

Síntesis transversal de la «filosofía» de Parménides  
(Sobre la controversia de la ἀλήθεια y del δόξα  
o el alborar del Λόγος)\*

*Transverse synthesis of the «philosophy» of  
Parménides (On the controversy of the ἀλήθεια  
and of the δόξα or the dawn of the Λόγος)*

Alfonso MAESTRE SÁNCHEZ

Departamento de Filosofía III  
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 06-10-2008  
Aceptado: 23-02-2009

A Antonio Jiménez García, Profesor Titular de Universidad

*In memoriam*

«Soy libre, cierto, nadie es mi amo; sin embargo me he puesto  
al servicio de todos, para ganar a los más posibles...  
Híceme todo para todos para agradar a todos» (1 Cor., 9, 19.22)  
Orera (Zaragoza), 28-07-2008

A Yolanda Ruano de La Fuente, Profesora Titular de Universidad

*In memoriam*

«Muchas mujeres reunieron riquezas y honores,  
pero tú las ganas a todas'...  
Cantadle a ella por el éxito de su trabajo, esfuerzo y entereza,  
que sus obras la alaben en medio de todos» (Proverbios, 3 1, 31)  
Madrid, 02-09-2008

---

\* Para la exposición de las «filosofías» de Heráclito y de Parménides seguimos el orden entre paréntesis de los Fragmentos establecidos por la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlín, 1974 (reimpresión de la 6ª edición, 1951-1952), y que hoy es comúnmente aceptado. En la elaboración de este trabajo también hemos consultado y hecho uso de las investigaciones de García Calvo, de Marcovich, de Mondolfo y de otras muchas versiones castellanas de fragmentos y estudios presocráticos, de cuyos autores nos sentimos deudores y a los que reseñamos en las oportunas citas bibliográficas.

## Resumen

Como dijimos en la Parte I, las obras de Heráclito y Parménides nos resultan desconocidas en su integridad. Sin embargo, pocos filósofos han sido tan comentados como ellos. Pero esta crítica –diversa y contradictoria– de los fragmentos heraclitanos y del *Poema* de Parménides, respectivamente, en vez de aclarar, ha servido para ocultar aún más sus genuinas reflexiones filosóficas, pues muchos de estos escritos se han utilizado ya sea para alabar a Heráclito o Parménides, ya sea para criticarlos y contraponerlos, o bien para justificar intereses espurios. Esta Parte II de nuestro trabajo versa sobre las interpretaciones de la doctrina de la ἀλήθεια y de la δόξα en el filósofo de Elea, advirtiendo de nuevo que siempre se planteará el problema de la duda respecto a la autenticidad o falsedad, orden y estructura de sus fragmentos como fuente.

*Palabras clave:* hombre, movimiento, fuego, verdad, opinión, logos.

## Abstract

As we said in the Parte I, the works of Heráclito and Parménides we find unknown in their integrity. However, few philosophers have been so commented as them. But this –diverse and contradictory critic– of the fragments heraclitanos and of the *Poem* of Parménides, respectively, instead of clarifying, it has been good to hide even more their genuine philosophical reflections, because many of these writings have either been used to praise Heráclito or Parménides, either to criticize them and to oppose them, or to justify spurious interests. This Part II of our work turns on the interpretations of the doctrine of the ἀλήθεια and of the δόξα in the philosopher of Elea, noticing again that [he/she] will always think about the problem of the doubt regarding the authenticity or falsehood, order and it structures of its fragments like source.

*Keywords:* man, movement, fire, truth, opinion, logos.

## 1. Parménides de Elea y el ente de razón

La Escuela Jonia no había aceptado el devenir del mundo –que se manifiesta en el nacer, mudar y perecer de las cosas– como un hecho último y definitivo, porque procuraba buscar siempre, más allá del acontecimiento mismo, la unidad y la permanencia de la sustancia. Esto no significa que negaran la realidad del cambio. Tal

negación es obra de la Escuela de Elea, que reduce el acontecimiento a simple apariencia y afirma que sólo la sustancia *es* verdaderamente. Por primera vez la sustancia se convierte por sí misma en principio metafísico: la sustancia es definida no como elemento corpóreo o número, sino sólo como sustancia, es decir, como permanencia y necesidad de ser en cuanto ser.

El carácter de ley cósmica determinante de la justicia con que la sustancia aparecía en las especulaciones de Anaximandro, la misma dimensión de norma que los pitagóricos expresaron mediante la afirmación de que el número es el modelo de las cosas, las utiliza Parménides para elaborar su definición de sustancia. Para Parménides y sus discípulos la sustancia es el ser que es y debe ser. La sustancia es el ser en su exigencia de norma o ley, en su unidad e inmutabilidad, único objeto del pensamiento, único término de la investigación filosófica. En efecto, aceptada la sustancia Una, Parménides va a deducir sus determinaciones excluyendo la vía del no-Ser, rechazando toda posible irracionalidad y, de acuerdo con determinaciones perfectamente racionales que deduzca desde este principio, lo supondrá (al Ser) dotado de una ‘realidad’, desde luego radicalmente opuesta a la que percibimos por los sentidos y obediente en su comprensión a la lógica implacable del  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ <sup>1</sup>.

Según los testimonios de Platón y de Aristóteles, la orientación específica de la Escuela de Elea fue iniciada por Jenófanes de Colofón, que nació durante la 50ª Olimpiada (580-577 a. de C.). De él se dice que afirmó, por primera vez, la unidad del ser:

Entre nosotros, el linaje de los eleatas, nacido de Jenófanes y de más arriba aún, no ve más que unidad en lo que se designa como el Todo, y prosigue en este sentido la exposición de sus mitos (Platón, *Sofista*, 242 d).

