperfecto (8.30-32). En un pasaje paralelo, habíamos encontrado un término equivalente a *πέρας* (*πέρας* (*πέρας*), relacionado con *δίκη* (*...ἀνάγκη* *καὶ δίκη, ἡλλάσσει πέρας, 8.14*); y en 8.37 es *μοῖρα* quien cumplía una acción coercitiva (*ἐπέσφησεν*, verbo correspondiente a *πέρας* (*πέρας*) respecto del ser (*ἐπεὶ τὸ γὰρ μοῖρα ἐπέσφησεν οὐδὲν ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι, 8.37-8*). Finalmente, en 8.26, el concepto de "límite" está relacionado nuevamente con la imagen de las cadenas que mantienen unido al ser, propiedad que, como recién vimos, se atribuía a *δίκη* en 8.14, a *ἀνάγκη* en 8.30 y a *μοῖρα* en 8.37. En consecuen-

(30) Fr.2: *ἄπειρον ἔστι*; fr.7, *οὕτως οὐκ ἀίδιον ἔστι τε καὶ ἄπειρον καὶ ἐν καὶ ὁμοίον πᾶν*. Cf. también fr.3, 4 y 6.

(31) Cf. Fränkel, *Dichtung*, p. 460.

cia, la "limitación" a que está sujeto el hecho de ser (expresada tanto por  $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma$  como por  $\theta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  o por  $\tau\epsilon\delta\eta\mu\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$ ) depende de una potencia divina de carácter impersonal, personificada por Moira, Dike y Ananke<sup>32</sup>. Si recordamos que Themis y Dike fueron las guías del Poeta hasta el camino de la Diosa (1.28), que Dike fue quien le permitió abandonar el camino de la Noche para penetrar en el reino de la Verdad (1.14), que Ananke preside la  $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  originaria de la que depende la obtención de la Verdad (8.15), y que  $\chi\rho\epsilon\acute{\omega}\nu$  es la característica que corresponde a dicha  $\kappa\rho\iota\sigma\iota\varsigma$  (8.11), comprendemos que los "límites" a que se refiere Parménides son sólo aquellos que fija su razonamiento, el contenido lógico de su discurso: "la estu- penda imagen de las 'cadenas de la necesidad' significa indudable- mente la imposibilidad de que el ser no sea"<sup>33</sup>. Esta posición ha si- do adoptada también por Tarán, para quien "cuando Parménides se re- fiere a 'confines' o 'límites' del ser, usa estas expresiones meta- fóricamente, para enfatizar el hecho de que es la necesidad lógica la que obliga al ser a ser idéntico consigo mismo"<sup>34</sup>. Precisamente la existencia de este límite supremo ( $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\rho\ \epsilon\pi\epsilon\iota\ \pi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma\ \tau\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\nu$ ,

(32) Acerca de la identidad entre  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ,  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  y  $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ , cf. Rea- le, en Zeller-Mondolfo, Filosofía, p.205 sq. A esta trilogía po- demos agregar  $\theta\epsilon\mu\iota\varsigma$  y  $\chi\rho\epsilon\acute{o}\varsigma$  sobre la base de 8.30-32 y de 8.9. En el primer caso,  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  mantiene al ser en sus límites porque no es lícito ( $\theta\epsilon\mu\iota\varsigma$ ) que sea imperfecto; en el segundo, ningún  $\chi\rho\epsilon\acute{o}\varsigma$  (sc.,  $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) obliga al ser a comenzar a partir de la nada.

(33) Reale, en Zeller-Mondolfo, Filosofía, p.217.

(34) Tarán, Parm., p. 151. Cf. también Verdenius, Logosbegr., p. 121: " $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$  es al mismo tiempo la coerción lógica de la de- mostración, y la necesidad cósmica".

8.42) es la que permite que el hecho de ser sea perfecto (τετελε-  
 μένον ἔστι, 8.42), es decir, completamente elaborado, completo  
 en sí mismo. Más aún: la μοῦρα lo obliga (ἐπέδησεν, 8.37) a ser  
 completo, pues sus "cadenas" no le permiten nacer ni morir (8.6-7),  
 ni existir con mayor intensidad en un momento que en otro (8.44-5).  
 Por esta razón, Parménides compara al hecho de ser con la masa de una  
 esfera εὐκύκλου (8.43), cuya característica principal, la homoge-  
neidad, culmina la enunciación de los σημάτω del ser: (ἔδν) δμῶς  
 ἐν πεῖρασι κύρει (8.49). Para comprender esta comparación debemos  
 tener en cuenta dos elementos: (a), que se trata de una imagen, y  
 (b), que la comparación no tiene en cuenta a la esfera en sí, sino  
 a su masa, a su cuerpo. Respecto de (a), ya Simplicio era partidario  
 de reconocer el carácter metafórico de la imagen: διὰ τὴν ποιήσιν  
 καὶ μυθικοῦ τινος παρὰ πᾶντα πλάσματος (Phys.146.31)<sup>35</sup>, como su-  
 gería ya el mismo Parménides mediante el adjetivo "semejante" (ἐνα-  
 λικτόν )<sup>36</sup>. En cuanto a (b), como se trata de la masa de la esfe-  
 ra<sup>37</sup>, la comparación deja de lado la configuración "externa" y sólo  
 tiene en cuenta la homogeneidad de su contenido, sin el cual la esfe-  
 ra no podría ser εὐκυκλῆος. Esto no significa que el ser, que tam-  
 bién es homogéneo, tenga que ser circular, sino que la imagen estable-  
 ce una proporción: la homogeneidad de la masa de la esfera es a su  
 circularidad (es decir, a su perfección en tanto esfera) como la ho-

(35) Cf. Tarán, Parm., p. 150.

(36) Cf. Guazzoni Fò, Ripensamento, p.345. Contra, cf. Jameson,  
Truth, p.15, n.3: "Si la realidad es semejante a un globo, en-  
 tonces es esférica".

(37) Cf. Tarán, Parm., p. 153.

mogeneidad del ser es a su inalterabilidad y a su carácter absoluto (es decir, a su perfección).

La exposición de estas "pruebas" del carácter absoluto y necesario del hecho de ser constituyen la primera tesis parmenídea, es decir, "el pensamiento y el razonamiento acerca de la Verdad" (8.50). Esta tesis verdadera se presenta como el único camino que merece el nombre de tal: es el camino "auténtico" (ἐτήτυμος)<sup>38</sup>, contrapuesto al sendero de los hombres, que es un camino falso, inauténtico<sup>39</sup>. Esto equivale a afirmar que sólo el camino auténtico es susceptible de ser recorrido por el pensamiento con la seguridad de que alcanzará el objetivo propuesto: la Verdad. Se trata de un camino en el cual se puede "confiar", y por ello su característica es la πίστις ἀληθείας. Es precisamente esta πίστις ἀληθείας la que mantiene alejados al nacer y al morir (8.28), rasgos distintivos del segundo camino de investigación, y como este segundo camino no es verdadero (οὐ γὰρ ἀληθείας ἔστιν ὁδός, 8.17), el mismo carece de esta convicción auténtica (οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείας, 1.30). El primer camino, en cambio, es un razonamiento confiable (πιστὸν λόγον, 8.50), pues goza de la fuerza de la convicción (πίστιος ἰσχύς, 8.12). Por esta razón, cuando Parménides califica por primera vez al camino de la Verdad, señala que se trata del camino de la Persuasión (Πειθῶ)<sup>40</sup>

(38) Acerca del carácter de "autenticidad" que posee el término "ἐτήτυμος", cf. Krischer, Ἔτυμος, p.116. Cf. también Quincey, Ety-mologica, passim, quien relaciona ἐτήτυμος con el sentido auténtico (es decir, "etimológico") de una palabra.

(39) En 8.18 el primer camino es denominado ἐτήτυμος, y el opuesto, οὐκ ἀληθείας. Ἐτήτυμος sería entonces sinónimo de ἀληθείας.

(40) Respecto de Πειθῶ, cf. Platón, Gorg. 453a y Leg. 722b.

la fuerza de la convicción propia de la Verdad, persuade<sup>41</sup>; la ausencia de convicción propia de la Doxa, en cambio, es sólo una engañosa serie de palabras (8.52).

Hasta acá nos hemos ocupado de uno de los elementos que integran la "totalidad" que debe aprender el Poeta para llegar a ser un "hombre que sabe": la Alétheia. Pero en l.28 la Diosa exhorta a conocer también "las opiniones de los mortales, en las cuales no hay convicción verdadera". Antes de cuestionarnos sobre el valor de este nuevo aprendizaje debemos analizar el significado de Doxa en Parménides.

#### La Doxa: segunda tesis parmenídea.

El término  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  aparece en tres ocasiones en el Poema de Parménides, y los tres casos se refiere a una facultad o a un estado de cosas propio de los "mortales que nada saben" (6.4). La Doxa se presenta como lo contrario del conocimiento: es la ausencia de conocimiento, es decir, un pseudo-conocimiento que supone la existencia de la nada ("... εἰδότες οὐδέν"). Por esta razón afirmamos en el Capítulo II que a partir de la línea 8.53 encontramos la exposición del segundo camino de investigación: la Doxa parmenídea no es otra cosa que la explicitación de la tesis "εἶναι μὴ εἶναι" (71), en contra de la cual previenen las líneas 7.2-5 y cuya imposibilidad había sido ya demostrada en 2.6-8 y mediante la "reductio ad absurdum" que encontramos en los primeros 50 versos del fr.8. Este detalle no

---

(41) Acerca de la relación entre πίστις (οπιστεύω) y περθεῖν (οπισθεύω), cf. Oguse, A propos, passim; Mourelatos, Route, pp. 151-163; y Jameson, Truth, p. 24.

escapó a Sexto, quien, en la página VII.111 de Adv.Math. había colocado las líneas 7.2 sq., que condenan el segundo camino de investigación, inmediatamente a continuación de la línea 1.30 (... ῥημάτων δόξας), con lo cual el camino aludido en 7.2 (τῆσδ' ἀφ' ἑσού διζήσιος εἶργε νόημα) era indudablemente el camino de la Doxa<sup>42</sup>.

Los mortales que se aventuran por este segundo camino no escuchan la exhortación de la Diosa (recordemos que son "sordos y ciegos", 6.7): en vez de juzgar mediante el razonamiento (κρίναι δὲ λόγῳ, 7.5) juzgan (ἐκρίναντο, 8.55) las apariencias externas (μορφάς, 8.53) -que para ellos son reales- mediante puntos de vista dobles (δύο γνώμας, 8.53). Este es el significado de la descripción de los principios del camino de la Doxa que encontramos en 8.53: los mortales "establecieron dos puntos de vista"<sup>43</sup> para dar nom

(42) Esta ubicación de las líneas 7.2 sq. después del fr.1 subsistió incluso en la obra de Diels de 1897.

(43) En la interpretación de esta discutida línea 8.53, varios investigadores (entre ellos, Albertelli, Eleati, p.149, n.5, y Untersteiner, Parm., p. CLXX, n.11) han seguido la opinión de Diels (Parm., p.92) según la cual γνώμην κατατίθεσθαι forman una unidad semántica, como puede apreciarse en algunos ejemplos clásicos, y, en consecuencia, refieren "δύο" a "μορφάς". La construcción ofrece una lectura provechosa del texto, pero, según creemos, la ubicación del adjetivo numeral sugiere que debemos relacionarlo a γνώμας y no a μορφάς. Además, es muy probable que Parménides se haya valido de la expresión "δύο γνώμας" como contraste de la frase hecha "μία γνώμη", utilizada con frecuencia para denotar una unidad de criterio que es, precisamente, la que Parménides sostiene y que está ausente de los mortales. Cf. Demóstenes, 10.59: Ἡγούνται γὰρ ἂν μὲν ὑμεῖς δημοθυμάδων ἐκ μίας γνώμης Φιλίππων ἑμύνησθε. Como señaló acer-

bre a las apariencias externas<sup>44</sup>" (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώ-  
μας ὁμοιάζειν). De ello resulta una concepción dualista de la rea-  
lidad que concibe la existencia de formas opuestas (ἀντία ... φέμας  
8.55) y que ofrece pruebas o indicios (σημάτια, 8.55) de dichas  
formas, separados los unos de los otros (χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, 8.56).  
El error fundamental de esta concepción consiste en el desconocimien-  
to de que hay una sola realidad (sc., el ser), a la cual corresponde  
un solo νόημα: el reconocimiento de su existencia; y un solo λόγος  
ὁ μῦθος: la expresión de esa existencia, "ὡς ἔστιν" (8.2). Los  
mortales, bicéfalos (δίκρανοι, 6.5) no comprenden la necesidad de  
fusionar sus dos puntos de vista en un razonamiento único<sup>45</sup>, y por  
esta razón deambulan por el camino erróneo<sup>46</sup>. A la única realidad

////tadamente Croissant -aunque sostiene que δύο se refiere a μορ-  
φῶς-, lo que Parménides pretende resaltar es la antítesis  
"μία vs. δύο" (Doxa, p. 107). En cuanto al término "γνώμη",  
consideramos, con Bormann (Parm., p.124, n.1), que significa "An-  
sicht, Meinung": es sólo un punto de vista, una perspectiva ca-  
rente del respaldo del λόγος de la Diosa.

(44) El término μορφή esté usado con su significación corriente, no  
filosófica, de "configuración externa", "aspecto exterior". Cf.  
Sófocles, Trach.699: μορφή μάλιστα εἰκαστὸν ὡς τε πρίονος  
ἐκβρώματ' ἔν βλέφας; El.198: φειδῶν φειδῶς προφυτεύσαν-  
τες μορφῶν, εἰ ... Según Bormann (Parm., p.132), μορφή en este  
contexto es sinónimo de φέμας. Cf. también Gomperz, Psychol.  
Beob., p.15, n.56.

(45) Éste es el sentido de la enigmática fórmula "τῶν μίαν οὐ χρεῖον  
ἔστιν" (8.33). Como observó Croissant, "μίαν tiene sentido nu-  
mérico" (Doxa, p. 102). Tarán, que comparte este punto de vista,  
traduce: "a unity of which is not necessary" (Parm., p. 86).

(46) La expresión "ἐν ᾧ πεντακλήμενοι εἶσιν" (8.54) equivale a la fór-  
mula "ἦν δὲ βροτοῖ ... πλείστονται" (6.4). Cf. L.S.J., "πλείων =

del ser, contraponen una pluralidad de criterios que, por el solo hecho de admitir una pluralidad de principios, admite la existencia del no-ser: cada principio es igual a sí mismo, pero, simultáneamente, no es igual a su opuesto<sup>47</sup>, contradicción que sólo solucionará Platón en el Sofista con su concepción de los grados del ser y la comunicación entre las Formas, pero que no tiene cabida dentro del monismo parmenídeo, para el cual hay una sola realidad: "no hay ni habrá nada, aparte del ser" (8.36-7). Para los mortales, por el contrario, todo está lleno de luz y de noche -es decir: no respetan el principio de contradicción<sup>48</sup> - y, "aparte de ellas, nada hay" (9.4). Por ello no creemos que sea necesario identificar estas dos formas o principios con el ser y el no-ser<sup>49</sup> y concluir que el error de los mortales consiste en admitir estas dos nociones a la vez: el hecho de admitir la existencia de dos principios (en el ejemplo que ofrece Parménides, el Fuego y la Noche, reunidas visualmente en el adjetivo  $\nu\nu\kappa\tau\iota\varphi\alpha\epsilon\varsigma$  -fr.14-, que es una auténtica "contradictio in adiecto"<sup>50</sup>) implica ya la existencia del no-ser, y es esta admisión la que condena al segundo camino de investigación.

Contrariamente a la primera tesis, que es una tesis "acerca de la Verdad" (8.51) (es decir, referente a la Realidad), la segunda te-

////  $\pi\lambda\lambda\omega$ "; Hesychius, III, 339: " $\pi\lambda\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha = \pi\lambda\lambda\epsilon\sigma\theta\alpha$ "; y Schwyzler, Gr.Gram., I, p.175: " $\pi\lambda\lambda\omega = \pi\lambda\lambda\epsilon\sigma\omega$ ".