Parménides, desde luego, parece que se atuvo a lo Uno en cuanto al concepto, y Meliso a lo Uno en cuanto a la materia (y de ahí que aquél diga que es limitado y éste que ilimitado). Jenófanes, por su parte, aunque afirmó la unidad antes que ellos (se dice que Parménides fue discípulo suyo), no ofreció aclaración alguna al respecto, ni tampoco parece que se atuviera a ninguna de estas dos naturalezas, sino que, tomando en consideración el firmamento en su conjunto, dice que lo Uno es Dios (Aristóteles, *Metafísica* I, 5, 986 b, 21).

Algunos críticos han interpretado las opiniones de Platón y Aristóteles en el sentido de que Jenófanes había fundado la Escuela eleática. Pero esta exégesis es poco probable. ¿Por qué? Diógenes Laercio, en su *Vidas y opiniones de los filósofos*, Libro IX, 18-19, recoge las siguientes palabras de Jenófanes: “Hace sesenta y siete años que yo arrastro mis tribulaciones a través de las tierras de Grecia, y ya habían

<sup>1</sup> J. Herrero, “Materia e idea en el ente de Parménides”, *Revista de Filosofía*, XV, 1956, número 57, p. 267.

transcurrido otros veinticinco desde mi nacimiento”. Es decir, Jenófanes aparece como un hombre de vida errante, difícil de conciliar con las exigencias de un asentamiento estable, muy necesario –creemos– para erigir una Escuela. La opinión más generalizada es que el iniciador del eleatismo fue Parménides.

### ***Vida y obra de Parménides***

El aludido historiador griego Diógenes Laercio, siguiendo las *Cronologías* de Apolodoro de Atenas (siglo II d. de C.), en el Libro IX, 21.23 de su *Vidas y opiniones de los filósofos*, sitúa el *florecimiento* de Parménides en la Olimpiada 69<sup>a</sup>, por lo que habría nacido en el 544-541 a. de C. Por el contrario, Platón dice en *Parménides* 127 b, *Teetetos* 183 e y *Sofista* 217 c que Parménides tendría unos 65 años de edad cuando, acompañado por Zenón, fue a Atenas y se encontró con Sócrates, entonces muy joven:

Dijo Antifón, y atribuía a Pitodoro, que en cierta ocasión habían venido para asistir a las Grandes Panateneas Zenón y Parménides. Era ya Parménides hombre de edad muy avanzada y, con su pelo totalmente canoso, ofrecía una apariencia hermosa y noble; frisaba por entonces muy cerca de los sesenta y cinco años. Zenón se aproximaba en aquel tiempo a los cuarenta, era alto y de agradable presencia y se decía que había sido el favorito de Parménides. Dijo también que habían bajado a alojarse a casa de Pitodoro, fuera de los muros y en el Cerámico. Hasta aquí se acercó Sócrates y, con él, además, muchos otros, que deseaban oír leer la obra de Zenón, dada a conocer entonces por primera vez por los dos viajeros, siendo Sócrates todavía muy joven (Platón, *Parménides*, 127 b).

SÓCRATES.- Si se tratase de Meliso y de los que defienden la unidad y la inmovilidad del Todo, temería indudablemente hacer consideraciones molestas; pero tendría menos temor en referirme a la unidad que representa Parménides. A mi parecer, Parménides, como el héroe de Homero, es ‘venerable’ a la vez que ‘temible’. Tuve contacto con este hombre cuando yo todavía era joven y él viejo; y justamente, me pareció que tenía pensamientos muy profundos. Temía no comprender sus palabras y que su pensamiento nos dejase muy atrás (Platón, *Teeteto*, 183 e).

SÓCRATES.- Dígnate extranjero no oponer ninguna negativa al primer favor que te pedimos. Pero dínos más bien: ¿qué prefieres tú de ordinario? ¿Desarrollar completamente solo, en una larga exposición, la tesis que pretendes demostrar, o bien emplear el método interrogativo, el método que, en un día ya lejano, utilizó personalmente Parménides, cuando desarrolló argumentos maravillosos en presencia de aquel joven que era yo entonces, y cuando tenía él ya, para aquel tiempo, una edad muy avanzada? (Platón, *Sofista*, 217 c).

De acuerdo con estos textos, y según Burnet —que basa sus cálculos en el calendario de las fiestas de las Panateneas que se celebraban cada cuatro años, y que durante la ‘juventud de Sócrates’ tuvieron lugar en los años 454, 450 y 446—, Parménides tuvo que nacer hacia el 516-511, es decir, casi treinta años después de la fecha propuesta por Apolodoro y Diógenes Laercio<sup>2</sup>. De todas formas, este encuentro entre Zenón, Parménides y Sócrates narrado por Platón ha sido cuestionado en su historicidad desde muy antiguo: Platón no hablaría de personajes reales, sino de símbolos. Tal era el sentir de Ateneo de Náucratis (siglo III d. de C.) en su *Deipnosophistae* (XI, 505f), o de Macrobio (siglo IV d. de C.) en su *Commentarii in Somnium Scipionis* (I, 1, 5), con lo que las palabras del *Parménides*, del *Teeteto* y del *Sofista* de Platón sería sólo una ficción<sup>3</sup>, pese al esfuerzo que Platón puso para convencer al lector de su realidad con la puntual descripción de las edades de los personajes<sup>4</sup>. También podría ser un artilugio escénico —ancianidad de Parménides, excesiva juventud de Sócrates— utilizado por Platón para justificar en el *Parménides* la crítica de ciertos aspectos de su teoría de las Ideas y, al mismo tiempo, la posterior presentación rigurosa y ortodoxa de ésta<sup>5</sup>. En cualquier caso, hay una fecha *post quem* que se impone: no pudo haber nacido antes de la fundación de Elea, acontecimiento que históricamente se localiza poco después del año 545 a. de C. He aquí el texto del historiador Heródoto que ayuda a aclarar esta disonancia:

Este hombre [Harpago], designado entonces general por Ciro, cuando llegó a Jonia, fue tomando las ciudades mediante terraplenes (...) Focea fue el primer Estado jónico que atacaron los persas. Estos foceos fueron los primeros griegos que hicieron largos viajes por mar y son ellos los que descubrieron el Adriático, Tirrenia, Iberia y Tarteso. No navegaban en barcos mercantes, sino en *pentecónteros* [naves de cincuenta remos]. Y, al llegar a Tarteso, se hicieron amigos del rey de los tartesos, cuyo nombre era Argantonio (...) Cuando los persas se apoderaron de Focea, estaba completamente deshabitada. Después de esto (...) los foceos viajaron hacia Cirno [Córcega], pues veinte años antes, a raíz de un oráculo, habían fundado en Cirno [Córcega] una ciudad con el nombre de Alalia (...) Y después de que llegaron a Cirno [Córcega], vivieron en común cinco años junto a los que habían arribado antes, y fundaron santuarios. Pero como se dedicaban al pillaje y a saquear a todos sus vecinos, los tirrenios y los cartagineses hicieron causa común contra ellos, y salieron a combatirlos con sesenta naves por cada uno de los aliados. Producido el enfrentamiento, en el combate naval los foceos obtuvieron una victoria «*cadmea*», pues cuarenta de sus naves quedaron destruidas, y las restantes veinte inutilizadas, ya que se les retorcieron los espolones. Navegaron enton-

<sup>2</sup> J. Burnet, *Early Greek Philosophy*. Londres: Ed. Adam y Charles Black, 1958, 4ª reimpresión, p. 169 [(1952): *L' aurore de la Philosophie Grecque*. Trad. au français par A. Reymond. Payot, Paris].

<sup>3</sup> R. E. Allen, *Plato's Parmenides*. Oxford: Blackwell, 1983, p. 63.

<sup>4</sup> A. Gómez-Lobo, *Parménides*. Buenos Aires: Charcas, 1985, p. 19.

<sup>5</sup> N. L. Cordero, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 21-22.

ces hasta Alalia y se marcharon, llevando consigo los niños, las mujeres y los demás bienes que podían transportar en sus barcos. Se alejaron, pues, de Cirno [Córcega] y navegaron hacia Regio (...) Aquellos que se habían refugiado en Regio, partieron de allí hacia tierra Enotria, donde fundaron la ciudad que ahora es llamada Hyele [Elea]. Y la fundaron al enterarse, por un varón de Posidonia, de que era allí y no en la isla de Cirno [Córcega] donde debían establecer el culto que les había indicado la Pitia (Heródoto, *Historias apodeixies*, I, 163-167).

¿Qué significado cabe dar a estos datos históricos? En opinión de Heródoto, los foceos han hecho varias incursiones por la Magna Grecia, y sólo en la última (unos 25 años después de haber fundado Alalia en Cirno [Córcega]) decidieron marcharse hacia el sur de Italia, donde fundaron entonces la ciudad de Elea. Pero si la batalla naval entre foceos y cartagineses tuvo lugar bajo Cambises (530-522), según narra Tucídides (siglo V a. de C.) en el Libro I, 3 de su *Guerra del Peloponeso*, la fundación de Elea hay que situarla forzosamente después del año 530 y antes del 522, pero nunca en el 540. Ahora bien, si Parménides nació en Elea, y es anterior a Empédocles de Agrigento (483/2-430 a. de C.) –dato éste que no se cuestiona por la influencia del Ser parmenídeo en su concepción de las ‘cuatro raíces’ (τέσσαρα πάντων ῥιζώματα)–, parece más factible situar su fecha de nacimiento entre los años 530 y 520 a. de C.<sup>6</sup>

En cuanto a su formación, Aristóteles afirma –con dudas– que Parménides llegó a ser discípulo de Jenófanes. Posiblemente esto deba interpretarse en el entendimiento de que Parménides recogió la corriente de pensamiento iniciada por el hijo de Ortómeno (o de Dexino) y seguidor del físico Arquelaos. Diógenes Laercio indica, por su parte, que Parménides recibió su educación filosófica del pitagórico Amenias, y llevó una vida estrictamente pitagórica:

Parménides, sin embargo, aunque fue instruido por Jenófanes no siguió a éste. De acuerdo con Soción se relacionó con el pitagórico Amenias, hijo de Diagueta y un eupátrida sin fortuna. A este Amenias se sintió muy inclinado Parménides, hombre de ilustre cuna y de gran riqueza, y a su muerte le dedicó un santuario. Pues Amenias y no Jenófanes fue el que condujo a Parménides a adoptar la pacífica vida de estudioso (Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos*, Libro IX, 21.- Diels-Kranz, 28 A 1).

De todo lo anterior resulta que, según Diógenes Laercio, Parménides fue discípulo de Jenófanes de Colofón y tuvo influencias pitagóricas; Teofrasto (y también el *Sudas* o *Suidas*) señalan a Parménides como prosélito de Anaximandro, y autores actuales no dudan en establecer semejanzas entre fragmentos de Parménides y textos órficos, como la *Teogonía de Derveni*, las *Rapsodias* o el *Testamento de*

<sup>6</sup> C. Eggers Lan y V. E. Juliá, *Los filósofos presocráticos. I.* (Introducciones, traducciones y notas por). Madrid: Gredos, 1978, p. 412, n. 2.

*Orfeo*, así como el hallazgo de tópicos literarios más generalizados a los que uno y otros pudieron acudir independientemente<sup>7</sup>. ¿Qué quiere decir esto? Pues que se produce una serie de vinculaciones intelectuales que influyeron notoriamente en algunos rasgos de la doctrina de Parménides, a saber: el monismo y el formalismo.