(47) Cf. 8.57-8:  $(\pi\upsilon\rho) \epsilon\omega\nu\tau\tilde{\omega} \kappa\alpha\tau\alpha\sigma\epsilon \tau\omega\nu\tau\tilde{\omega}\nu, \tau\tilde{\omega} \delta' \epsilon\tau\epsilon\rho\omega \mu\eta \tau\omega\nu\tilde{\omega}\nu$

(48) O, como afirma Croissant (Doxa, p. 101), el principio de contradicción tiene aplicación relativa.

(49) Ya Riaux (Essai, p. 87) reconocía que "es a Aristóteles, y no a Parménides, que hay que atribuir esta asimilación imaginaria de los dos puntos de vista del eleatismo". Contra, cf. Vlastos, Perm. Ta. Know., p.74.

(50) Loew, Verhältnis, p.24.

sis no sale del plano de las formas externas, de las imágenes, de los nombres. Estos nombres son ajenos a la realidad; son convenciones<sup>51</sup> impuestas por los hombres, y Parménides subraya con insistencia esta característica. A cada cosa los hombres le han puesto un nombre (ὄνομα ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ , 19.3), con lo cual todo lo que los hombres han establecido, creyendo que era verdadero, son solo nombres (πάντ' ὄνομα ἕβεται, ὅσσοι βροτοὶ κατέθεντο, πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ , 8.38-9), y precisamente por esta razón la δόξα βρωτῶν es un camino circular que regresa al punto de partida (παλίντροπος κέλευθος , 6.9): los hombres encuentran en la realidad sólo lo que ellos mismos han puesto en ella. Son los mortales quienes, a modo de explicación de una realidad que no comprenden, han establecido dar nombre a las formas (μορφῶς... κατέθεντο.... ὀνομάζειν, 8.53) y para llevar a cabo esta tarea se han valido de un punto de vista doble (δύο γῶμας , 8.53) mediante el cual todo ha recibido los nombres de Luz y Noche (πάντα φάος καὶ νύξ ὀνομάσται, 9.1).

Para ejemplificar el posible contenido de esta segunda tesis, Parménides elabora un sistema filosófico imaginario, auténtico compendio de escuelas y de sistemas anteriores. Por ello consideramos que no tiene mayor importancia averiguar contra quien<sup>52</sup> va dirigida la crítica implícita en la teoría que sólo consiste en "palabras engañosas": Parménides se opone a todos los sistemas precedentes, pues

(51) Cf. Tragliá, Termini, p. 155.

(52) Incluso llegó a sostenerse que la Doxa expone una teoría de juventud del propio Parménides. Cf. Rüstow, Ueber Parm., p. 164.

ninguno estuvo exento del error originario de admitir la existencia del no-ser. Su crítica es múltiple, y reúne a sistemas diferentes -incluso opuestos- que, aparte de su diversidad, concordaron en un punto: no advirtieron las consecuencias últimas de la tesis "HAY ser"<sup>53</sup>. Así, es muy probable que en su defensa del monismo absoluto haya una crítica al pluralismo pitagórico<sup>54</sup> -como observó Cornford<sup>55</sup>-, y en su oposición a la admisión simultánea de la realidad de los contrarios, una referencia a Heráclito y a sus seguidores<sup>56</sup>; y, si profundizamos nuestro análisis en una búsqueda de referencias indirectas, podemos descubrir también alusiones a la teoría de los cuerpos celestes de Tales<sup>57</sup>, a la cosmogonía evolucionista de Anaxímenes<sup>58</sup>, al *ἄπειρον* de Anaximandro<sup>59</sup>, a la valoración errónea de las opiniones por parte de Jenófanes<sup>60</sup>, etc. Quizá por este motivo

(53) Freeman (Pres., p.144) observa que la existencia del no-ser está implícita en todos los sistemas previos al de Parménides.

(54) No compartimos, en cambio, la opinión de Reich según la cual en *εἶναι μὴ ἔσναι* (7.1) habría una alusión a la metempsicosis pitagórica: "El que no es (=el muerto) existe" (Parm.Pyth., p.289). *ἔσναι* es neutro plural y no masculino singular, como se observa en los comentarios ad.loc. de Platón y de Aristóteles.

(55) Pl.Parm., cap. I.

(56) Esta observación, que hoy es un lugar común en la crítica parmenídea, fue expuesta en detalle por Patin, Parm.Kampfe, passim. Bréton observó hasta qué punto queda desnaturalizada la metafísica heraclíteica al transformarse en física (Essai, p.145).

(57) Según la opinión que leemos en Aecio II.26.2. Cf. Tarán, Parm.

(58) En el fr.4: Cf. Reinhardt, Parm., p. 50.

(59) En el fr. 2.5. Cf. Reich, Parm.Anax., p. 13.

(60) Cf. Tarán, Parm., p. 207.

Parménides no vio la necesidad de aclarar quiénes fueron los pensadores que se aventuraron por el camino del error: se trata de "los hombres" o de "los mortales", término ambiguo con el cual Parménides puede referirse tanto a los autores de determinados sistemas como a la opinión corriente de la "gente sin capacidad de juzgar"(6.7)

A partir de la formulación de las tesis parmenídeas, en cambio es fácil la individualización de los pensadores que se encaminaron polémicamente por la senda condenada, ya sea para reivindicar la posibilidad del no-ser, ya sea para negar el carácter cognoscitivo de toda demostración filosófica. Este fue el caso de Gorgias, cuyo sistema partió de la tesis "ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν" (Sexto, Adv.Math. VII.66), para culminar en un nihilismo absoluto en el cual "οὐκ ἔστιν οὔτε εἶναι οὔτε μὴ εἶναι" (M.X.G.979a25)<sup>61</sup>. Entre los reivindicadores del no-ser, por otra parte, encontramos al misterioso Xeníades de Corinto -conocido sólo por referencias de Sexto (Adv. Math. VIII.53, 388-9; Pyr.Hyp. II.18)- quien parece haber sostenido que todo surge de la nada y a ella todo regresa<sup>62</sup>; y, especialmente, a Leucipo y a Demócrito. Ya Simplicio había comprobado que, respecto del ser, Leucipo se había aventurado por el camino contrario al de Parménides (ἐβλάδιζε...περὶ τῶν ὄντων ὁδόν...τῆν ἐναντίαν, Phys 28.6) para afirmar que "οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν ἢ τὸ μὴ ὄν ὑπάρχει"

(61) No obstante, obsérvese que Gorgias acepta varias afirmaciones parmenídeas, entre ellas la inferencia "εἰ τὸ μὴ ὄν ἔστιν, τὸ ὄν οὐκ ἔστιν" (Sexto, Adv.Math. VII.67) y la oposición polar entre la Verdad y la Opinión ("...ἀλλὰ τῶναντία τῆν ἀλήθειαν τῆς δόξης", Fr.11a,24).(Cf. Bröcker, Gorg. & Parm., p.428, n.1).

(62) Cf. Brandis, Comm.Eleat., p.135, y Karsten, Philos.Graec.Relig., p.154.

(Phys. 28.11), con lo cual, según Karsten, se hizo acreedor al epíteto de ἰκρᾶνος<sup>63</sup>; y Demócrito, en franca polémica contra Parménides<sup>64</sup>, llegó a la conclusión de que "μὴ μᾶλλον τὸ εἶν ἢ τὸ μὴ εἶν εἶναι" (Fr.156).

Análisis de l.31-32:

Los mortales "confían" (πεποιθότες, 8.39) en que los nombres que ellos han establecido son la realidad. El error no consiste en haber formulado opiniones, sino en haberlas tomado por verdaderas<sup>65</sup>. Este es el estado de cosas propio de la mente de los hombres que nada saben. Pero esta doctrina es lo suficientemente tentadora como para imponerse al camino de Πειθῶ, que es sólo el primer camino (y por ello merece una πίστις<sup>66</sup> ἀληθείας, l.30). Este es el peligro implícito en el segundo camino de investigación. Para que el Poeta pueda sortear ese peligro -es decir, para que ningún punto de vista humano se le pueda imponer (ὡς οὐ μὴ ποτέ τις θε προτῶν γνώμης ἀρελάσσει, 8.61)- Parménides lo exhorta a que se informe no sólo de la Verdad, sino también de lo que podría ocurrir si se impusiera la opinión de los mortales. Este es el significado de las dos últimas líneas del fr.1.

Después de haber invitado al Poeta a conocer tanto la Alétheia como la Doxa, la Diosa concluye su exhortación en estos términos:

"ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μάθηθεαί, ὡς τὰ σοκοῦντα χρῆν"

(63) Karsten, Philos.Graec.Relig., p. 156, n. 36.

(64) Cf. Bicknell, Parm.Refut., p.4.

(65) Coxon, Phil.Parm., p. 137.

(66) Acerca de la relación entre Πειθῶ y πίστευω, cf. nota 41.

δοκίμως<sup>67</sup> εἶναι διὰ πάντος πάντα περῶντα" (1.31-32). Estas líneas pueden interpretarse de maneras muy diversas. Según nuestra comprensión del texto parmenídeo, la alusión a las βροτῶν σοφία está retomada en este pasaje por el término τὰ δοκούντα<sup>68</sup>, al cual se refiere como aposición el participio περῶντα<sup>69</sup>, cuyo complemento

(67) La lección δοκίμως(αι) preconizada por Diels (Parm., p. 57 sq. y aceptada entre otros por Untersteiner (Parm., p. CLXVII, n.7), Falus (Parm. Interpt., p.285) y, recientemente, por Clark (Parm. sense perc., p.16) se basa en una elisión que, como señaló Wilamowitz (Lesefrüchte, p.204) es difícilmente aceptable en un hexámetro. Nada justifica, por otra parte, las lecciones χρη̄ σοκίμαζης οὐκ, propuesta por Liebhold (Zu Parm., p.160) y χρη̄ ὕδουκείως, ideada por Linke (Zu Parm., p. 473).

(68) Cf. Wiersma, Notes, p.409. Contra, cf. Clark (Parm. sense perc., p.18) para quien τὰ δοκούντα introduce un concepto nuevo: τὰ φαίνόμενα. Según Schwabl (Sein, p.401), τὰ δοκούντα es lo que parece al hombre, es decir, el mundo tal como él lo ve. Al respecto podemos afirmar que, aun en el caso de que estas dos observaciones fuesen pertinentes, τὰ δοκούντα, al ser "el término técnico opuesto a εἶναι" (Clark, op.cit., p.16) -del mismo modo que su sinónimo τὰ φαίνόμενα- pasa a formar parte de la σοφία βροτῶν; y otro tanto ocurre con "el mundo tal como el hombre lo ve", que no es más que una serie de nombres engañosos. De Vogel, con más cautela, sostiene que τὰ δοκούντα es "the world of what seems to be" y que más tarde pasó a significar "τὰ φαίνόμενα" (Gk. Phil., I, p.37).

(69) Difícilmente podría aceptarse la lección "περ̄ δόντα", que ofrecen los manuscritos D, E, F de Simplicio (περῶντα se encuentra sólo en A). -y que ha sido defendida recientemente por Boeder (Grund, p.124, n.1)- pues si se tratara de una alusión al ser, Parménides hubiese utilizado la forma "εἶδόντα", como en el resto del Poema. Según Untersteiner (Parm., p. CLXVIII, n.7) y Fa-

directo es πάντα<sup>70</sup>; y διὰ παντός, a su vez, es una expresión de carácter temporal<sup>71</sup> que generaliza la afirmación precedente: "siempre", "incesantemente"<sup>72</sup>. Pero los términos clave del pasaje son σοκίμωσ y χρῆν. Gran parte de los investigadores sostienen que σοκίμωσ tiene en este contexto el significado de "aceptable"<sup>73</sup>, pero ello sólo es posible si nos remitimos históricamente a la raíz del término (que deriva de σοκῆω, σέκομαι); en cambio, en los escasos testimonios existentes de la utilización de "σοκίμωσ", la palabra tiene el significado de "genuinamente, realmente, verdaderamente"<sup>74</sup>, y otro tanto ocurre en 1.32, donde -como veremos- se opone a la irrealidad de τὸ σοκοῦντα. Por último, en lo que concierne al imperfecto χρῆν<sup>75</sup>, consideramos que se trata de un "casus irrealis", como

//// lus (Parm. Interpr., p. 285), (τὸν) πῆρόντα, masculino singular se refiere al viajero que "recorre todo".

(70) Cf. Tarán, Parm., p. 214.

(71) Cf. Sófocles, Ajax.105: ἐμοὶ ζῆνελμ διὰ παντός εὐφρων ...; Herodoto, 1.122: ἤλιε τε ταύτην ἀνέων διὰ παντός; Jenofonte, Anab.7.8.11: λαβῶν καὶ (τοὺς) πιστοὺς γεγενημένους διὰ παντός. Nuestra interpretación no pretende independizar διὰ παντός de πάντα: es la expresión completa la que alude a la generalización que nosotros sostenemos. Cf. Hipócrates, De Victu 1.1: ὀρθῶς ἐγνῶκῶς ζυγῆρα φέναι πάντα διὰ παντός; 1.10: πάντα διὰ παντός κυβερνᾶ.

(72) Kirk, Heraclitus, p. 390.

(73) Tarán, Parm., p. 213, n. 27; Bormann, Parm., p. 33; Verdenius, Parm., p. 49; Mansfeld, Offenbarung, p. 162.

(74) Esquilo, Pers. 546-7: καὶ γὰρ δὲ μόρον τῶν οἰχομένων ἀπὸ σοκίμωσ πολυπενθή. Jenofonte, Cyr. I.6.7: εἴ τις δύναιτο ἐπιμελεῖσθαι τῶν ὁδῶν αὐτὸς τε καλῶς καγαθῶς σοκίμωσ γένοιτο. Cf. L.S.J. "σοκίμωσ = really, genuinely".

(75) La enmienda "χρῆν", propuesta por Peyron (Emend. et. Parm., p.

propusieron Kranz<sup>76</sup> y Falus<sup>77</sup>, pues se refiere a una acción que podría ocurrir si no se tuviese en cuenta la enseñanza contenida en la primera tesis, la verdadera<sup>78</sup>. Según la construcción que nosotros proponemos, la fórmula "ὡς χροῖν" rige una proposición de infinitivo, en la cual τὰ δοκοῦντα -con sus complementos- es el sujeto, εἶναι la cópula y δοκῶν el predicado. La traducción de 1.31-32 es, entonces, la siguiente: "pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiera sido necesario que las opiniones existiesen realmente, abarcando todo incesantemente".

Es decir: sin el aprendizaje previo de la primera tesis, de la tesis verdadera, hubiera prevalecido esta segunda tesis ("las opiniones -sc., el no-ser- existen realmente"), y esto es lo que ha ocurrido de hecho en la historia de la filosofía pre-parmenídea, al menos si tenemos en cuenta la concepción del ser que Parménides establece. Como indica claramente χροῖν, se trata de una hipótesis irreal al dentro del sistema parmenídeo, cuya condena estaba ya anunciada en la línea 1.30 (donde se aclaraba que las opiniones no eran verdaderas) y en la restricción implícita en el adverbio ἔμπροσθεν. No son

//// 55) aceptada por Stahl (Syntax, p. 356), encontró escasos defensores.

(76) "τὰ δοκοῦντα ...Bestand haben müssten" (Kranz, Aufbau, p.1170) Contra, cf. Tarán, Parm., p. 213, n. 28.

(77) Parm.Interpr., p. 286.

(78) Cf. Herodoto, 7.9.25; Eurípides, Hip. 297; y, especialmente, Herodoto 2.20.8, donde elimina la hipótesis irreal de que los vientos alisios puedan ser la causa de las crecientes del Nilo: ἀπὸς

ἧς, εἰ ἐτησίαι ἄπαι ἦσαν, χροῖν καὶ τοὺς ἄλλους ποταμούς, ὅσοι...

valederas, entonces, críticas como la de Giordano -para quien  $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$  no puede ser el objeto de  $\pi\epsilon\rho\acute{\omega}\nu\tau\alpha$  porque entonces las opiniones se expandirían por todas partes, y ello sería contrario a la tesis de Parménides<sup>79</sup> - y la de Clark -quien opina que la lección  $\delta\omicron\kappa\acute{\iota}\mu\omega\varsigma$  es insostenible porque entonces Parménides aplicaría la existencia a  $\tau\acute{\alpha}\ \delta\omicron\kappa\omicron\acute{\omega}\nu\tau\alpha$ <sup>80</sup> -: se trata, precisamente, de la exposición de la teoría contraria a la de Parménides<sup>81</sup>, contenida en el camino del error. El Poeta debe aprender que hay ser y que no hay no-ser (es decir, el primer camino de investigación), pero también, y a modo de ilustración hipotética, la Diosa lo invita a informarse de la "explicación" de la realidad que hubiese predominado si se hubiera seguido el camino erróneo, el que otorga realidad a las opiniones humanas, según las cuales la Nada existe y debe existir<sup>82</sup>: se trataría de "una metafísica elaborada sobre la Nada"<sup>83</sup>. La explicación de esta "metafísica" (en realidad, una explicación tipo, que reúne elementos pertenecientes a varios pensadores pre-parménídeos, como ya vimos), anunciada ya en la descripción contenida en 6.4. so.<sup>84</sup>, es la que se ex-

(79) Giordano, Parm., p. 355.

(80) Clark, Parm. sense pencep., p. 16.

(81) Por ello carece de fundamento la afirmación de Wisniewski: "Parménides admite la existencia de dos mundos: el Ser y el mundo de los fenómenos físicos" (Théorie, p.200). Más cauteramente, Ebner sostiene que la Doxa trata "del ser tal como es captado en la experiencia del devenir" (Parm., p. 109).

(82) Según Ueberweg (Grundriss, p.82) la Doxa afirma: "das Nichtsein sei und sein müsse". Contra, cf. Gigon, Ursprung, p. 258.

(83) Zucchi, Probl.nada, p. 19.

(84) Long, Principles, p. 105.

pone a partir de la línea 8.53, y sólo como una hipótesis rechazada a priori. Esta enseñanza tiene como meta imponerse a todo punto de vista humano que pretenda conquistar la mente del Poeta mediante una ordenación engañosa -e ilógica<sup>85</sup>- de hermosas palabras (8.52).

El alcance de la enseñanza parmenídea:

Comprendamos ahora el verdadero alcance de la exhortación contenida en las líneas 6.3-4. El Poeta debe comenzar por el estudio del primer camino de investigación, que abarca las primeras cincuenta líneas del fr.8, y que constituye la tesis verdadera, la única aceptable; pero después (es decir, desde el verso 8.50 en adelante) debe comenzar por el segundo camino: debe informarse acerca del punto de vista erróneo que se hubiera impuesto (8.61) si las opiniones de los mortales hubiesen abarcado toda la realidad. Gracias a la conjetura que hemos propuesto para subsanar la laguna de 6.3, el texto repite literalmente la exhortación de 1.28: hay que informarse tanto de la Verdad como de las Opiniones de los mortales, las cuales (como se expresa en 1.-31-32) hubieran podido tener existencia real si la reflexión filosófica no hubiese superado las soluciones propuestas por los sistemas anteriores, que admitían ~~o~~ implícitamente la existencia del no-ser. La misma invitación se repite en 6.3-4: la investigación debe comenzar por este camino (el primero, expuesto en las líneas 6.1-2) y luego debe comenzar por el segundo, por el cual deambulan errabundos los mortales que nada saben. La consideración de ambos caminos mostrará lo que ya estaba afirmado explícitamente en 2.6

---

(85) Según Hoffmann (Sprache, p. 10), ἔρσῶ es la antítesis de λόγος

que este segundo camino es completamente incognoscible, pues no se puede pensar ni decir que haya no-ser, que las opiniones existan.

No hay contradicción alguna entonces entre la propuesta parmenídea de "πάντα ὑπὸς ἑσέα" y la afirmación de que uno de los caminos que integran ese todo es πανταρεσεία. Como ya vimos, también en 2.2 se habían enunciado los únicos caminos εἰς νομήν ἑσεία, y en 8.16 uno de los mismos había merecido la calificación de "ἀνόμητος": a priori, hay dos caminos para pensar, pero el análisis posterior de nuestra muestra que uno es impensable. En 1.28 se invita a aprender tanto la Verdad como las Opiniones, pero ya en las líneas siguientes se hace la salvedad de que se tratará de una doctrina hipotética, pues la Doxa no posee realidad alguna; y en 2.6 se confirma este anticipo: la Doxa es πανταρεσεία. Pero, no obstante, podemos saber que se trata de un camino incognoscible. Lo que ocurre es que la metodología parmenídea lo lleva -consciente o inconscientemente- a oscilar entre dos niveles que a veces son difíciles de separar: la presentación de sus tesis y la valoración que las mismas merecen. Así, es obvio que el contenido de una de las dos tesis es verdadero y el de la otra es falso (ergo, un contenido es cognoscible y el otro no), pero, en un nivel superior, podemos afirmar (y nuestra afirmación es verdadera) que una tesis es verdadera y que la otra es falsa (ergo, se puede afirmar la realidad del ser, pero también la irrealidad del no-ser, aunque este camino, sc., el que afirma que el no-ser existe, es ἀνόμητος). En caso contrario, Parménides no podría siquiera plantear la imposibilidad de la Doxa, pues, según sus propios postulados, le estaría vedada la utilización de las palabras "Doxa", "no-ser", etc.

En resumen, la filosofía de Parménides pretende ser un paso previo al nivel alcanzado por la especulación filosófica, en su época. Antes -jerárquicamente- de afirmar que la realidad está compuesta por (o deriva de) aire, agua, átomos o elementos, el filósofo debe reconocer que hay realidad, es decir, que su reflexión no se ejercerá en el vacío. En este sentido, el sistema parmenídeo podría definirse -paradójicamente, pues varios siglos de análisis de su pensamiento han oscurecido la claridad de su tesis- de "realismo a priori", si utilizamos la fórmula "a priori" con el significado de "independiente" -y no forzosamente "anterior"- a la experiencia, generalizado más adelante por Kant. Parménides se encuentra con la realidad, y la coloca como el fundamento de su sistema, pues una vez que se ha admitido la existencia de esa realidad, la reflexión debe extraer las consecuencias y determinar el alcance de dicha admisión.

Hasta acá hemos hablado de toda la realidad, de la realidad en tanto tal, del hecho de que haya realidad; pero esta afirmación suscita un interrogante: la expresión "toda la realidad" ¿abarca, también, la realidad sensible? ¿qué cabida tiene esta realidad sensible en el pensamiento parmenídeo? Aclaremos ante todo que Parménides nunca establece una diferencia entre lo que podríamos llamar "realidad en sí" y "realidad sensible". Los términos "en sí" y "sensible" suponen la existencia de grados o de niveles de la realidad, y nada de ello encontramos en Parménides; porque su análisis se coloca en un nivel previo a esta posible jerarquización. Es decir: a partir de Parménides podría establecerse una jerarquización de la realidad -y de ello, obviamente, se ocupó Platón en el Sofista- pero él no se preocupó por encarar esta posible derivación de su tesis

principal (al menos en los fragmentos de su obra que hoy conservamos) y no tiene sentido considerarlo responsable de las inferencias que los autores posteriores han efectuado a partir de sus afirmaciones. Lo cierto es que Parménides no se pronuncia en absoluto sobre lo que hoy llamamos "mundo sensible"<sup>86</sup>: su reflexión se ejerce en un nivel previo y, si queremos extraer de la misma una valoración del mundo del devenir, no podemos suponer, a priori, que la misma debe ser forzosamente negativa. Parménides no es responsable de la interpretación que ve en su filosofía una condena del mundo sensible, e, históricamente, sería difícil de justificar tal menosprecio, pues la tradición doxográfica relata que Parménides estuvo interesado por asuntos "mundanos", como podrían ser la medicina<sup>87</sup> o la legislación de una ciudad<sup>88</sup>. Lo cierto es que en una lectura atenta de los 19 fragmentos de su Poema que hoy conocemos, no encontramos alusión alguna a una posible contraposición entre un "mundo sensible", conde-

---

(86) "La distinción νομή - δισσημία corresponde a un horizonte problemático netamente posterior respecto del de Parménides" (Calogero, res.de Kirk-Raven, "The Pres.Phil.", p. 327).

(87) Durante el verano de 1962 se descubrió en Vélia -la antigua Elea- una lápida con la inscripción "Παρμενίδης Πύρητος Ουλιάρδης φυσικός (Ebner, Parm., p.103). No obstante, debemos reconocer que a partir de esta escueta afirmación, la imaginación de algunos investigadores ha tomado un vuelo insospechado. Así, Pugliese Carratelli (Φωλαρχος, p. 385) sostiene que Parménides fue quizá el fundador de una escuela de medicina en Elea, y Merlan opina que la presencia de mujeres en el cuerpo docente de dicha escuela es quizá la causa del "feminismo" de Parménides (Neues Licht, p. 274).

(88) Cf. Diógenes Laercio, IX.23 (=DK.28A1) y Plutarco, Adv.Col., 32 p.1126 A (=DK.28A12).

nado de antemano, y una realidad suprema, la del ser. Hay, induciblemente, referencias a "objetos" que hoy llamaríamos "reales", como el sol, la luna, el fuego, pero la historia de la filosofía nos muestra que en las cosmogonías presocráticas, cuando se recurre a estos elementos, no se les otorga valor material, en el sentido contemporáneo del término. Tengamos presente al respecto la imagen de la esfera (8.43), en el mismo Parménides, utilizada no en el análisis de la Doxa, sino en su camino de la Verdad, y su recurso a metáforas tan "materiales" como la del camino, las cadenas, los límites, o el hecho de que el ser "toque" (8.25) al ser (para no mencionar la explicación "naturalista" de la formación del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  en el fr.16)<sup>89</sup>. El error que señala Parménides en los sistemas anteriores consiste en haber reducido todo a simples nombres, colocados arbitrariamente y que nada tienen que ver con esa misma realidad que, por ser sordos y ciegos, los mortales no pudieron captar. Ese todo que los mortales explican mediante la Doxa, es el mismo todo que Parménides explica con su tesis verdadera: se trata de un mismo "objeto" observado desde dos ópticas opuestas, una de las cuales, que ve con mayor agudeza, descubre en él un elemento fundante y originario, más profundo, que escapa a las opiniones humanas. Un elemento decisivo en apoyo de cuanto acabamos de decir lo encontramos en la línea 8.40. En ella vemos que los dos caminos de investigación comparten el mismo "objeto", es decir, el ser, pero mientras que en el primer camino el ser es el único tema de meditación (porque se comprende su carácter to-

(89) Si tomáramos al pie de la letra la cosmología parmenídea, sería realmente explicar la ubicación de una divinidad material como centro motor del universo (cf. fr.12.3).

tal y absoluto), en el segundo camino es sólo un nombre más, al cual los mortales coordinan su contrario (no-ser) sin caer en la cuenta de la contradicción en que incurren.

Como consecuencia del desconocimiento de este camino verdadero, todo lo que los hombres creen que es auténtico, son sólo nombres (8.38), y para ilustrar qué es lo que hubiese ocurrido si las opiniones hubieran abarcado todo (1.32) Parménides construye un sistema filosófico hipotético desde la línea 8.53 en adelante. Según este sistema, todo recibe los nombres de Luz y de Noche, y una serie de elementos (el cielo, la tierra, Eros, el pensamiento, etc.) ocupan el lugar que corresponde a la única realidad (al ser) en una auténtica explicación de la existencia. En consecuencia, llega un momento en que, "según la opinión, así surgieron todas estas cosas, y así están presentes ahora..." (οὕτω τοὶ κατὰ δόξαν ἔφην τὰδε καὶ νῦν ἔδει, 19.1), todas gobernadas por una misteriosa divinidad<sup>90</sup>.

De nuestro análisis surge con claridad que no consideramos, como varios autores<sup>91</sup>, que la Doxa parmenídea sea una explicación o una descripción del universo sensible, del mundo de las apariencias. En Parménides, como vimos, no encontramos un posible dualismo "mundo inteligible vs. mundo sensible", así como en el plano gnoseológico tampoco era cuestión de una antítesis del tipo "intelecto vs. sentidos". El "objeto" del conocimiento es el mismo (todo) tanto para el

(90) Es difícil establecer la relación entre esta divinidad y la *δαίμων* del resto del Poema (cf. Untersteiner, Parm., p.LXVII sq., y Kranz, Aufbau, p. 1166).

(91) Entre ellos, Gomperz (Psychol.Reob., p.20), Calogero (Studi., p. 30); Tarán (Parm., cap.III, passim) y Clark (Parm.sense perc., p.27). Tampoco concordamos, obviamente, con los autores que ven

hombre que obtiene la guía de la diosa como para el mortal que está huérfano de ayuda: es la realidad, toda la realidad. La diferencia consiste en que el Poeta, gracias a la revelación de la Diosa (que guía correctamente a su νόσς, es decir, que no le permite deambular) se encamina por una senda correcta, por el camino que está acompañado por la Verdad y que afirma que lo único que debe pensarse y decirse es que "hay ser", con los σήματα que demuestran esta tesis (el primero, que no hay no-ser). El resto de los mortales, por el contrario, librados a su suerte, deambulan a ciegas con el νόσς errante, sin capacidad de juzgar, y no ven esa única realidad: llevados por la costumbre inveretada se limitan a colocar una serie de nombres contradictorios cuyo conjunto constituye una colección de Opiniones (δόξαί), de puntos de vista (γνώμαι), que en definitiva son sólo una engañosa distribución de palabras (S.52).

---

//// en los plurales neutros, como εόντα o πάντα, una alusión a la multiplicidad sensible (Galli, Da Talete, p. 32; Tarén, Parm., p.75) contrapuesta a la unidad del ser. Esta posición no tiene en cuenta el fr.4, donde ἅπερόντα es de ubicación incierta, pero νόω παρρόντα βεβαίως se refiere indudablemente a "las cosas que están firmemente presentes para el pensamiento", cuya pertenencia al ámbito del ser está resaltada por el verbo παρρημι, que denota explícitamente el carácter de "presencia" que hemos señalado en el ser parmenídeo. La interpretación de Schottaender (Drei Vöns., p.435) y de Calogero (res.de Kirk-Raven, "The Pres Phil", p. 330) según la cual "νόω" se refiere a "λεῖψε" y no a "παρρόντα" no modifica nuestra posición. Por ello consideramos un tanto exagerada la propuesta de Bollack (Sur deux, p.57) de relegar este fragmento 4 al ámbito de la Doxa...porque los dos participios están en plural.

Parménides parte del hecho de que hay realidad. Ésta es una comprobación previa a toda reflexión filosófica, y Parménides trata de analizar el verdadero alcance de la tesis "hay realidad". Su punto de partida es obvio: como señaló Bicknell, para Parménides, "realidad es lo que existe"<sup>92</sup>. Pero esta existencia, este hecho de ser, no es un concepto, no es una abstracción: el ser se le ofrece a Parménides como una presencia permanente, y el análisis de esa presencia -y de su desconocimiento por parte de los mortales- es el objeto de su Poema. Por eso afirmamos en el Capítulo I que Parménides revitaliza el valor originario del verbo "ser": su significado de "estar presente", de "tener realidad efectiva". Parménides parte del hecho de que las cosas están presentes, de que hay existencia, y este reconocimiento le produce un impacto tal que lo lleva a afirmar la imposibilidad de que no haya existencia. Por esta razón, esta presencia ni comenzó ni terminará jamás: es perfecta, igual a sí misma; está presente ahora en forma total y homogénea (8.5), y nada queda fuera de ella, pues nada existe aparte del ser.--

---

(92) Bicknell, Symp.Parm., p. 11.

## E P Í L O G O

A lo largo de nuestro trabajo hemos comprobado que la filosofía de Parménides consiste en la exposición de las dos únicas posibilidades<sup>1</sup> que se ofrecen al pensamiento, identificadas con la Alétheia y con la Doxa, y que dicha dicotomía radical no permitía la presentación de un hipotético tercer camino de investigación. La problemática parmenídea, como había señalado Fülleborn, sólo admite dos posibilidades: "o bien las cosas son, tienen realidad; o bien no son, no tienen realidad"<sup>2</sup>. Cada uno de los miembros de la alternativa corresponde a una parte del Poema. La exposición del hecho de que haya realidad y de la imposibilidad de que no la haya, es la Alétheia. El planteo de la posibilidad hipotética de que no haya realidad y de la necesidad de que no la haya, es la Doxa. Este intento por llevar a cabo una doble explicación de la realidad reconoce sus antecedentes en algunas cosmogonías presocráticas, y especialmente en Hesíodo<sup>3</sup>, para quien las Musas suelen decir muchas mentiras semejantes a la realidad (ψεύδεα πολλὰ... ἐτύμοισιν ὅμοια, Theog.27), pero, si se lo proponen, pueden narrar cosas verdaderas (ἀληθέα γηρύσασθαι, Theog.28); pero el rechazo absoluto de la falsa<sup>4</sup> explicación de la realidad y la demostración de su contradicción

---

(1) Para Mansfeld (Offenbarung, p.60), "camino" es equivalente a "posibilidad" (Möglichkeit). Cf. también Schwabl, Parm., p.152.