Además de culminar ciertas especulaciones filosóficas de tiempos anteriores, Parménides representa el punto de partida para una nueva manera de filosofar: en él se ‘encarna’ –dice Guthrie– una de las pocas posiciones metafísicas radicales que han surgido en la historia del pensamiento filosófico de Occidente<sup>8</sup>. La grandeza de Parménides se manifiesta ya en la admiración que suscitó en Platón: Parménides es el personaje central del Diálogo platónico *Parménides*, en el que, de algún modo, se culmina el pensamiento crítico de la filosofía de Platón. El profesor George Thomson sostiene que “el Uno de Parménides representa el primer intento de formular la idea de sustancia: idea que fue desarrollada por Platón y Aristóteles, pero que sólo los filósofos burgueses de los tiempos modernos elevaron a su completa madurez.”<sup>9</sup>

Estas palabras reclaman una puntualización o aclaración: Thomson afirma que la filosofía antigua, contrariamente a la moderna, se mueve del materialismo al idealismo. Según este esquema, la frase anterior de Thomson debe aceptarse como si para él, Parménides hubiese sido el primer teorizador de la metafísica y de la concepción de la razón pura que culminará en Kant. Por el contrario, John Burnet opina que Parménides es el padre del materialismo. En efecto, basándose en el Fragmento VIII dice: “Lo que Empédocles denominará más tarde sus elementos, las sedicentes ‘homeomerías’ de Anaxágoras y los átomos de Leucipo y Demócrito son exactamente el ‘ser’ de Parménides. Este no es, como algunos han dicho, el ‘padre del idealismo’; muy por el contrario, no existe materialismo que no dependa de su concepción de la realidad.”<sup>10</sup> ¿Alguna otra interpretación? Pues sí. La investigación filosófica contemporánea se inclina a considerar al filósofo de Elea como un representante del pensamiento que se separa de la vida y de la acción, para dar así fuerza teológica a abstracciones destinadas a estructurar un orden eterno alejado de la naturaleza y la sociedad<sup>11</sup>.

<sup>7</sup> A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Madrid: Trotta, 2004, pp. 129-136.

<sup>8</sup> W. K. C. Guthrie, *Los Filósofos Griegos. De Tales a Aristóteles*. Traducción de F. M. Torner. México: F. C. E., 1973, 5ª reimpresión, p. 54. [(1962): *A History of Greek Philosophy. I. The Earlier Presocratic and the Pythagoreans*. Cambridge: Cambridge University Press.]

<sup>9</sup> G. Thomson, *Los primeros filósofos*. Traducción de Margo López Cámara y José Luis González. México: F.C.E., 1959, p. 364.

<sup>10</sup> J. Burnet, *Greek Philosophy, Part I. Thales to Plato*. Londres: Macmillan, 1955, 2ª reimpresión, p. 182.

<sup>11</sup> A. Llanos, *Los Presocráticos y sus fragmentos*. Buenos Aires: Juárez Editor, S.A., 1968, p. 133.

Las opiniones alegadas confirman –independientemente del valor de la doctrina de Parménides– la ambigüedad que subyace en el pensamiento parmenídeo. Es exacto afirmar que Parménides es un antecesor de Empédocles, Anaxágoras y, en alguna manera, de los atomistas. Pero también es verídico que el Ser de Parménides resulta el punto de partida de Platón: las ideas, como modelo que las cosas sensibles copian para simular su ilusoria existencia, no son más que el Ser de Parménides, convenientemente estructurado para dar así explicación de la multiplicidad y del devenir.

Parménides fue el primero que –dentro de la culta tradición de Homero y de Hesíodo– expuso su filosofía en un *Poema* en hexámetros, compuesto alrededor del año 485 a. de C., obra que fue coetánea de la *Pythica X* de Píndaro (escrito en 498 a. de C.) y de *Las Suplicantes* de Esquilo, escrita antes de 490. De este *Poema*, que probablemente sólo tiempo después se nombró con el título *En torno a la Naturaleza*, nos quedan 154 versos. Los fragmentos de Parménides han sido conservados –a modo de citas– por Platón, Aristóteles, Plutarco de Queronea, Sexto Empírico..., y principalmente por Simplicio, filósofo griego del siglo VI, que escribió diversos *Comentarios* sobre los libros de Aristóteles. Parece que en tiempos de este autor todavía existía el encomiable *Poema* de Parménides<sup>12</sup>.

### ***Principios doctrinales de Parménides***

La doctrina de Parménides aparece expuesta a lo largo de su *Poema*, dividido éste en tres partes: la primera es un Proemio en el que se describe el viaje del filósofo hasta llegar a la presencia de la Diosa de la Verdad; la segunda recoge la iniciativa de la Divinidad que generosa y gratuitamente muestra al filósofo el camino auténtico de la Verdad; por último, la tercera parte contiene el llamado camino de las Opiniones o *apariencias*. Como vemos, el texto presenta un paradigma aparentemente fácil de comprender. Pero las lecturas e interpretaciones que se han hecho sobre su léxico y contenido han sido tan dispares, que ellas mismas justifican la afirmación de que el *Poema* es una de las obras filosóficas de la antigüedad más complejas y difíciles de comentar.

Sin duda, la enseñanza de Parménides significa algo más que una especulación abstracta: ella tiende a conceptualizar y fijar la ideología de la clase conservadora, dueña de la tierra y del poder. Esta situación queda sacralizada mediante un paralelismo jurídico y religioso: la cuestión del valor, del bien y del mal, de la justicia y de la injusticia, está unida con la prosecución de la Verdad. Por eso, el conocimiento genuino de ‘algo’ debe incluir el conocimiento de su ‘valor’. El ser eterno, inmu-

<sup>12</sup> Nos parecen interesantes a este respecto el capítulo de F. M. Cornford, “Parmenides’ Way of Truth”, *Plato and Parmenides*. London: Routledge & Kegan Paul, 1939, y el artículo de C. M. Bowra, “The Proem of Parmenides”, *Classical Philology*, 1937, 32.



table, ha nacido al amparo de una estructuración social: lo que se opone al orden establecido –el devenir, el cambio–, queda proscrito por constituir una amenaza contra los altos designios de la divinidad vengadora y justiciera, que defiende los privilegios de los eupátridas. Debemos recordar que Parménides –según Diógenes Laercio– fue el legislador de su ciudad natal. Y que esta legislación, a juzgar por lo que nos dice Plutarco, no debió ser ajena a los intereses de la clase dirigente:

Parménides guardó el orden en su ciudad con las mejores leyes (es decir, leyes de la aristocracia), y que el gobierno hacía jurar todos los años a los ciudadanos su puntual observancia y cumplimiento (Plutarco, *Adversus Colotem*, 1, 126 a.- Diels-Kranz, 28 A 12).