(2) Fülleborn, Frag.d.Parm., p. 95.

(3) Cf. Schwabl, Hes.u.Parm., p. 139; cf. Dolin, Parm.Hes., p.93 sq

(4) Cf. la identidad que hay entre las "mentiras" (ψεύδεα) de Hesíodo, y el segundo camino de Parménides (οὐ γὰρ ἀληθὺς ἔστιν ὄψος, fr. 8.17-18).

interna, es una novedad parmenídea. La explicación de la realidad puede ser verdadera (ἀληθής) o falsa (ψευδής) -en cuyo caso se debe dejar de lado-, y no existe una tercera posibilidad: la δόξα ἀληθής (auténtico contrasentido, para Parménides), será una sagaz invención platónica para solucionar el problema de la explicación de un mundo cuya "existencia" no se puede negar, si bien no tiene los caracteres que corresponden a LA realidad, relegada por Platón a las Formas. Este compromiso está ausente en Parménides. Un camino de investigación que podrían recorrer hipotéticamente los mortales y que consistiría en una serie de opiniones, es incomprensible en Parménides como algo distinto del segundo camino de investigación. Las opiniones afirman, tácita o implícitamente, que hay no ser; er-go, son el segundo camino de investigación. Obsérvese que no encontramos en la tradición clásica alusión alguna a un posible tercer camino de investigación en Parménides, y que recién a partir de la publicación de la obra de Reinhardt de 1916<sup>5</sup> se intentó postular esta posibilidad (aunque ya la conjetura de Diels respecto de 6.3 había establecido una base para sostener tal hipótesis). Para los comentaristas antiguos, en cambio, la reflexión parmenídea ofrecía sólo dos posibilidades: la verdad o el error, el mensaje de la diosa o las opiniones de los mortales, la existencia del ser o la existencia del no-ser. Alejandro, por ejemplo, afirmó que Parménides había "recorrido los dos caminos"<sup>6</sup> (ἐπ' ἀμφοτέρωθεν ἦλθε τὰς ὁδοῦς), pues su

(5) Kahn, res. de Tarán, "Parm.", p. 126.

(6) Untersteiner, en una insólita "petitio principii", dice que la afirmación de Alejandro no parece exacta, "perché le vie sono tre" (Parm., p. 34, nota).

doctrina sostenía que, "según la Verdad (κατ' ἀλήθειαν) todo es uno, inengendrado y esférico; mientras que según la Opinión (κατὰ δόξαν)" elaboró dos principios para dar razón de los fenómenos (In. Met.A.3.984b,3 =DK.28A7); y también Diógenes Laercio concuerda con este análisis: según Parménides, "la filosofía se divide en dos partes, una, según la verdad; otra, según la opinión" (δίσσμήν τε ἐφ' ἣν τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν, IX. 22, =DK.28A1)<sup>7</sup>.

Nosotros extraemos -como conclusión provisoria, la cual, a su vez, será el punto de partida de una nueva investigación- la consecuencia más directa de esta dicotomía parmenídea: la admisión de la total inexistencia de la Doxa, es decir, de toda explicación de la realidad o de todo ámbito de la misma que, distinto del ser, pretendiera no ser asimilado al no-ser. La disyuntiva parmenídea es la de Hamlet: ser o no ser. Esta simple observación tiene una consecuencia insospechada: si no admitimos esta interpretación, la crítica platónica del Sofista resulta incomprensible. Queremos decir lo siguiente: Platón, en el Sofista, no se limita a "contradecir" a Parménides, es decir, a otorgar un signo positivo a aquellos elementos que Parménides consideraba en forma negativa<sup>8</sup>, sino que introduce una novedad que no tenía cabida en la disyuntiva parmenídea: la existencia

(7) Cf. también Calogero, Studi, p.29; y von Fritz, Νοῦς, p.237. En Brucker (Hist.crit.Philos., I, p.1158) encontramos un eco de esta interpretación: en Parménides "philosophia duplex est, vel secundum opinionem, vel secundum veritatem".

(8) En lo que respecta al no ser absoluto (es decir, al no ser que es "lo contrario" del ser), Platón acepta la interpretación de Parménides (Soph.258e).

del no-ser relativo (posibilitada por su admisión de que el ser "lo otro", y no "lo contrario" del no-ser), a saber, la posibilidad de que algo sea en cierto modo, y en cierto modo no sea<sup>9</sup>. Si Parménides hubiese contemplado ya esta posibilidad como un tercer camino de investigación -que sostendría que "el ser tanto es como no es"<sup>10</sup> - Platón no se hubiera considerado un parricida por el solo hecho de discrepar acerca de la valoración de esa tercera posibilidad (que sería negativa para Parménides, y positiva para él). Por el contrario, Platón no se atuvo a la disyuntiva parmenídea y prosiguió su búsqueda más allá del límite fijado por Parménides<sup>11</sup>, y postuló una Forma, la de lo Otro, que permite que el ser sea y no sea al mismo tiempo (Soph.258c-259b). En otro lugar nos preguntaremos si esta innovación refuta o corrige la tesis parmenídea o si, por el contrario, la misma podría tener cabida dentro de la dicotomía presentada por Parménides.-

(9) Soph.241d: τὸ τε μὴ εἶναι ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάντων ὡς οὐκ ἔστι πᾶσι.

(10) Reinhardt, Parm., p.36: τὸ ὄν καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν.

(11) Soph.258c: πλείον ἢ ἑκεῖνος ἀπέειπε σκοπεῖν, ἡμεῖς εἰς τὸ πρόσθεν εἶτι ζητήσαντες ἀπεδείξαμεν αὐτῷ.

## Apéndice I

### La posible simbolización de la primera tesis

En trabajos recientes dedicados al estudio de la filosofía de Parménides, encontramos varios intentos de sistematización de su tesis desde el punto de vista de la lógica simbólica contemporánea. Sintomáticamente, estos intentos aparecen en autores que relativizan la tesis fundamental de Parménides y, a la manera de Calogero, consideran que el  $\xi\sigma\tau\eta$  parmenídeo es sólo una forma de unir cualquier sujeto con cualquier predicado, o de indicar el determinado modo de ser de cualquier cosa. El primero es el caso de Mourelatos, para quien  $\xi\sigma\tau\eta$  en Parménides lleva a cabo una "predicación especulativa", cuyo esquema es "--- es ---"<sup>1</sup>. La segunda es la posición de Kahn, según la cual  $\xi\sigma\tau\eta$  no significa "existir" sino "to be the case, to be so, to be true"<sup>2</sup>. Mourelatos dedica el Apéndice II de su libro a las posibles simbolizaciones de la tesis parmenídea. Ofrece seis posibilidades, la primera de las cuales, que es la que más se acerca a nuestra concepción, es resumida así por el autor: "'él existe', o 'existe' (con referencia a una persona o cosa específica, cuya identidad permanece en suspenso u obscura, por el momento)"<sup>3</sup>. Lamentablemente, Mourelatos no ofrece una simbolización adecuada de esta posibilidad -debido a que se trata de "una proposición trunca"-, y se limita a plicarle la fórmula " $\langle A \rangle$  exists", que llamaremos (a). Como una variante de esta posibilidad, Mourelatos ofrece su ejemplo 2, que también podemos tener en cuenta, pues "traducciones como 'el Ser existe' son ambiguas entre el caso 1 y 2". Este caso 2 -que llamaremos (b)- es:  $(\exists x) \text{ } \xi x$ : hay por lo menos

(1) Mourelatos, Route, cap. II, passim. (2) Kahn, Ck. verb., p. 251.

(3) Mourelatos, Route, p. 273.

algo que tiene la propiedad F (F: existir). Mourelatos elige la posibilidad 6 para simbolizar su propia interpretación:  $\varphi x$ , que "representa la forma de la construcción 'adverbial'"<sup>4</sup>. La tesis del fr.2, que es el esquema de la "predicación especulativa", es un caso especial - (c) - de  $6: \Phi x$ . Se trata de una función proposicional esquemática, no de una proposición: "no dice nada; presenta o esquematiza una cierta forma de afirmación"<sup>5</sup>. Tanto el sujeto como el predicado son variables y por eso su traducción es "--- es ---".

Kahn, por su parte, incluye en su simbolización de 2.3 una referencia a la cognoscibilidad intrínseca del sujeto de la tesis parmenídea. Su fórmula - que llamaremos (d) - es:  $(\forall x) (Kx \rightarrow Ix)$ : "para todo x, si x es conocido (o cognoscible), entonces x es"<sup>6</sup>.

De las cuatro simbolizaciones presentadas, podemos prescindir de (a), que no es una fórmula, sino un esquema lingüístico con una variante subjetiva. (b), (c) y (d), en cambio, parecen ser tenidos en cuenta. (b) y (d) difieren en cuanto a su cuantificación, mientras que (c) no tiene cuantificador alguno. (b) tiene un cuantificador particular o "existencial"<sup>7</sup>: hay por lo menos un individuo que tiene la propiedad de existir. (d), en cambio, tiene un cuantificador universal: todo individuo cognoscible, existe. (c), finalmente, nada dice respecto del número de individuos susceptibles de cumplir determinada función.

Vale decir que ninguna de las tres simbolizaciones rescata la ca

(4) Mourelatos, Route, p. 273.

(5) Mourelatos, On the Basis, p. 740-1.

(6) Kahn, More Parm., p. 355.

(7) La clase de "existencia" que denota no es la existencia en sentido filosófico, como aclaran Whitehead y Russell en Pr. Math. I, p. 30. Se trata de una "existencia matemática o lógica" (Lee, Symb. Log., p. 180).

racterística esencial del ser parmenídeo: la de ser absoluto y único<sup>8</sup>. La tesis de Parménides dice "hay ser" en el sentido de que sólo hay ser. Esta absolutización -de la que resulta la "singularidad" del ser parmenídeo- debe respetarse en el cuantificador de toda simbolización posible. Es decir: la fórmula debe aclarar que hay sólo un "individuo" (en el sentido lógico del término) que cumple la función de existir. Y, a nuestro juicio, sólo la fórmula lógica de la "descripción" (o "descripción definida") cumple este requisito. Si F designa la propiedad de existir,  $(\exists x)(Fx)$  "designa al individuo que tiene la propiedad F, si hay un individuo tal, y sólo uno"<sup>9</sup>. Análogamente, en los Principia Mathematica, encontramos la siguiente simbolización de "Algo existe":  $\exists! (x) (\psi x)$ <sup>10</sup>. En consecuencia, y si tenemos en cuenta el valor del término "existir" en Parménides -"propiedad" del "sujeto" implícito en sí mismo-  $(\exists x) (Fx)$  es una fórmula que respeta los caracteres principales de la tesis "(sólo el ser) existe".

---

(8) Cf. pág. 66.

(9) Copi, Symb. Log., p. 155.

(10) Whitehead y Russell, Pr. Math. I, p. 31.

## Apéndice II

### Análisis de la tradición manuscrita de la línea 6.3 de Parménides

El fr. 6 de Parménides está citado sólo por Simplicio, en su Comentario a la Physica de Aristóteles. La línea 6.3 se encuentra en la página 117.6 de la edición de dicha obra publicada por la Academia de Berlín en 1882, bajo la responsabilidad de H. Diels, pero en esta ocasión nos limitaremos al análisis de los manuscritos que contienen la línea 6.3 de Parménides, es decir, aquellos codices que transcriben el Cap. I del Comentario de Simplicio. Para la localización de estos manuscritos hemos recurrido al Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses continuateurs, de André Wartelle (París, 1963), a los addenda et corrigenda elaborados por D. Harlfinger y J. Wiesner<sup>1</sup>, y a algunas correcciones señaladas en algunas recensiones de dichas obras<sup>2</sup>. En forma accesoria, hemos cotejado este material con los excelentes reportorios de M. Richard<sup>3</sup>.

Hoy tenemos acceso a 58 manuscritos que contienen, completa o fragmentariamente, el Comentario de Simplicio a la Physica de Aristóteles. Nosotros hemos analizado todos estos manuscritos, y hemos comprobado que sólo 20 "codices" contienen el pasaje en el cual está citado el fr. 6 de Parménides. El resto ofrece sólo fragmentos o extractos del libro de Simplicio, de comentarios del mismo, o presen

---

(1) "Die griechischen Handschriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren", Scriptorium, XVIII, 1964, pp. 238-257.

(2) G. Rochefort (Rev. Et. Grecques, 1965, 78, 369-70, pp. 427-9).

(3) Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues de Manuscrits grecs (París, 2ª ed., 1958); Supplément I (París, 1964).

tan lagunas en el pasaje en que tendría que encontrarse la transcripción del fr.6 de Parménides. A continuación enumeramos estos 20 manuscritos, individualizados mediante números romanos. En cada caso mencionamos: (a) la ciudad y la biblioteca en que se encuentra el manuscrito; (b) nuestra clasificación del manuscrito; (c) la referencia que le corresponde en la biblioteca en que se encuentra; (d) la referencia (precedida de la letra "W") según la cual es citado por Wartelle; (e) la referencia (precedida por "D") según la cual fue citado por Diels (Cuando este autor no utilizó determinado manuscrito, aclaramos "desconocido por Diels").

Cambridge (Gonville and Caius College)

I Cod. 500 (382) / W: 394 / desconocido por Diels.

Florenca (Biblioteca Laurenziana)

II Laur. 85.1 / W: 555 / D: B.

III Laur. 85.2 / W: 556 / D: D.

(Biblioteca Riccardiana)

IV Ric. 18 / W: 635 / D: C.

Madrid (Biblioteca Nacional)

V Cod. 4751 / W: 864 / D: T.

Milán (Biblioteca Ambrosiana)

VI Amb. 911 (C.271.inf) / W: 1003 / D: H".

VII Amb. 1008 (E.4.inf) / W: 1018 / D: H'.

Módena (Biblioteca Estense)

VIII Cod.184 (α.V.8.3) / W: 1056 / desconocido por Diels.

Moscú (Biblioteca Lenin)

IX Cod.gr. 149 / W: 1099 / desconocido por Diels.  
(Museo Histórico)

X Cod. 3649 / W: 1098 / desconocido por Diels.

Oxford (Biblioteca Bodleiana)

XI Baroc. 152 / W: 1232 / D: I'.  
(New College)

XII Cod. 244 / W: 1301 / D: I''''.

París (Biblioteca Nacional)

XIII Paris.1908 / W: 1394 / D: P.

XIV Sup.gr.1037 / W: 1622 / desconocido por Diels.

Roma (Biblioteca Angélica)

XV Cod. 98 / W: 2022 / D: X.

Turín (Biblioteca Nacional)

XVI Cod. B.II.2 / W: 2074 / desconocido por Diels.

Venecia (Biblioteca Marciana)

XVII Marc. 219 / W: 2120 / D: G'.

XVIII Marc. 227 / W: 2128 / D: F.

XIX Marc. 229 / W: 2130 / D: E

XX Marc.1187 (Cl.IV,Nº15) / desconocido por W<sup>4</sup> / D: G''''.

La lección de 6.3 que ofrecen estos manuscritos es la siguiente:

I (fol. sin numerar), III (fol.75r<sup>o</sup>), V (fol.58r<sup>o</sup>), VI (fol.52v<sup>o</sup>),  
VII (fol.67r<sup>o</sup>), VIII (fol.48r<sup>o</sup>), IX (fol.42r<sup>o</sup>), X (fol.       ), XI  
(fol.68v<sup>o</sup>), XII (fol.66v<sup>o</sup>), XIII (fol.44v<sup>o</sup>), XIV (fol.57r<sup>o</sup>), XV  
(fol.54v<sup>o</sup>), XVI (fol.53v<sup>o</sup>), XVII (fol.27v<sup>o</sup>), XVIII (fol.41v<sup>o</sup>),

(4) Este Ms. escapó a Wartelle y a sus correctores.

XIX (Fol. 36 v<sup>o</sup>):

Las variaciones textuales son las siguientes: II (fol.56lv<sup>o</sup>) y IV (fol.53v<sup>o</sup>) escriben            en vez de            ; XX (fol.54r<sup>o</sup>) omite

En el Capítulo II propónemos una hipótesis para restablecer el texto de 6.3.

-----oOo-----

### Apéndice III

#### Acerca de la edición aldina del comentario de Simplicio a la "Física" de Aristóteles

En todos los manuscritos del comentario de Simplicio a la "Física" de Aristóteles -entre ellos, los tres considerados como más próximos al arquetipo por H. Diels<sup>1</sup>- la transcripción del verso 6.3 de Parménides (que corresponde a la línea 6 de la página 117 de la edición de Diels) se detiene en la palabra "δίζησιος" : "πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης δίζησιος"<sup>2</sup>. No obstante, en la edición aldina de la obra de Simplicio, que es la primera edición de la misma, después del término "δίζησιος" aparecen las palabras "εἶργε νόμῳ, ἐπέγει". Este agregado es esencial, pues basándose en el mismo<sup>3</sup>, Diels estableció el texto del fr.6 en la forma en que hoy lo conocemos, y que ha sido aceptada por todos los estudiosos de la filosofía parmenídea. Con la innovación de Diels -que en realidad consistió sólo en dar cabida dentro del hexámetro al contenido<sup>4</sup> ofrecido ya por la edición aldina de 1526- la línea 6.3 tomó esta forma: "πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης δίζησιος εἶργω"<sup>5</sup>, que

- (1) Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores Commentaria. Eddidit Hermannus Diels, Berlín, 1882.
- (2) En el Apéndice II dimos cuenta de la única variación textual -la ausencia de "σ'" en algunos manuscritos y su reemplazo por "τ'"-, lección adoptada por nosotros (cf. p. 149).
- (3) Diels, Parm., "apparatus" ad.loc.
- (4) La idea de "alejamiento" que introduce el verbo "εἶργειν".
- (5) La diferencia entre ambas versiones (1ª. persona en Diels; y 2ª. persona en la edición aldina, y en nuestra interpretación) no tiene mayor significación en este momento de nuestro análisis

////

pasó a ser la versión "oficial" de dicho pasaje.

Nuestra investigación no ha llevado a encarar la crítica de esta versión "oficial" y hemos comenzado por un examen de la versión que ofrece la edición aldina, en tanto aquélla es deudora de ésta. En este Apéndice analizaremos la elaboración de la edición aldina del texto de Simplicio e intentaremos encontrar una explicación para la lectura tan especial que la misma ofrece de la línea 6.3.

La abundante bibliografía<sup>6</sup> consagrada a las técnicas de impresión en la editorial de Aldo Manuzio<sup>7</sup> nos ofrece una información inapreciable respecto de las ediciones en general, y de varias ediciones en particular, pero no dice nada concreto acerca de la publicación, en 1526, de la obra de Simplicio. No obstante, y para alcanzar un resultado fructífero en nuestra búsqueda, debemos seguir un método aproximativo y conjeturar qué es lo que pudo haber ocurrido con nuestro texto, a partir de los datos concretos que se tienen acerca del mismo /fundamentalmente, de la colación de los manuscritos hoy existentes, analizados en el Apéndice II- y a partir de otros casos concretos sobre los que se posee una información más detallada.

Hoy podemos formarnos una idea bastante aproximada acerca de la tarea desarrollada por Manuzio en su editorial. Sabemos que los texto

---

/// sis, pues en ambos casos se trata de un "alejamiento" respecto de la vía de conocimiento enunciada en el verso anterior (6.2).

(6) Recopilada por A. Donati en "Bibliografía Aldina", La Bibliofilia, LII, 1950, disp. 2ª, pp. 188-204.

(7) Cuando utilizamos el nombre 'Aldo Manuzio' o simplemente 'Manuzio' nos referimos al organizador de la editorial, llamado a veces Aldo Manuzio el Viejo para diferenciarlo de su descendiente del mismo nombre, conocido con el apodo de 'el Joven'.

clásicos elegidos para su publicación eran objeto de un cuidado muy especial, y, dados los elementos con que se podía contar en su época, el resultado obtenido por Manuzio nos parece hoy verdaderamente portentoso. Debemos aclarar ante todo que Manuzio no desarrolló su tarea en forma aislada, sino que contó con una serie de colaboradores de probada eficacia, varios de los cuales figuran como responsables -hoy diríamos "editores", con el significado que el término tiene en el campo de la crítica textual- de la mayor parte de las obras publicadas (aunque, como veremos, en el caso de Simplicio la identificación del editor presenta serios problemas). El primer paso de Manuzio y de sus colaboradores, al decidir la edición de una nueva obra clásica, consistía en la reunión de la mayor cantidad posible de manuscritos de la misma<sup>8</sup>. Esta tarea, a pesar de la relativa proximidad temporal de Manuzio respecto de la época de oro de la transcripción manuscrita de los textos clásicos (recordemos que los dos escribas más célebres de la época, Argyropoulos y Gregoropoulos, fueron contemporáneos de Manuzio, y que el segundo era miembro de la Academia Aldina), presentaba más dificultades de las que hoy podemos imaginar. El problema principal consistía en la localización de los manuscritos, no sólo en razón de la distancia que separaba a los dos centros culturales de la época -Venecia y Bizancio-, sino también por su dispersión en innumerables bibliotecas privadas o en iglesias y monasterios que no contaban con catálogos de las obras que poseían. Afortunadamente, Manuzio podía contar con los ejemplares que le ofrecían las dos bibliotecas más importantes de su época:

---

(8) Renouard, Annales, p. 377.

la biblioteca de San Marcos, en Venecia, y la biblioteca de Lorenzo de Médicis, en Florencia. La primera se había enriquecido especialmente a raíz de la donación efectuada en 1468 por el cardenal Bessarion<sup>9</sup>, mientras que la segunda se incrementó con piezas de valor inestimable gracias a las adquisiciones llevadas a cabo por Janus Lascaris, según indicaciones del propio Lorenzo el Magnífico. Pero Manuzio no se limitó sólo a la búsqueda de manuscritos en las dos bibliotecas mencionadas, sino que también recurrió a la de su ex-discípulo y protector, Alberto Pio de Carpi (sobrino, por otra parte, de Pico della Mirandola, amigo entrañable de Manuzio<sup>10</sup>) y a la de notables venecianos, como Antonio Morosini, Daniele Rainieri y Alvise Mocenigo<sup>11</sup>. En algunos casos, la búsqueda de Manuzio se extendió hasta Polonia y Hungría<sup>12</sup>. Vale decir que, en lo que se refiere a la ubicación de los materiales en que se basarían sus ediciones, la tarea de Manuzio cumplió con todos los recaudos exigidos a un editor consciente y responsable.

Una vez reunida la mayor cantidad posible de manuscritos (aunque, en algunos casos, como en el de los comentarios de Teofrasto editados en 1497<sup>13</sup>, sólo pudo encontrar un manuscrito), el mismo Manuzio o sus colaboradores llevaban a cabo la tarea de comparar los textos existentes, tarea que, en repetidas ocasiones, tenía el carácter de

(9) Zanetti-Bongiovanni, Graeca D. Marci, pref.

(10) Kretzulesco Quaranta, La formazione, passim.

(11) Firmin-Didot, Alde, p. 50; Geanakoplos, Gk. scholars, p. 118.

(12) Firmin-Didot, Alde, p. 299.

(13) Firmin-Didot, Alde, p. 97.

un verdadero "desciframiento"<sup>14</sup>, dadas las corrupciones y mutilaciones que presentaban los ya vetustos manuscritos, y las más de las veces se trataba, con mayor o menor fortuna, de corregir sólo los errores demasiado evidentes<sup>15</sup>. Finalmente, el texto quedaba listo para la imprenta, y algunos sostienen que la responsabilidad profesional de Manuzio era tal que él mismo corregía las pruebas de imprenta<sup>16</sup>. En general, como ya dijimos, Manuzio contaba con un excelente equipo de colaboradores, y hoy sabemos que dicha función estaba a cargo preferentemente de Marco Musurus, quien ocupó también otros cargos de importancia en la editorial (entre ellas, el de "editor" de los títulos más importantes entre las treinta primeras obras publicadas por Manuzio<sup>17</sup>). Otros colaboradores de Manuzio que compartieron con Musurus esta responsabilidad editorial fueron Nicola Leonicensis (propietario, asimismo, de varios manuscritos<sup>18</sup>), Arsenios Apóstolis, Ducas, y Francesco d'Asola.

Debemos preguntarnos si este sistema de trabajo se mantuvo incluso después de la muerte de Aldo Manuzio, ocurrida en 1514, pues la imprenta siguió funcionando hasta fines del siglo XVI. Éste es, por otra parte, el período que nos interesa en esta ocasión, pues la edición de Simplicio es de 1526. En esa época, si bien el pie de imprenta de las ediciones seguía luciendo el emblema de los Manuzio (un ancla y un delfín) y la inscripción "in aedibus Aldi", se indicaba a continuación que la edición había estado a cargo de su socio,

(14) Geanakoplos, Gk. scholars, p.119.

(15) Van Groningen, Traité, p.70.

(16) Apostolo Zeno, Notizie Letterarie, p.VII.

(17) Geanakoplos, Gk. scholars, p.284. (18) Firmin-Didot, Alde, p.98.

Andrea d'Asola, suegro de Aldo. Andrea se había hecho cargo de la dirección de la imprenta en 1514, dada la minoría de edad de los hijos de Aldo, y fue reemplazado por ellos a su muerte, en 1529. Sabemos hoy que Andrea d'Asola conservó a la mayor parte de los colaboradores de Aldo y formó con ellos un Consejo que denominó "de los Trescientos", como alusión a los héroes de las Termópilas<sup>19</sup>, dirigido primero por Musurus y luego por J.B.Egnazio, fiel colaborador de Manuzio. No obstante, en 1516 d'Asola se desprendió de Musurus (quien murió al año siguiente), pero no por razones referentes a su eficacia profesional, sino porque el corrector de Manuzio colaboraba al mismo tiempo con Zacarías Calliergi, editor rival de Manuzio<sup>20</sup>. Lo cierto es que, salvo opiniones aisladas<sup>21</sup>, hay un consenso general respecto de la continuidad en la jerarquía y en el método de impresión de las ediciones aldinas incluso después de la muerte de Aldo, y hasta se llegaron a imprimir trabajos que el mismo Manuzio había dejado preparados para la edición<sup>22</sup>, como el Decamerón, que apareció en 1522. Es decir que, en líneas generales, podemos afirmar una continuidad respecto de las características que presentan las ediciones aldinas, lo cual nos permite analizar la edición de Simplicio a la luz de los datos que poseemos respecto de las obras publicadas por Manuzio en general.

Veamos entonces, dentro de este contexto, qué pudo haber ocurrido con la edición de Simplicio de 1526. Nuestra primera comprobación

(19) Bernoni, Dei Torresani, p. 71.

(20) Renouard, Annales, p. 81.

(21) Renouard, Annales, p. 426.

(22) Ferrigni, Aldo Manuzio, p. 244.

es negativa: es habitual que Manuzio y sus sucesores se refieran -ya sea en los prefacios de las obras, ya sea en su copioso epistolario- a las condiciones en que se llevó a cabo tal o cual edición, es decir, al nombre del editor, a la calidad, cantidad o ubicación de los manuscritos utilizados, y, incluso, hasta al nombre del corrector de las pruebas. En cambio, nada concreto encontramos acerca de la edición de Simplicio. En la correspondencia de los Manuzio<sup>23</sup> encontramos sólo referencias marginales. Por ejemplo, en una carta del 14 de octubre de 1499 (es decir, varios años antes de la edición que nos interesa) hay referencias a una traducción al latín de los comentarios de Simplicio a la Física de Aristóteles; se dice que en ese momento Thomas Lineacer lleva a cabo la traducción, pero no se aclara en qué manuscritos se basa. En una carta de Musurus a su compatriota Gregorópulos hay una referencia enigmática: Musurus dice ignorar el motivo por el cual Aldo no le ha hecho llegar aún "los manuscritos de Simplicio"<sup>24</sup>, aunque, en realidad, puede tratarse de los comentarios a De anima o a De caelo, publicados también en 1526. Pero el enigma subsiste: ¿por qué, si Musurus reclama esos manuscritos en 1499 (fecha probable de la carta), las obras recién se publicaron en 1526? Por último, en otra carta de 1499, Musu-

---

(23) Esta correspondencia está recopilada en tres trabajos de E. Pastorello: "Per l'epistolario di Aldo il Vecchio", en La Bibliofilia, LII, 1950, disp. 2ª, pp. 178-187; L'epistolario Manuziano (Inventario cronologico-analitico 1483-1597), Firenze, Olschki, 1957; e Inedita Manuziana (Appencide all'Inventario, 1502-1597) Firenze, Olschki, 1960, pp. 586.

(24) Firmin-Didot, Aldo, p. 508.

rus vuelve a referirse a Simplicio, pero en este caso se trata inequívocamente del comentario a las Categorías de Aristóteles, editado por Zacarías Calliergi precisamente en 1499. Pero todas estas referencias, aparte de indirectas, son demasiado tempranas. En lo que se refiere al año 1526, en cambio, no encontramos referencia alguna en el epistolario de los Manuzio -que es nuestra principal fuente de información-, pues el mismo se interrumpe en 1515, con cartas recibidas a raíz de la muerte de Aldo, y se reinicia en 1528, con una nota en la cual el hijo mayor de Aldo da a conocer sus intenciones de ocupar la dirección de la imprenta<sup>25</sup>.

Ante esta ausencia de documentación concreta acerca de la forma en que pudo llevarse a cabo la preparación de la edición, desde la ubicación de los manuscritos del comentario de Simplicio hasta la elaboración final del volumen, debemos limitarnos al análisis de la edición en sí, tal como hoy la poseemos, y al estudio de algunas hipótesis formuladas por estudiosos de la obra. La importancia del comentario de Simplicio ha sido reconocida en forma unánime por los investigadores, pero son escasos los estudios referentes a la tradición manuscrita de la que deriva: sólo hay algunas referencias en un antiguo catálogo de la Biblioteca Laurenziana, en el prólogo de la edición del comentario de Simplicio publicada por H. Diels, y en un reciente artículo de A.H. Coxon que corrige algunos detalles del "apparatus" de Diels. Veamos qué datos nos ofrecen estas tres fuentes de información.

---

(25) Pastorello, Per l'epistolario, p. 187.

Bandini, responsable del catálogo de 1770 de la Biblioteca Laurenziana<sup>26</sup>, en una nota correspondiente al códice B<sup>27</sup>, sostiene que éste fue utilizado para la elaboración de la edición aldina del comentario de Simplicio. Bandini no ofrece prueba alguna de su afirmación, pero si tenemos en cuenta su erudición y su conocimiento de la historia de los manuscritos depositados en Florencia, no podemos desechar su hipótesis. Nuestro análisis debe comenzar, entonces, por el códice B. Este códice ofrece una característica especial: su enorme tamaño (776 folia, en gran formato), que le valió el apodo de "Oceanus". Aún hoy se encuentra depositado en la Biblioteca Laurenziana, y todavía ostenta las cadenas y los candados con los cuales estaba aferrado, debido a su gran valor, a la biblioteca de Lorenzo de Médicis. El manuscrito contiene una serie de comentarios sobre obras de Aristóteles (más adelante enumeraremos algunos) y en el folio 554 comienza la transcripción del que corresponde a Simplicio.<sup>28</sup> Para que la hipótesis de Bandini pueda confirmarse, o, por lo menos, tenga alguna posibilidad de acercarse a la realidad, debemos preguntarnos si realmente los continuadores de Manuzio pudieron tener acceso al códice B. El códice fue escrito en el siglo XIV, y debemos averiguar la fecha posible de su aparición en Florencia (de donde, eventualmente, pudo pasar a Venecia, como otras obras de la biblioteca

---

(26) Bandini, Catalogus codicorum graecorum bibliotheca Laurentianae Venecia, 1770.

(27) En la mención de los Mss seguimos la nomenclatura tradicional, utilizada por H. Diels.