La teoría parmenídea es un saber especial, distinto a la erudición que construye el común de los hombres, diferente incluso a los discursos que las Musas del Olimpo, hijas de Zeus, dirigieron a Hesíodo: “[26] *Pastores que pasáis la vida al aire libre, raza vil, que no sois más que vientres: nosotras sabemos decir numerosas mentiras con apariencia de verdades; pero también, cuando nos place, sabemos proclamar la verdad*’ (*Teogonía*, 26-28). Desde un principio se coloca en el camino del ‘hombre sabio’ (I, 3), fuera de ‘la senda que siguen los hombres’ (I, 27); además, lo que nos va a narrar debe interpretarse como *sabiduría*, puesto que constituye ‘el corazón inmovible de la Verdad absoluta’ (I, 29), es decir, su *λόγος* y *νόημα* es *ἀμφὶς ἀληθείης* (VIII, 50). Esta sabiduría tiene su asentamiento en el *logos*, fuera de las *opiniones* y alejada de ‘la rutina de la costumbre’ (VII, 3), y aunque está regida por una legalidad absoluta, o sea, por *θέμις* (*Themis*) y *δίκη* (*Dike*), su verosimilitud no radica solamente en la autoridad de las diosas, sino en la fuerte convicción que emana de sí misma. Al respecto, el profesor Dewes Winspear escribe lo siguiente: “El Poema de Parménides trata de los dos caminos: el de la verdad (*aleteia*) y el de la opinión (*doxa*). A esta altura de los tiempos no debe sorprendernos que la guardiana de las sagradas puertas, la que conduce a lo eterno, lo inmutable y la verdad, sea la diosa Justicia. Ella es la que da la bienvenida al filósofo a su morada y le asegura que no ha sido un mal hado, sino Dike y Temis quienes lo han colocado en el camino de la verdad.”<sup>13</sup> Por otra parte, y como rasgo derivado de lo anterior, la doctrina parmenídea se muestra absolutamente inmovible: nada podrá cambiarla, cualquier innovación que se produzca en ella conducirá no sólo al error, sino al absurdo. El pensamiento que Parménides nos presenta en su *Poema* debe ser comprensible y comprobable por su singular inteligencia. Ninguna prueba extrínseca la apoya. Son sus propios elementos los que presentan su contenido y su impávida seguridad. Su evidencia es intrínseca.

<sup>13</sup> A. Dewes Winspear, *The Genesis of Plato's Thought*. New York: S. A. Russell-Dryden Press, 1956, p. 99.

La misma forma de poema –ἔπος, ‘el decir excelente’– bajo la que Parménides expone una doctrina tan abstrusa como la suya, manifiesta los restos de revelación religiosa que conserva la filosofía en su alborar: el ‘sabio’ se define como el ‘sujeto escogido’ que tiene el poder de ver y hacer ver lo invisible. Y así, cuando Parménides intenta precisar su propio camino, la naturaleza de su actividad reflexiva, el objeto de su búsqueda, utiliza todavía el vocabulario religioso: él mismo se presenta como un elegido –un θεῖος ἄνθρωπος–, beneficiado por una ayuda divina; efectúa un viaje mítico, a través de misteriosos caminos de escurridiñamientos a cuyo término obtiene, por una especie de consagración sublime o *époptia* –τὰ ἐποπτικὰ–, la capacidad de la iniciación: al alejarse del mundo de los ‘crédulos insensatos’, entra en el pequeño círculo de ‘los que han visto’ (οἱ εἰδότες), ‘los que saben’ (σοφοί), etc. Como dice Vernant, la coherencia interna de la cultura griega (caracterizada por la integración recíproca de las diversas disciplinas de la práctica social y de la reflexión teórica) desaparece en el siglo V a. de C. La filosofía alcanza su autonomía con Parménides, y enfrentada con sus problemas, debe constituir su propio modo de introspección, edificar su vocabulario, elaborar su lógica<sup>14</sup>. Y aquí reside la originalidad de Parménides. Su novedad consiste en construir un criterio único, absoluto, que permita al ‘hombre sabio’ disponer de un método –camino– para elaborar sus explicaciones y evaluar los análisis y conclusiones de los filósofos rivales<sup>15</sup>.

En el lenguaje jónico, lo real se expresa todavía en plural –τὰ ὄντα, ‘las cosas que existen’–, tal como nos son dadas en su multiplicidad concreta. Lo que interesa a los *físicos* y cuyo ἀρχή buscan, son las realidades naturales actualmente presentes. El ‘Ser’ reviste para ellos, sea cual fuere el origen y el principio, la forma visible de una pluralidad de cosas. Lo que ha descalificado a la ‘naturaleza’ ante la ponderación filosófica es que el ‘movimiento’ de la *Physis* ya no es más inteligible que la γένεσις del mito, que define el dominio de lo verosímil, de la creencia –πίστις–, por oposición a la certeza de la ciencia –ἐπιστήμη–. Las nociones míticas que los jonios habían heredado de la religión ya no respondían a las necesidades de una búsqueda que pretendía definir en un lenguaje profano lo que constituye el fondo permanente del ser. El Ser auténtico que la filosofía –más allá de la naturaleza– quiere alcanzar y dar a conocer no es el ‘ser sobrenatural mítico’; es una realidad completamente diferente: la pura abstracción, la identidad consigo misma, el principio originario del pensamiento racional objetivado bajo la forma de *logos*. Esta nueva exigencia de inteligibilidad es llevada por Parménides a lo absoluto en el concepto del Ser, que por primera vez se expresa mediante un singular –τὸ ὄν–: ya no se trata de pluralidad de seres, sino del ser en general, total y único.