(28) Y no "544", como escribe erróneamente Diels en el "Supplementum praefationis", p. XII.

de Lorenzo de Médicis). Afortunadamente poseemos una descripción bastante exhaustiva de los códices griegos existentes en Florencia hacia 1489, fecha en que Lorenzo de Médicis, deseoso de aumentar su colección de manuscritos griegos -que ya por entonces llegaban a doscientos cincuenta<sup>29</sup>- envió a Janus Lascaris, embajador de Francia en Venecia, en carácter de "recolector" de manuscritos a Grecia y a Bizancio. En los catálogos de la biblioteca de Lorenzo el Magnífico, previos a la misión de Lascaris, encontramos la mención del Comentario de Simplicio al Libro II de las Categorías de Aristóteles, conservado hoy en la Biblioteca Laurenziana como Cod.Laur.71.2, y hay una referencia a "un volumen" de Simplicio, sin aclararse de qué obra se trata<sup>30</sup>. No obstante, como Simplicio es sólo uno de los trece autores contenidos en el códice B, resultaría extraño que se hubiese utilizado su nombre para aludir al código en general. Se menciona también un volumen que contiene *Ἀριστοτέλης τὰ πάντα συγγραμματα*,<sup>31</sup> pero Müller, por ejemplo, duda de que se trate del códice B. Y, por otra parte, B no contiene escritos de Aristóteles -salvo un brevísimo fragmento de la Ética a Nicómaco- sino sobre Aristóteles. Es muy poco probable, entonces, que el códice B se haya encontrado en Florencia antes de los viajes de Lascaris, pues su presencia no está registrada en catálogo alguno. En cambio, se conserva una lista de autores buscados por Lorenzo (quien, aparentemente, no confiaba en el criterio selectivo de su enviado), y en la misma figura Simplicio,

(29) Sabbadini, Le scoperte, p. 55.

(30) Müller, Neue Mittheilungen, p. 374; Krieger, Un ambassadeur, p. 36.

(31) Müller, Neue Mittheilungen, p. 374.

lo cual es una comprobación -relativa, por cierto- de su ausencia más que de su presencia<sup>32</sup>.

El resultado de la búsqueda de Lascaris fue muy fructífero, y podemos sostener que gracias a la misma se llenaron varias de las lagunas que presentaba nuestro conocimiento de la antigüedad clásica. Los documentados estudios de Müller y de Knös reseñan la dedicación con la cual Lascaris llevó a cabo su tarea, al punto de que hizo copiar aquellos manuscritos que, por diversas razones, no pudo adquirir. Ahora bien: ¿se encontraba B entre estas adquisiciones de Lascaris? Si bien no existe una certeza absoluta, se conserva una factura de carácter comercial -descubierta por Piccolomini<sup>33</sup>- en la que se enumeran casi cuarenta manuscritos adquiridos por Lascaris a un tal Niccolò di Giacomo, de Siena (la factura está fechada en Creta en 1492), y el primer manuscrito de la lista contiene: "Multi expositores operum Aristotillis (sic) in uno volumine". Piccolomini cree que se trata efectivamente de B -dado su tamaño, es común que encabece una lista de adquisiciones-, y el hecho de citar a los autores en forma anónima aumenta las posibilidades de que se trate de B, que, como vimos, transcribe comentarios de trece filósofos. Müller, en cambio, cree ver el códice B en otras obras mencionadas por Lascaris bajo los nombres de Alejandro o de David. Nosotros creemos <sup>34</sup> que Piccolomini se acerca más a la verdad, pues difícilmente Lascaris se hubiera referido a B con el nombre de uno de los trece autores

(32) Knös, Un ambassadeur, p.36.

(33) Piccolomini, Due documenti, n. 410.

(34) Müller, Neue Mittheilungen, p.387.

contenidos en el códice, a no ser que se hubiese utilizado, genéricamente, el nombre del autor del primer tratado, que es Porfirio y a quien Müller no menciona.

Las misiones de Lascaris terminaron en 1492, pero no todos los manuscritos estaban destinados a la biblioteca de Lorenzo el Magnífico, sino que algunos habían sido adquiridos por Lascaris para su propia biblioteca. No obstante, el códice B no figura en el catálogo que hoy conservamos de la biblioteca de Lascaris<sup>35</sup>, y, puesto que la factura comercial a que antes aludimos estaba hecha a nombre de Lorenzo de Médicis, podemos suponer que a partir de 1492 el códice B hizo su entrada en Florencia. Hay entonces una posibilidad de que la hipótesis de Bandini se acerque a la realidad: si el códice B estuvo depositado desde 1492, es probable que haya pasado luego a Venecia, en préstamo, para servir de base a la edición aldina del Comentario de Simplicio.

Pero hay una serie de elementos que se oponen -o que restringen su valor- a la hipótesis de Bandini. Como ya dijimos, el códice B no contiene sólo el comentario de Simplicio, sino que agrupa, en total, treinta y seis trabajos diferentes, correspondientes a trece autores. Si los sucesores de Manuzio hubiesen contado con tan valioso manuscrito, se hubieran valido de dichos originales -copiados con extremo rigor, por otra parte- para nuevas impresiones. Pero ocurre que solo veintidos de esas obras figuran en ediciones aldinas, publicadas entre 1503 y 1527. De todas esas obras se conservan inclu-

---

(35) Pierre de Nolhac, Inventaire, passim.

so hoy : en número de manuscritos (de la que menos hay -Filopón, In meteor.- son localizables por lo menos seis códices), varios de los cuales pudieron estar a disposición de los continuadores de Manuzio, quienes pudieron, obviamente, haber prescindido de B. Inversamente, el códice B posee dos obras de Michel Efesius que los continuadores de Aldo no editaron (si bien editaron otras dos, De respiratione y De incessu animalium, que no figuran en B): los comentarios a De sensu y a De generatione animalium. El caso de De sensu es particularmente ilustrativo, pues esta obra está ausente de todos los manuscritos que conservan los comentarios de Michel Efesius, con excepción de dos: el Cod.Par.1921...y B<sup>36</sup>. Es decir que, de haber contado con B, resultaría extraño que los responsables de la edición de los comentarios de Efesius de 1527 hubiesen omitido la publicación de De sensu, cuyo texto ya entonces era difícil de ubicar.

Por otra parte, el códice B tuvo una historia bastante accidentada: si bien llegó a la biblioteca de Lorenzo el Magnífico en 1492, sabemos que se extravió en 1494, a raíz del saqueo del palacio de los Médicis, y que recién fue recuperado en 1512 por Juan de Médicis<sup>37</sup>. Recordemos que las ediciones aldinas basadas presuntamente en el códice B aparecieron entre 1503 y 1527. Podría sostenerse, quizá, que entre 1494 y 1512 cayó en manos de Aldo y sus continuadores, pero sería difícil justificar su utilización con posterioridad a 1512, dado el carácter de reconquista que tuvo su recuperación por parte de Juan de Médicis. Todos estos argumentos permanecen

(36) Wartelle, Inventaire, pp.37 y 103.

(37) Piccolomini, Due documenti, p. 410.

cen, es cierto, en el plano conjetural, pero en el mismo plano estaba situada la hipótesis de Bandini, pues su autor no la apoyó sobre ningún elemento referente a la crítica textual de la obra y de sus eventuales manuscritos originales. Lo cierto es que no hay una prueba irrefutable de la utilización por parte de los sucesores de Aldo del códice B. Por el contrario, hay testimonios fehacientes de la utilización en las ediciones aldinas de otros manuscritos obtenidos por Janus Lascaris, en especial los códices de Platón encontrados en el Monte Athos<sup>38</sup>. Señalemos finalmente que esta colaboración de Lascaris con Manuzio prosiguió en forma directa -y ya no a través de Lorenzo el Magnífico- incluso después de su regreso a Francia, y en una carta de diciembre de 1501 afirma buscar manuscritos para él en la corte de Luis XII<sup>39</sup>.

La otra explicación de las fuentes posibles de la edición aldina del Comentario de Simplicio la encontramos en Diels. Para Diels la obra deriva de F, si bien ofrece una serie de lecciones comunes a P, de lo cual deduce Diels que este códice "sub oculis editori Veneto fuisse certissimum sit"<sup>40</sup>. A diferencia de la hipótesis de Bandini, la de Diels se basa en un análisis crítico del texto, y por ello es mucho más consistente. El análisis textual de Diels, que ha sido corregido en algunos detalles por Coxon<sup>41</sup>, mantiene aún hoy un valor considerable, si bien -como vimos en nuestro Apéndice II- dejó de lado o no conocía la existencia de varios códices de

(38) Firmin-Didot, Alge, p. 342

(39) De Molnac, Les correspondants, p. 272.

(40) Diels, Prefacio, p. XVIII.

(41) The manuscript trad., passim.

gran importancia. En lo que atañe a los códices mencionados por Diels, debemos reconocer que la historia de F es mucho menos complicada que la de B: fue escrito por un tal Georgius en el siglo XIII según Torstrik -o en el siglo XII, según Zanetti- y pertenecía a la biblioteca del Cardenal Bessarion<sup>42</sup>, con lo cual podemos fijar en 1468 su ingreso a la biblioteca de San Marcos, en Venecia. No caben dudas, entonces, de que los continuadores de Manuzio pudieron disponer a su antojo de F, máxime cuando uno de los miembros de la Academia Aldina, Benedetto Remberti, era bibliotecario de San Marcos<sup>43</sup>. Respecto de P, la tesis de Diels es también altamente probable: escrito en ~~en~~ 1441 en Padua por G. Argyrópulos<sup>44</sup>, el manuscrito permaneció en dicha ciudad hasta 1644, en que fue trasladado a París. Vale decir que tanto F como P pudieron ser utilizados en la preparación del comentario de Simplicio.

En cuanto posibilidad bastante plausible, podemos agregar también el códice E, perteneciente también a la colección de Bessarion y, como F, depositado en Venecia desde 1468, y el cod. 184 de la biblioteca Estense, de Módena. Este manuscrito, desconocido por Diels, perteneció a la biblioteca de Alberto Pio de Carpi<sup>45</sup>, protector de Aldo Manuzio, y, como la mayor parte de sus volúmenes, pasó a formar parte de la biblioteca Estense. No sería extraño, entonces, que entre los manuscritos que Pio ponía regularmente a disposición de Manuzio hubiese figurado el actual cod. 184.

---

(42) cf. nota 9.

(43) Firmin-Didot, Alde, p. 466.

(44) Camelli, I dotti, p. 11.

(45) Mercati, Codici latini, p. 231; Allen, Notes, p. 2.

Del examen precedente podemos concluir que el editor pudo recurrir, casi con plena seguridad, a los códices F y P (como sostuvo Diels), que probablemente haya tenido acceso a los manuscritos E y Cod. Estense 184, y que caben escasas probabilidades de que haya utilizado B. La lección que estos cinco manuscritos ofrecen de la línea 6.3 de Parménides (contenida en el folio 25 rº de la edición aldina del comentario de Simplicio) es la siguiente:

- F (s. XIII) : πρώτη γὰρ ἄφ' ὅδοῦ ταύτης διζήσιος.  
 E (s. XIII) : πρώτη γὰρ ἄφ' ὅδοῦ ταύτης διζήσιος.  
 B (s. XIV) : πρώτη γὰρ τ' ἄφ' ὅδοῦ ταύτης διζήσιος.  
 P (s. XV) : πρώτη γὰρ ἄφ' ὅδοῦ ταύτης διζήσιος.  
 Cod. 184 (s. XV) : πρώτη γὰρ ἄφ' ὅδοῦ ταύτης διζήσιος.

Los cinco códices se detienen en el término "διζήσιος", y a continuación sigue el texto de la línea 6.4, sin que haya ninguna corrupción en el texto que sugiera una posible laguna. La lección que ofrece la edición aldina, en cambio, es la siguiente:

πρῶτης γὰρ ἄφ' ὅδοῦ ταύτης διζήσιος εἶπε νόημα

Respecto de los códices enumerados, hay dos diferencias: la desaparición de "σ'" y el agregado de "εἶπε νόημα". La omisión de "σ'" está comprobada en el código G", del siglo XV, y por esa razón podríamos agregarlo a la lista de las fuentes posibles del editor. El agregado "εἶπε νόημα", en cambio, que motivó nuestra investigación, resulta inexplicable. Con todo, podemos preguntarnos: ¿pudo acaso el editor de Simplicio contar con otros manuscritos? No cabe la menor duda. Incluso hoy se conservan 58 manuscritos que conservan, completa o fragmentariamente, el comentario de Simplicio a la Física de Aristóteles (Cf. nuestro Apéndice II), sin contar al-

algunos posteriores a la edición aldina, escritos en el s.XVI y comienzos del s.XVII; y podemos suponer que ese número era mucho mayor en el año 1526, fecha de la edición aldina de Simplicio. Con todo, es también evidente que en la actualidad estamos en condiciones mucho más ventajosas que entonces para llevar a cabo un análisis crítico exhaustivo: hoy, cualquier estudioso que se lo proponga, puede consultar esos casi sesenta códices, tarea que hubiese resultado imposible para un contemporáneo de Manuzio. Lógicamente, este optimismo es relativo: bastaría con que Manuzio hubiese contado con el arquetipo de la serie (es decir, con un solo códice) para que su opinión fuese más fidedigna que la nuestra, simples lectores de sesenta copias quizá defectuosas de dicho arquetipo<sup>46</sup>. Pero también nuestro pesimismo debe ser relativo. es casi imposible que Manuzio haya contado con un códice tan antiguo, sin que queden rasgos de su utilización en su edición de Simplicio, salvo, quizá, en el pasaje que a nosotros nos interesa. Un somero análisis del stemma que relaciona los cinco manuscritos antes mencionados ilustrará lo que queremos decir. Los dos códices más recientes (P y Cod.184) derivan, respectivamente, de F y de E. La filiación de P respecto de F fue establecida por Diels, y para él también B deriva de F. La dependencia del cod.184 respecto de E fue postulada por Funtoni<sup>47</sup>. Vale decir que tres de los códices que utilizaron los sucesores de Manuzio son tributarios de los otros dos, E y F, y éstos, que son independien-

---

(46) "Las ediciones de Aldo tienen la gran ventaja de darnos a menudo el texto de manuscritos que hoy no poseemos" (Firmin-Dicot Alde, p. 75).

(47) Funtoni, Codici greci, p. 497.

tes entre sí, fueron escritos en el s.XIII (o en el s.XII, según Zanetti). Vale decir que la lección común que presentan E y F debió figurar en un manuscrito anterior, del cual la habrían tomado los respectivos copistas (pues no es imaginable que dos escribas independientes entre sí inventen la misma conjetura). Podría ocurrir que ese remoto antecesor de E y de F (al que Coxon denomina 'a', en un intento de sistematizar el stemma de Diels<sup>48</sup>), fuese el codicidado arquetipo, o que, también él, derivase a su vez del arquetipo. Si a es el arquetipo, la lección que presentan E y F, y, con ellos, los demás códices utilizados probablemente por los editores aldinos, es la lección del arquetipo. En tal caso debemos concluir que la variación que encontramos en la edición aldina es fruto de una conjetura del editor, que intentó completar<sup>por</sup> su cuenta una línea incompleta en el arquetipo. En cambio, si a no es el arquetipo, sino que deriva de él, éste es más antiguo que a. En este caso, a sería una copia defectuosa del arquetipo, y de esa copia defectuosa derivarían E, F, y con ellos los otros tres códices. Pero -como dijimos- resultaría difícil imaginar que los editores venecianos contaron con un códice de tal antigüedad (es decir, escrito dos "generaciones" antes que E y F, que son del s.XIII o del XII) y que no hayan quedado vestigios de su utilización en otros pasajes tan controvertidos como el nuestro.

No creemos, en definitiva, que los continuadores de Aldo Manuzio hayan contado con códices más antiguos que E y F (recordemos que Diels habla sólo de F; E lo agregamos nosotros como una posibi-

---

(48) Coxon, The manuscript, p. 72.

dad plausible). Y tanto en dichos códices, como en aquellos que son tributarios de los mismos, la transcripción de la línea 6.3 de Parménides finaliza en la palabra "δίζησιος". A modo de conclusión -provisoria, por cierto, pero altamente probable dados los elementos de juicio que hemos tenido en cuenta- sólo podemos atribuir la lección "εἶπε νόημα" a una conjetura del editor de Simplicio de 1526. Si es así, el editor no habría hecho otra cosa que repetir el procedimiento llevado a cabo en varios pasajes de su publicación, y del cual ya se quejaba Diels: "Aldini exempli editor haud pauca novavit, infeliciter plurima"<sup>49</sup>. Un ejemplo flagrante de innovación "infeliciter" lo encontramos en la línea anterior a la que nos ocupa, en la cual el editor transformó el "μηδὲν δοῦκ  
 ἔστω " en "μηδὲν δοῦκ εἶναι" (fol.25r<sup>o</sup>), mientras que en el fol.19r<sup>o</sup> había citado el fragmento correctamente. Debemos señalar, no obstante, que no todos los especialistas comparten este juicio negativo de Diels acerca de las conjeturas que encontramos en las ediciones aldinas, pero se trata de juicios generales, referidos especialmente a la tarea cumplida por los colaboradores directos de Aldo. Schweighauser, por ejemplo, elogia las felices conjeturas de Musurus para su edición de Ateneo<sup>50</sup>. En cambio, parece haber una censura general acerca de las modificaciones llevadas a cabo después de la muerte de Aldo y de Musurus<sup>51</sup>, y sólo en este terreno encuentran los investigadores una quiebra en la continuidad de la calidad de las ediciones aldinas. La última edición de Renouard,

(49) Diels, p. VII.

(50) Birnin-Didot, Alde, p. 380.

(51) Renouard, Anales, p. 426.

por ejemplo, fue netamente inferior a las dos anteriores, hechas en vida de Aldo. No obstante, también Musurus dio algunos pasos en falso en el terreno de las conjeturas, pues al editar los poemas de Moschus inventó el verso 91, que faltaba en el original, y, según parece, lo hizo con indudable buen gusto<sup>52</sup>.

Para completar nuestro análisis tendríamos que individualizar al autor de la conjetura "εἶργε νόμῳ", es decir, al editor de Simplicio de 1526. En vida de Aldo, la mayor parte de las obras de autores griegos estaban a cargo de Musurus. Al morir Aldo, como ya vimos, Musurus siguió colaborando con Andrea d'Asola, pero sólo hasta 1516. En 1517 empezó a colaborar en la imprenta el hijo de Andrea, Francesco d'Asola, y ya al año siguiente figuró como editor responsable de Terencio, de Dioscorides y de Esquilo. Desde 1518 en adelante, salvo para la edición de Cicerón de 1519, Francesco d'Asola aparece ya como responsable director de todas aquellas ediciones en la que se aclara el nombre del editor, por lo menos hasta 1529. Pero tenemos también el caso de obras sin el nombre del editor, en las cuales Francesco d'Asola figura sólo con el autor del Prefacio. Éste es precisamente el caso de la edición de Simplicio, cuyo Prefacio está dedicado al cardenal Hércules Gonzaga. Con algunas reservas, entonces, podemos suponer que de una u otra manera Francesco d'Asola es el responsable de la edición, y, con ello, responsable de las conjeturas que la misma presenta. Respecto de su eficacia, Renouard señala que se trata de un editor inteligente pero "de

---

(52) Reynolds-Wilson, Scribes, p. 133.

masiado arriesgado en sus conjeturas"<sup>53</sup>, como se puede apreciar en su edición de los Argonautica de C. I. Flaccus, de 1523. Pero el caso más ilustrativo es su edición de Homero (a la que antes aludimos), de 1524, que presenta tales divergencias respecto de las anteriores que pareciera basarse en un nuevo manuscrito; no obstante, Renouard rechaza esta idea: se trata de conjeturas del propio Francesco d'Asola, "pues, si él se hubiese apoyado en algún manuscrito nuevo, nos los habría informado en un nuevo prefacio, en vez de copiar el que había escrito Aldo para la edición de 1504"<sup>54</sup>.

Todo parece indicar, en conclusión, que las conjeturas de la edición de Simplicio de 1526 fueron obra de Francesco d'Asola, cuyas enmiendas, al parecer, no fueron nunca muy felices. Con todo, debemos reconocer que nos movemos en un plano hipotético, pues cabe la remotísima posibilidad de que Francesco d'Asola haya tenido a la vista el arquetipo de la obra de Simplicio. Todos los códices que hoy podemos analizar, en cambio, repiten la lectura de E y de F, es decir, no fundamentan la conjetura propuesta por el editor.

-----

---

(53) Renouard, Annales, p. 97.

(54) Renouard, Annales, p. 58.

Bibliografía mencionada

- Aalto, P. Studien zur Geschichte des Infinitivs im Griechischen, Helsinki, 1953.
- Aerts, Periphrastica. An investigation into the use of εἶναι and εἶναι as auxiliaries or pseudo-auxiliaries in Greek from Homer up to the present day. Amsterdam, 1965.
- Albertelli, P. Gli eleati, Bari, 1939.
- Allen, T.W. Notes on greek manuscripts in italian libraries, London, 1890.
- Bandini, Catalogus codicorum graecorum bibliothecae Laurentianae, Venecia, 1770.
- Barbelenet, A. De la phrase à verbe Etre dans le ionien d'Hérodote, Paris, 1913.
- Bassow, A.H. "The way of Truth", Proceedings of The Aristotelian Society, N.S., vol.LXI, 1961.
- Baumann, A. Formen der Argumentation bei den vorsokratischen Philosophen, dis., Würzburg, 1906.
- Becker, Oskar, "Drei Abhandlungen zur Lehrschrift des Parmenides", Kantstudien, 55, 1964.
- Becker, Otfried, "Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im früh-griechischen Denken", Hermes, Einzelschriften, 4, 1937.
- Bergson, H. L'évolution créatrice, 3<sup>a</sup> ed., Paris, 1907.
- Bernoni, D. Dei Torresani, Bado e Ragozzoni, Milán, 1890.
- Bicknell, P.J. "Parmenides' refutation of motion and an implication", Phronesis, 12, 1967.
- "Symposium on Parmenides", Apeiron, 2, 1967.
- "A new arrangement of some Parmenidean verses", Symbola Osloenses, 42, 1968.

- Boeder, H. Grund und Gegenwart als Fragziel der früh-griechischen Philosophie, La Haya, 1962.
- Boisacq, E. Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Heidelberg-París, 3ª ed., 1938.
- Bollack, J. "Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)", Revue des études grecques, 70, 1957.
- Bormann, K. Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten. Hamburgo, 1971.
- Brandenstein, W: Griechischen Sprachwissenschaft, Berlín, 1954-9.
- Brandis, C.A. Commentationum Eleaticarum, Altona, 1813.
- Bréton, G. Essai sur la poésie philosophique en Grèce. Xénophane, Parménide, Empédocle. París, 1882.
- Bröcker, W. "Gorgias contra Parmenides", Hermes, 86, 1958.  
Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates, Frankfurt a.M., 1965.
- Brucker, I. Historia critica philosophiae, 2ª ed., Lipsiae, 1767.
- Brugmann, K. Griechische Grammatik, Munich, 1913.
- Brumbaugh, R.S. "Reseña de Tarán, Parmenides", International Philosophical Quarterly, 4, 1966.
- Burguière, P. Histoire de l'infinitif en Grèce, París, 1960.
- Burkert, W. "Das Prömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoreer", Phronesis, 14, 1969.
- Burnet, J. Early Greek Philosophy, Londres, 4ª ed., 1930.
- Buroni, G. "Dell'essere e del conoscere". Studio su Parmenide, Platone e Rosmini. Atti della R.Acad.delle Sc.di Torino, XII 1876-7, y Memorie, id., ser.II, 1878, vol.29 y 30.
- Calogero, G. Studi sull'eleatismo, Roma, 1932.  
"Parmenide e la genesi della logica classica", Annali della R.Scuola Normale Sup. di Pisa, secc. Lettere, Storia e Filosofia, II, vol.5, 1936.

- Calogero, G. "Reseña de Kirk-Raven, The presocratic philosophers", Gnomon, 34, 1962.
- Camelli, G. I dotti bizantini e le origine dell'Unanesimo. II: Giovanni Argiropulo, Florencia, 1941.
- Capelle, W. Die Vorsokratiker, Stuttgart, 4ª ed., 1953.
- Clark, R.J. "Parmenides and sense perception", Revue des études grecques, 82, 1969.
- Copi, I.M. Symbolic Logic, Nueva York, 1954.
- Cornford, F.M. "Parmenides two ways", Classical Quarterly, 27, 1933.  
Plato's Theory of Knowledge, Londres, 1935.  
Plato and Parmenides, Londres, 1939.
- Covotti, A. I Presocratici, Nápoles, 1934.
- Coxon, A.H. "The philosophy of Parmenides", Classical Quarterly, 28, 1934.  
"The text of Parmenides fr.1.3", Classical Quarterly, 18, 1968.  
"The manuscript tradition of Simplicius' Commentary on Aristotle's Physics I-IV", id. anter.
- Croissant, J. "Le début de la Doxa de Parménide", Mélanges Desrousseaux, París, 1937.
- Cunliffe, R.J. A lexicon of the homeric dialect, 1924.
- Curtius, G. Grundzüge der griechischen Etymologie, Leipzig, 1858-62.
- Chalmers, W.R. "Parmenides and the beliefs of mortals", Phronesis, 5, 1960.
- Chantraine, P. Grammaire Homérique, II: Syntaxe, París, 1963.  
Dictionnaire étymologique de la langue grecque, París, vol. I: 1968; vol. II: 1970.
- Deichgräber, K. Parmenides Auffahrt zur Göttin des Rechts, Wiesbaden-Mainz, 1959.
- Denniston, J.D. The greek particles, Oxford, 1934.

de Nolhac, P. "Inventaire des manuscrits grecs de Jean Lascaris", Mélanges d'archéologie et d'histoire, 6, 1885.

"Les correspondants d'Alde Manuce", Studi e documenti di Storia e Diritto, 8, 1887.

De Vogel, C.J. Greek Philosophy, Leiden, 1950.

Diels, H. Parmenides Lehrgedicht, Berlin, 1897.

Diels, H.-Kranz, W. Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, 11<sup>a</sup> ed. (reed. de la 5<sup>a</sup>), 1964.

Dolin jr., E.R. "Parmenides and Hesiod", Harvard Studies in Classical Philology, 66, 1962.

Donati, A. "Bibliografia Aldina", La Bibliofilia, 52, 1950, pte.2<sup>a</sup>.

Ebeling, H. Lexicon Homericum, Leipzig, 1885.

Ebner, P. "Parmenide medico Ὀὐλιζόμενος", Giornale di Metafisica, 1966.

Eggers Lan, C. "Die ἀδὸς πολὺσημος der parmenideischen Wahrheit", Hermes, 88, 1960.

"Los dos caminos de investigación que podía concebir Parménides", Philosophia, 27, 1963.

Enriques-Mazziotti, Le dottrine di Democrito d'Abdera, Bologna, 1948.

Etymologicum graecae linguae, Lipsiae, 1818.

Etymologicum Magnum, ed. Th.Gaisdorf, Osford, 1848.

Falus, R. "Parmenides-Interpretationen", Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 8, 1960.

Ferrigni, M. Aldo Manuzio, Milán, 1925.

Firmin-Didot, A. Alde Manuce et l'hellénisme à Venise, Paris, 1875.

Francotte, A. "Les disertes juments de Parménide", Phronesis, 3, 1958.

- Fränkel, H. "Reseña de Verdenius, Parmenides", Classical Philology, 41, 1946.
- Wege und Formen früh-griechischen Denkens, Munich, 1955.
- Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, Munich, 2ª ed., 1962.
- Freeman, K. The presocratic philosophers, Oxford, 1946.
- Frisk, H. Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1961.
- Furth, M. "Elements of Eleatic Ontology", Journal of the History of Philosophy, 6, 1963.
- Galli, G. Da Talete al "Menone" di Platone, Turín, s.f. (circa 1951)
- García Díaz, A. "La noción del no-ente en la filosofía de Parménides", Diánoia, I, 1955.
- Geanakóplos, D.J. Greek scholars in Venice, Harvard, 1962.
- Gehring, A. Index Homericum, Lipsiae, 1891.
- Gigon, O. Der Ursprung der griechischen Philosophie, Basilea, 1945.
- Giordano, D. "Parmenide B.1.28-32", Vichiana, 3, 1966.
- Gomperz, H. "Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen", Imago, X, 1, 1924.
- Guazzoni Foà, V., "Un ripensamento sulla σφαίρη di Parmenide", Giornale di Metafisica, 1966.
- Guthrie, W.K.C. A history of greek philosophy. II: The presocratic tradition from Parmenides to Democritus. Cambridge, 1965.
- Hamilton, W. Lectures on Logic, Edinburgo y Londres, 2ª ed., 1866.
- Harlfinger, D.-Wiesner, J. "Die griechischen Handschriften des Aristoteles und seiner Kommentatoren", Scriptorium, 18, 1964.
- Hegel, G.W.F. Wissenschaft der Logik, 2ª ed., Leipzig, 1932.
- Heidegger, M. Was ist Metaphysik?, Friburgo i.Br., 1929.

- Hesychius, Lexicon, Iena, 1858-62.
- Hjelmslev, L. "Le verbe et la phrase nominale", Mélanges Marouzeau, Paris, 1948.
- Hobbes, T. Elementorum Philosophiae, I, Londres, 1655.
- Höfding, "La base psychologique des jugements logiques", Revue Philosophique, 1901.
- Hoffmann, E. Die Sprache und die archaische Logik, Tübingen, 1925.
- Hofmann, J.B. Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, Munich, 1949.
- Hölscher, U. "Grammatisches zu Parmenides", Hermes, 84, 1956.  
Anfängliches Fragen, Göttingen, 1968.  
Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Frankfurt a.M. 1969
- Humbert, J. Syntaxe grecque, Paris, 2<sup>e</sup> ed., 1954.
- Jaeger, W. The theology of the early greek philosophers, Oxford, reed. (sin n<sup>o</sup>), 1967.
- Jameson, G. "Well-rounded Truth and circular thought in Parmenides", Phronesis, 3, 1958.
- Kahl-Furthmann, Das Problem des Nicht, 2<sup>a</sup> ed., Meisenheim a.Glan, 1968.
- Kahn, Ch.H. "The greek verb 'to be' and the concept of Being", Foundations of Language, 1966  
 "Reseña de Tarán, Parmenides", Gnomon, 20, 1968.  
 "The thesis of Parmenides", Review of Metaphysics, 22, 1969.  
 "More on Parmenides" (a response to Stein and Mourelatos), Review of Metaphysics, 23, 1969.
- Karsten, S. Philosophorum graecorum veterum reliquiae, Amsterdam, 1835.
- Kent Sprague, R. "Parmenides: a suggested rearrangement of frag-

- ments in the Way of Truth", Classical Philology, 50, 1955.
- Kent Sprague, R. "Reseña de Tarán, Parmenides", Classical Philology, 61, 1966.
- Kinzel, J. "Die Kopula bei Homer und Hesiod", Jahresbericht des Staatsgymnasiums in Mährisch-Ostrau, 1907-8.
- Kirk, G.S. Heraclitus. The cosmic fragments. Cambridge, 1954.  
The songs of Homer, Cambridge, 1962.
- Kirk, G.S.-Raven, J.E. The presocratic philosophers, Cambridge, 1964.
- Klowsky, J. "Zum Entstehen der Begriffe Sein und Nichts und der Weltentstehungs- und Welterschöpfungstheorien in strenger Sinne", Archiv für Geschichte der Philosophie, 1967.  
"Reseña de Lloyd, Polarity and analogy", Archiv für Geschichte der Philosophie, 51, 1969.  
"Die Konstitution der Begriff Nichts und Sein durch Parmenides", Kantstudien, 1969.
- Knös, B. Un ambassadeur de l'Hellénisme: Janus Lascaris, Upsala, 1945.
- Knowledge, Experience and Realism. The Aristotelian Society, vol. supp.9, 1929 (2<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1964).
- Kranz, W. "Ueber Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes", Sitzungsberichte der Königl. preussischen Ak. der Wissenschaften, 47 (II), 1916.
- Kretzulesco Quaranta, E. "La formazione culturale di Aldo Manucio ed il suo criterio nella scelta dei testi", Studi bibliografici, Florencia, 1967.
- Krischer, T. "Etypos und *ἐπιμονή*", Philologus, 109, 1965.
- Kühner, R. Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache, 2<sup>a</sup> ed., Hannover, 1870.
- Lee, H.M. Symbolic Logic, Londres, 1961.