<sup>14</sup> J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Traducción castellana de J. D. López Bonillo. Barcelona: Ariel, 2001, 4ª, p. 231.

<sup>15</sup> J. Solana Dueso, *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza: Mira Editores, 2006, p. 22.

Así, pues, este cambio de vocabulario provoca el advenimiento de una nueva noción del ‘Ser’: no las cosas diversas que capta la experiencia humana, sino el objeto inteligible del *logos*, es decir, del razonamiento que se manifiesta a través del lenguaje conforme a sus propias exigencias de no contradicción. Esta abstracción de un ser puramente inteligible, que excluye la pluralidad, la división, el cambio, se instituye en oposición con lo real sensible y su perpetuo devenir. La doctrina de Parménides señala el momento en el que es proclamada la antinomia entre el acontecer del mundo perceptible –este mundo de la *physis* y de la *génesis*– y las exigencias lógicas del intelecto<sup>16</sup>. El pensamiento filosófico logra desprenderse de las formas del lenguaje en las que se expresaba: más allá de las palabras –*ἔπειτα*– que utiliza el ‘hombre común’ hay, enseña Parménides, un *logos* inmanente al discurso, que consiste –ya se dijo– en una exigencia absoluta de no contradicción: el ser es, el no-ser no es. Con esta fórmula tan categórica, el pensamiento racional consagra su ruptura con la antigua lógica del mito, y el mismo entendimiento se escinde de la realidad física: la razón no puede tener otro objeto que el ser, inmutable e idéntico<sup>17</sup>.

Desde un primer momento Parménides habla de una dualidad de caminos que se abre ante el viajero, una bifurcación que demanda una elección que la decidirá el criterio del ser: ‘*es o no es*’ (VIII, 15-16). ¿Cómo acertar en esta elección? Muchas son las interpretaciones que se dan de la filosofía de Parménides. La mayor parte de ellas giran alrededor de tres problemas: 1) La relación entre la doctrina de la Verdad y la doctrina de la Apariencia. Sobre este problema hay comentarios dispares: a) la doctrina de la Verdad es la única cierta y digna de confianza (porque referencia la realidad auténtica), y expresa el convencimiento de Parménides, mientras que la doctrina de la Apariencia es falsa por cuanto que no es fiable, y da a conocer el criterio de los filósofos contra quienes se dirige Parménides, o el parecer del hombre común<sup>18</sup>; b) la doctrina de la Verdad es la auténtica, pero la doctrina de la Apariencia puede ser admitida como una filosofía subsidiaria; c) la doctrina de la

<sup>16</sup> Para Parménides es la racionalidad, la inteligibilidad, la que decide, y el νόος certifica que la realidad sensible no es racional, que encierra en su seno una evidente contradicción, puesto que nos lleva a admitir el no-Ser. Pero del no-Ser nada puede decirse, porque es impensable e indecible. La *pensabilidad* del Ser, su racionalidad, es la raíz última de la doctrina parmenídea. Enfrentada la mente con la aparente multiplicidad de lo sensible, inexorablemente actúa con los principios que posee y, al mostrarse inconmensurable con ellos, la rechaza y prosigue la búsqueda del Ser absolutamente coherente y no contradictorio. La idea es la última medida de la realidad, el espíritu es la norma de ‘lo que es’. La confianza del hombre griego en el poder del pensamiento alcanza en Parménides unas cotas tan elevadas que no sólo desconcertó a los pensadores de su época, sino que dislocó la ‘especulación filosófica griega’, hasta que los grandes maestros Platón y Aristóteles fragmentaron su Ser, que, en adelante, ya no se diría *μοναχός*, sino *πολλαχός*, ya no se predicaría idénticamente, sino análogamente. Cfr., J. Herrero, “Materia e idea en el ente de Parménides”, *Revista de Filosofía*, XV, 1956, número 57, pp. 269-270.

<sup>17</sup> J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la antigua Grecia*. Traducción castellana de J. D. López Bonillo. Barcelona: Ariel, 2001, 4ª, p. 362.

<sup>18</sup> G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Traducción de Jesús García. Madrid: Gredos, 1979, 2ª reimpresión, p. 378.

Verdad es la única evidente e indiscutible, y es la que poseen los dioses –¿a la manera de una hipóstasis?–, mientras que la doctrina de la Apariencia es la que tienen los hombres –entendida ésta con carácter impersonal, no abstracto– y de la que deben desprenderse por su vaguedad; 2) El segundo de los problemas hace referencia a la interpretación del término Ser. He aquí las respuestas posibles: a) El Ser es una realidad material, una esfera, de modo que la filosofía de Parménides es una cosmología; b) El Ser es una realidad inmaterial, un principio metafísico (u ontológico) del cual puede decirse que es como una esfera; c) Ser es el término que designa la razón y la posibilidad de reducir a ella toda realidad y toda diversidad; y 3) Por último, la interpretación de la proposición “el Ser es”, que admite un doble significado: “El Ser es” significa “El Ser es el Ser”, y por tanto, la posición de Parménides es la expresión del principio lógico de identidad y constituye una tautología; o bien, “El Ser es” significa simplemente “El Ser existe”.

El *Poema* de Parménides –como hemos dicho anteriormente– está dividido en tres partes. En las páginas siguientes las analizaremos por separado y aclararemos conceptos.

### Proemio (Fragmento I)

Sexto Empírico (siglo III d. de C.), en su *Adversus mathematicos*, VII, 111-114, y posiblemente influenciado por el maestro de Cicerón y de Pompeyo, el estoico-neoplatónico Posidonio de Apamea (siglo II a. de C.), además de conservarlo, fue el primero en interpretar simbólicamente el Proemio del *Poema* de Parménides con las siguientes palabras:

Parménides ha rechazado la razón conjetural, me refiero a las nociones débiles, y ha adoptado como criterio de juicio lo científico, esto es lo infalible, abandonando también la fe en los sentidos. De ahí que, al comenzar su obra *Sobre la naturaleza* escriba de este modo:

Las yeguas que me conducen tan lejos como es mi deseo,  
me condujeron, después que guiándome me llevaron al camino famoso  
de la diosa que dirige al hombre sabio por todos los lugares.  
Por él fui conducido; pues por él me llevaron las diestras yeguas  
que tiraban del carro y unas jóvenes indicaban el camino.  
En los bujes el eje emitía un ruido  
al calentarse (pues era movido por dos  
ruedas, una a cada extremo), al conducirme con rapidez  
las vírgenes Helíades, que han abandonado la mansión de la noche  
y se quitan con la mano los velos de la cabeza, hacia la luz.  
Allí está la puerta de los caminos de la noche y del día,  
y la rodea un dintel y un umbral de piedra.  
Etérea se encuentra cerrada por grandes hojas de puertas  
de las que Dike, cruel castigadora, conserva las llaves de la recompensa,

a la vez que las jóvenes con dulces palabras  
 convencen con habilidad para que el cerrojo  
 sea retirado con prontitud de la puerta; esta parte de la puerta  
 dejó una inmensa abertura, elevándose,  
 haciendo girar alternativamente sus dos ejes de bronce  
 provistos de traviesas y cerrojos. Por allí, a través de ella,  
 las jóvenes condujeron por el camino el carro y las yeguas,  
 y la diosa me recibió con bondad, tomando con su mano  
 mi mano derecha, y dirigiéndose a mí, habló de esta forma:  
 ‘Oh joven, compañero de inmortales aurigas  
 que llegas a nuestra mansión con las yeguas que te conducen,  
 salve. Pues no te ha impulsado una mala Moira a seguir  
 este camino, que está lejos de la senda que siguen los hombres,  
 sino Themis y Dike. Es preciso que conozcas todas las cosas,  
 el corazón inmovible de la Verdad bien redondeada  
 y las opiniones de los mortales que no se encuentran en la auténtica certeza.  
 Pero deberás aprender también esto: que la apariencia que lo recorre todo  
 debe tenerla los mortales por cierto y real’.

En estos versos Parménides dice que las yeguas que lo llevan son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y que sobre ‘el camino famoso de la diosa’ y que el viaje es el estudio acorde con la razón del filósofo, razón que, a modo de divino conductor, guía hacia el conocimiento de todas las cosas. Y las doncellas que lo preceden son las sensaciones, de lo cual da señas enigmáticamente al decir «pues era movido por dos ruedas, una a cada extremo», esto es por los oídos, gracias a los cuales reciben el sonido; y a los actos de ver llamó ‘vírgenes Heliades’, las que, ‘tras abandonar la mansión de la noche’ conducen ‘hacia la luz’, en razón de no existir el uso de ellas separadamente de la luz. Y al marchar hacia ‘Dike, la de abundantes penas’, que guarda ‘las llaves de la recompensa’, el raciocinio firme conserva las aprehensiones de las cosas. Y ella, después de recibirlo, le promete enseñarle estas dos cosas: ‘por un lado, el corazón inmovible de la verdad bien redonda’, que es el asiento inamovible de la ciencia, y el otro ‘las opiniones de los mortales que no se encuentran en la auténtica certeza’, esto es todo lo que descansa en la opinión, que es insegura, y hacia el final aclara que no se debe atender a las sensaciones, sino a la razón. En efecto, dice, ‘no te fuerce hacia este camino la costumbre muchas veces intentada de dirigirte con la mirada perdida y con el oído sordo y la lengua, sino juzga con la razón el muy debatido argumento narrado por mí’. Por consiguiente, este mismo hombre, como es evidente por lo dicho, proclama a la razón científica de la verdad de las cosas reales, y aparta el tratamiento de los sentidos.

¿Fuentes religiosas o literarias que pudieron inspirar a Parménides? Según la crítica más cualificada, en el *Poema* de Parménides hay pocos elementos provenientes de la mitología homérica; sí hallamos muchas expresiones (‘morada de la noche’, ‘puertas pétreas’, ‘carros alados’, ‘caballos sobrenaturales’, etc.), personajes (‘Musas, hijas de Zeus’, ‘viaje de Apolo a los Hiperbóreos en carro conducido por cisnes’, ‘las Heliades y los caballos de Faetón’, ‘Heracles y su inmortalidad’,

etc.) y leyendas (‘Orfeo y su viaje al mundo de las sombras’, ‘el viaje celeste del siracusano Hermotimos para contemplar la epifanía de Pluto y Perséfone’, ‘el oráculo de Trofonio en Labeida’, ‘Formión y su herida en la batalla de Sagra’, etc.) que con cierta similitud estaban ya recogidos en la *Teogonía* de Hesíodo, en las *Olimpicas* (IX, 80), *Pythicas* (X, 64), *Nemeas* (I, 4) o *Ístmicas* (I, 6; VIII, 68) de Píndaro de Tebas, en la tragedia *Las Suplicantes* y *Las Heliadas* de Esquilo o en los misterios e inscripciones órficas, lo que demuestra influencias de éstos sobre el filósofo de Elea, o el uso compartido de una fuente primigenia común. En cualquier caso, el profesor Jaeger opina que, en general, Parménides narra mitológicamente en el Proemio cierta experiencia religiosa que le ha forzado a enfrentarse con una realidad exenta de multiplicidad y de muerte, por lo que en su conjunto ha de ser interpretado como una original introducción a su doctrina y no como el simple y arbitrario escenario de una representación caprichosa de valor simbólico<sup>19</sup>. De manera más concreta podemos decir, estudiando el *Poema* y, en parte, el comentario un tanto forzado y anacrónico de Sexto Empírico, que hasta el versículo 13, el Proemio constituye un fundamento humano de la praxis filosófica, y una exposición de su razón, medios y objetivos<sup>20</sup>. En primer lugar se destaca la contraposición entre la realidad sensible (morada de la noche, mundo del cual el poeta se aleja) y la realidad ideal; después, con la narración imaginaria y alegórica del viaje se describe el quehacer del filósofo como tendencia a situarse en ese mundo arquetipo: el entendimiento es concebido como un ‘camino famoso’ (ὁδὸν πολύφημον), el error como un ‘desvío’, y aún los dos modos, ‘es’ (ἔσται) y ‘no es’ (οὐκ ἔσται), son presentados no como conceptos ‘concebibles o inconcebibles’, sino como sendas para el pensamiento que pueden ser completadas o no en su discurrir<sup>21</sup>; y como colofón, se exponen los medios con que se cuentan para conseguir este fin: el método (el camino en sí), la apetencia del mundo ideal que le impulsa hacia él (‘las diestras yeguas’) y el principio que determina e informa esta apetencia, el presentimiento cada vez más claro de su objeto (las Heliadas, vírgenes, que significan la