- Levi, A. "Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della Doxa", Athenaeum, N.S., 5, 1927.
- Liebhold, K.J. "Zu Parmenides", Jahrbücher für Classische Philologie, 129, 1884.
- Linke, K. "Zu Parmenides" περὶ φύσεως", Philologus, 65, 1906.
- Loenen, J.H.M.M. Parmenides, Melissus, Gorgias, Assen, 1959.
- Loew, E. "Das Lehrgedicht des Parmenides. Gliederung und Gedankengang", Rheinisches Museum, 78, 1929.
- "Das Verhältnis von Logik und Leben bei Parmenides", Wiener Studien, 53, 1935.
- Long, A.A. "The principles of Parmenides' cosmogony", Phronesis, 8, 1963.
- "Reseña de Tarán, Parmenides", Journal of the Hellenic Studies, 1966.
- Ludwick, A. "Ueber die homerischen Glossen Apions", Philologus, 74, 1917.
- Lloyd, G.R. Polarity and analogy, Cambridge, 1966.
- Mansfeld, J. Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Assen, 1964.
- "Parmenides fr.B.2.1", Rheinisches Museum, 109, 1966.
- Mercati, G. Codici latini Pico Grimani Pio (...) e I codici greci Pio di Modena, Vaticano, 1939.
- Merlan, Ph. "Neues Licht auf Parmenides", Archiv für Geschichte der Philosophie, 46, 1966.
- Minar jr., E.L. "Parmenides and the World of Seeming", American Journal of Philology, 70, 1949.
- Misch, G. Der Weg in die Philosophie, Berlin-Leipzig, 1926.
- Mondolfo, R. "Discussioni su un testo parmenideo", Rivista critica di Storia della Filosofia, 1964.

Montero Moliner, F. Parménides, Madrid, 1960.

Morot-Sir, E. La pensée négative, París, 1947

Mourelatos, A.P.D., "Φρᾶσις and its derivatives in Parmenides" Classical Philology, 60, 1955.

"Coments on 'The thesis of Parmenides'", Review of Metaphysics, 22, 1969.

The Route of Parmenides, Yale, 1970.

Mullach, Fragmenta Philosophorum Graecorum, París, reed. 1928.

Müller, K.K. "Neue Mittheilungen über Janos Lascaris und die Medicische Bibliothek", Centralblatt für Bibliothekswesen, I, 1884.

Müller, H. Nouvelles leçons sur la science du langage, Paris, 1868.

Mutschmann, H. "Die Ueberlieferung des Schriften des Sextus Empiricus", Rheinisches Museum, 64, 1909.

Oguse, A. "A propos de la syntaxe de πειθῶ et de πίστευῶ", Revue des études grecques, 78, 1965.

Owen, G.E.L., "Eleatic Questions", Classical Quarterly, N.S.10, 1960

"Plato on not-Being", en Plato. I: Metaphysics and epistemology, ed. por G.Vlastos, Nueva York, 1970.

Pasquinelli, I. Presocratici, Turín, 1958.

Passow, F. Handwörterbuch der griechischen Sprache, Leipzig, 1831.

Pastorello, E. "Per l'epistolario di Aldo il Vecchio", La Bibliofilia, 52, 1950, pte. 2ª.

L'epistolario Manuziano. Inventario cronologico-analitico, 1483-1597. Florencia, 1957.

Inedita Manutiana (1502-1597). Appendice all'inventario, Florencia, 1960.

Patin, A. "Parmenides in Kampfe gegen Heraklit", Jahrbücher für Classische Philologie, Supplementband 25, 1899.

- Paulson, J. Index Hesiodicus, Lund, 1890.
- Peyron, A. Empedoclis et Parmenidis fragmenta, Lipsiae, 1810.
- Pfänder, A. Logik, 3<sup>a</sup> ed., Tübingen, 1963.
- Phillips, E.D. "Parmenides on thought and Being", The Philosophical Review, 64, 1955.
- Piccolomini, E. "Due documenti relativi ad acquisti di codici greci fatti da Giovanni Lascaris per conto di Lorenzo de' Medici", Rivista di Filologia, 4, 1874.
- Fugliese Carratelli, G. "Φωλαρχός", La Parola del Passato, 13, 1963.
- Puntoni, V. "Codici greci della biblioteca Estense di Modena", Studi Italiani di Filologia Classica, 4, 1896.
- Quincey, J.H. "Etymologica", Rheinisches Museum, 106, 1963.
- Ralfs, G. "Lebensformen des Geistes", Kantstudien, Ergänzungshefte 86, 1964.
- Ranulf, S. Der eleatische Satz von Widerspruch, Copenhage, 1924.
- Redard, G. Recherches sur  $\chi\rho\eta$ ,  $\chi\rho\eta\sigma\theta\epsilon\iota$ , Paris, 1953.
- Reich, K. "Parmenides und die Pythagoreer", Hermes, 82, 1954  
 "Anaximander und Parmenides", Marburger Winkelmann-programm, 1950-51.
- Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt a.M., 2<sup>a</sup> ed., 1959.
- Renouard, A.K. Annales de l'imprimerie des Alde, Paris, 3<sup>a</sup> ed., 1834.
- Reynolds, L.D.-Wilson, N.C. Scribes and scholars, Oxford, 1968.
- Riaux, F. Essai sur Parménide d'Elée, Paris, 1840.
- Richard, M. Répertoire des Bibliothèques et des Catalogues des Manuscrits grecs, Paris, 2<sup>a</sup> ed., 1958.  
Supplément I, Paris, 1964.

Riezler, K. Parmenides, Frankfurt a.M., 1934.

Robin, L. La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, 3<sup>e</sup> ed., 1963.

Rüstow, "Ueber Parmenides", Verhandlungen der 52 versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Marburg, Leipzig, 1914.

Sabbadini, R. Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV, Florencia, 1905.

Sartre, J.-P. L'Être et le Néant, Paris, 1943.

Schottlaender, R. "Drei vorsokratischer Topoi", Hermes, 1927.

Schreckenberg, H. Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs (Zetemata, heft 36), Munich, 1964.

Schuhl, P.M. Éssai sur la formation de lapensée grecque, Paris, 2<sup>e</sup> ed., 1949.

Schwabl, H. "Sein un Doxa bei Parmenides", Wiener Studien, 66, 1953.

"Parmenides", Anzeiger für die Altertumswissenschaft, 9, 1956, y 10, 1957.

"Hesiod und Parmenides", Rheinisches Museum, 106, 1963.

Schwyzler, E. Griechische Grammatik, Munich, 1950.

Shorey, P. "Reseña de Patin, Parn.in Kampfe", American Journal of Philology, 21, 1900.

Sigwart, C. Logik, Tübingen, 5<sup>a</sup> ed., 1924 (1<sup>a</sup> ed., 1873).

Snell, B. "Aischylos und das Handeln in Drama", Philologus, Supp. XX 1, Leipzig, 1928.

Solmsen, F. "The elastic One in Melissus", Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, 32, 1969.

Somville, P. Essai sur la pensée de Parménide, tesis, Paris, 1968.

Stahl, J.H. Kritisch-historische Syntax des Griechischen Verbuns des klassischen Zeit, Heidelberg, 1907.

Stein, H. "Die Fragmente des Parmenides περί φύσεως", Symbola

- Philologorum Bonnensium, II, Leipzig, 1867.
- Stephanus, E. Poesis Philosophos, Genevae, 1573.
- Stokes, M.C. "Parmenides' fr.6", Classical Review, 10, 1960.
- Tarán, L. "El significado de noein en Parménides", Anales de Filología clásica, 7, 1959.
- Parmenides, Princeton, 1965.
- Thiede, J. Ueber die Negation, den Widerspruch und den Gegensatz, dis., Berlín, 1883.
- Timpanaro Cardini, M. "Saggio sugli Eleati", Studi Classici e Orientali, 16, 1967.
- Traglia, A. "Per la storia dei termini  $\delta\nu\omicron\mu\alpha$  e  $\phi\acute{\eta}\mu\mu\alpha$  e sul valore di  $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ ,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  ed  $\epsilon\pi\omicron\varsigma$  in Eraclito e in Parmenide", Contributi, I, 1955.
- Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 3<sup>a</sup> ed., 1870.
- Tugwell, S. "The way of Truth", Classical Quarterly, 14, 1964.
- Ueberweg, F. Grundriss der Geschichte der Philosophie, I, Berlín, 1926.
- Untersteiner, M. Parmenide, Florencia, 1958.
- van Groningen, B.A. Traité d'histoire et de critique des textes grecs, Amsterdam, 1963.
- Verdenius, W.J. Parmenides. Some comments on his Poem. Amsterdam, 2<sup>a</sup> ed., 1964.
- "Parmenides B2.3", Mnemosyne, XV, 1962.
- "Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides", II, Phronesis, 12, 1967.
- Vlastos, G. "Parmenides' theory of knowledge", Transactions of the American Philological Association, 77, 1946.
- "Equality and Justice in early greek cosmologies", Classical Philology, 42, 1947.

- "Reseña de Fränkel, Wege und Formen", Gnomon, 31, 1959.
- Vollenhoven D.H.Th. "Methodical dangers in the Parmenides interpretation", Philosophia Reformata, 31, 1966.
- von Fritz, K. "νόσς, νοεῖν and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluding Anaxagoras). I: From the beginnings to Parmenides", Classical Philology, 40, 1965.
- Vuia, O. Remontée aux sources de la pensée occidentale. Héraclite, Parménide, Anaxagore. Paris, 1961.
- Wackernagel, J. Vermischte Beiträge zur griechischen Sprachkunde, Basilea, 1897.
- Wahl, J. Vers la fin de l'ontologie, Paris, 1956.
- Wartelle, A. Inventaire des manuscrits grecs d'Aristote et de ses commentateurs, Paris, 1963.
- Whitehead, A.N.-Russell, B. Principia Mathematica, Cambridge, 2<sup>a</sup> ed., 1957.
- Wiersma, W. "Notes on greek philosophy", Mnemosyne, XX, 1967.
- Wiesner, J., "Die Negation des Entstehen des Seiendes", Archiv für Geschichte der Philosophie, 52, 1970.
- Wilamowitz, U.v. "Lesefrüchte", Hermes, 34, 1899.
- Wiśniewski, B. "La théorie de la connaissance de Parménide", Studi Italiani di filologia classica, 35, 1963.
- Woodbury, L. "Parmenides on names", Harvard Studies in Classical Philology, 63, 1958.
- Zanetti, A.M.-Bongiovanni, A. Graeca D. Marci Bibliotheca codicum manuscriptorum, Venecia, 1740.
- Zeller, E. Die Philosophie der Griechen, 4<sup>a</sup> ed., Leipzig, 1876.
- Zeller, E.-Mondolfo, R. La filosofia dei greci, parte prima, vol. III, a cura di Giovanni Reale, Florencia, 1967.
- Zeno, A. "Notizie letterarie intorno a i Manuzi stampatori, e alla

loro famiglia", en el Prefacio a M.T.Cicerone, Epistole Famigliari, Venecia, 1736.

Zucchi, H. "El problema de la Nada en Parménides", Estudios de Filosofía Antigua y Moderna, Tucumán, 1956.

Addenda

Fülleborn, G.G. Fragmente des Parmenides, Zullichau, 1795.

Kern, O. "Zu Parmenides", Archiv für Geschichte der Philosophie, III, 2, 1890.

-----oOo-----

Índice de nombres propios

- Aalto, P. 4  
Aecio 174  
Aerts 24  
Albertelli, P. 13, 58, 82,  
93, 94, 97, 155, 161, 170,  
164.  
Alberto Pio 203, 214.  
Alejandro 190  
Allen, T.W. 214  
Andócides 40  
Anaxágoras 82  
Maximandro 174  
Anaxímenes 174  
Aristófanes 145  
Aristóteles I, 17, 65, 105,  
119, 120, 135, 136, 174,  
206, 207, 209.  
Bandini, 208, 211, 213.  
Baquílides 125, 131.  
Barbelenet, A. 44.  
Bassow, A.H. 55, 56, 83.  
Baumann, A. 73  
Becker, Oskar 97, 113, 114,  
115.  
Becker, Otfrid 12, 76, 124,  
154, 156  
Bergk, T. 117.  
Bergson, H. 70, 74.  
Bernoni, D. 205.  
Bessarion, 203, 214.  
Bicknell, P.J. 113, 176, 188.  
Boeder, H. 177.  
Boisacq, E. 30, 122.  
Bollack, J. 187.  
Bormann, K. 87, 91, 99, 104, 108,  
110, 120, 123, 162, 163, 171,  
178.  
Brandenstein, W. 30.  
Brandis, C.A. 7, 96, 117, 175.  
Bréton, G. 174.  
Bröcker, W. 78, 175.  
Brucker, I. 191.  
Brugmann, K. 21, 47, 52.  
Brumbaugh, R.S. 114.  
Burguière, P. 47.  
Burkert, W. 153.  
Burnet, J. 12, 17, 99, 111.  
Buroni, G. 61.  
Calogero, G. 19, 20, 22, 26, 27,  
51, 57, 79, 100, 111, 131, 155,  
184, 186, 187, 191, 193.  
Calliergi, Z. 205, 207.  
Camelli, G. 214.  
Capelle, W. 12, 59, 99.  
Clark, R.J. 177, 180, 186.  
Cleve, 56.  
Copi, I.M. 195.  
Cornford, F.M. 11, 74, 87, 99,  
105, 107, 128, 174.  
Covatti, A. 163.  
Coxon, A.H. 7, 123, 124, 152, 176,  
207, 213, 217.

- Critias, 146.  
 Croissant, J. 171, 172.  
 Cunliffe, R.J. 32, 33.  
 Curtius, G. 30.  
 Chalmers, W.R. 105, 131.  
 Chantraine, P. 5, 31, 44,  
 46, 94.  
 d'Asola, Andrea, 205, 219.  
 d'Asola, Francesco 204, 219,  
 220.  
 Deichgräber, K. 155.  
 Demócrito, 82, 175, 176.  
 Demóstenes, 43, 145, 170.  
 Denniston, J.D. 101, 134,  
 148.  
 de Nolhac, P. 211, 213.  
 De Vogel, C.J. 177.  
 Diels, H. 5, 12, 78, 81, 82,  
 85, 87, 89, 91, 97, 102,  
 11, 113, 115, 118, 133,  
 134, 170, 177, 196-7, 200,  
 207, 208, 213, 214-218.  
 Diógenes de Apolonia 82  
 Diógenes Laercio 184, 191.  
 Dionisio de Tracia 144.  
 Donati, A. 201.  
 Ebeling, H. 32, 33, 37, 39,  
 41.  
 Ebner, P. 180, 184.  
 Eggers Lan, C. 45, 46, 156,  
 159, 161.  
 Empédocles, 6, 89, 124, 125.  
 Enriques-Mazziotti 82  
 Esquilo, 124, 178.  
 Eurípides, 40, 179.  
 Falas, R. 14, 26, 28, 31, 61, 76,  
 99, 121, 177, 179.  
 Ferrigni, M. 205.  
 Filopón, 212.  
 Firmin-Didot, A. 203, 204, 206,  
 213, 214, 216, 218.  
 Francotte, A. 158,  
 Fränkel, H. 16, 21, 22, 24, 51,  
 53, 74, 75, 91, 92, 105, 131,  
 156, 165.  
 Freeman, K. 174.  
 Frege, I.  
 Frisk, H. 30.  
 Fülleborn, 96, 11, 117, 189.  
 Furth, M. 56.  
 Galli, G. 187.  
 García Días, A. 73.  
 Geanakoplos, 203, 204.  
 Gehring, A. 32.  
 Gigon, O. 24, 87, 97, 180.  
 Giordano, D. 180.  
 Gomperz, H. 5, 78, 99, 153, 171,  
 186.  
 Gorgias, 12, 175.  
 Guazzoni Foà, V. 167.  
 Guthrie, W.K.C. 20, 106, 108.  
 Hamilton, W. 70, 71.  
 Harlfinger-Wiesner, 196.  
 Hegel, G.W.F. I, 69.  
 Heidegger, M. I, 70, 156.  
 Heráclito, 46, 80, 127, 147.