<sup>19</sup> W. Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Traducción de José Gaos. México: F. C. E., 1977, 1ª reimpresión, cap. VI *passim*.

<sup>20</sup> F. Montero Moliner, *Parménides*. Madrid: Gredos, 1960, pp. 31-47.

<sup>21</sup> ‘Es’ y ‘no es’ son, por lo pronto, *nombres* que los mortales han puesto a dos actitudes mentales, a dos acciones posibles del pensar, del νοεῖν. O dicho con otras palabras: el νοεῖν tiene dos maneras de νοεῖν, de pensar, una positiva y otra negativa, y son ambas la *afirmación* y la *negación* en sí mismas consideradas, como puros actos mentales, iniciales, fundamentales y fundantes de cualquier otra actitud. Se trata del ‘es’ y del ‘no es’ previos a cualquier juicio, a cualquier relación copulativa o predicativa de un sujeto respecto a un predicado. Es la afirmación radical del hombre, o por el contrario, es la absoluta negación correlativa y nihilista de todo y de sí mismo.

Cfr., J. Lomba, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 1992, 2ª, pp. 38-39.

dirección acertada del impulso prefigurado por las yeguas, todo lo contrario de la tragedia de Faetón por su improvisación)<sup>22</sup>.

En el versículo 14 aparece un personaje –muy común en los textos órficos– que conlleva una nueva idea, y cuya importancia no debe infravalorarse: δίκη πολύποινος. El vocablo *dike* tiene en la literatura griega una doble significación: por una parte, la justicia; por otra, lo que es justo ética y jurídicamente. *Dike* –como personificación de una divinidad– encierra generalmente el primer sentido: Justicia o Diosa de la Justicia. De ahí la opinión pseudo-religiosa y jurídica de A. Dewes Winspear respecto a la doctrina de Parménides, y de la que hemos hablado en líneas anteriores. La comparación de las diversas funciones que este término desempeña en el *Poema* (por ejemplo, en los versículos 13-15.30-31.37-38 del fragmento VIII), hace pensar que *Dike* debe representarse como la personificación que abriendo o cerrando ‘la puerta de los caminos de la noche y el día’, facilita o impide el acceso a la morada de la diosa<sup>23</sup>, al fin convencida por los ‘argumentos persuasivos’ y las ‘dulces palabras’ (λόγοισιν) de las hijas de Helios, y con ello a la revelación de la ‘Verdad bien redondeada’ (ἀληθίης εὐκυκλῆος). De este modo, describiendo una revelación divina, un proceso de purificación o un tránsito a un estado de comunión con la diosa, se proyecta un valor teológico sobre la doctrina de Parménides, y desde luego, se transmite la evocación de una experiencia mística muy peculiar, susceptible de poseer un contenido lógico, el de la Verdad absoluta y rigurosa del Ser<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> Faetón era hijo de Helios [Sol] y hermano de las Heliades. Quiriendo saber su verdadera filiación pidió al Sol que le concediese todo aquello que deseara. Su padre jura por la Estige que le concederá cuanto pida. Faetón solicita conducir el carro-sol buscando la luz del oriente para terminar en poniente con la noche. Faetón inicia el camino conduciendo el carro, pero la situación es superior a sus fuerzas, a su experiencia, conocimientos y habilidad y se le desbocan los caballos poniendo en gravísimo peligro la vida, el cosmos, la totalidad de lo que existe: el carro-sol a igual se lanza sobre la tierra con el peligro de incendiarla, como vuela a los lejanos cielos abrasando el Olimpo y sumiendo a los hombres terrestres en las tinieblas y el frío: la catástrofe es inminente hasta que Helios se hace de nuevo con el dominio del carro cayendo (o siendo arrojado) Faetón, muerto, al río Eridano.

<sup>23</sup> F. Cubells, ‘Parménides’, en *Los filósofos presocráticos, 1ª Parte*. Valencia: Anales del Seminario de Valencia, 1965, p. 160.

<sup>24</sup> F. Montero Moliner, *Parménides*. Madrid: Gredos, 1960, p. 62.

No olvidemos que es la diosa la que habla a Parménides tras un largo y penoso viaje, lleno de caminos, Heliades y figuras míticas que le abocan a una revelación especial inducida no por los malos hados, sino por Themis y Dike. Es la culminación de un proceso iniciático en que el *poeta* de Elea, arrastrado por una μανία divina, dará a conocer una nueva historia, un nuevo μῦθος con un contenido que va a ser, por una parte, cognitivo, noético, y por otra, fundamento de la racionalidad del discurso judicativo, de la δόξα y de la γνώμη de la tercera parte del *Poema*. De hecho, el relato parmenídeo será una narración revelada y mística con nuevo contenido notional y fundante de la razón. Cfr., J. Lomba, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 1992, 2ª, p. 40.

## La doctrina de la verdad (ἀλήθεια) (Fragmentos II-VIII)

Dentro de las dicotomías *Verdad/Opinión*, *Razón/Sentidos*, *Verdadero/Falso*, *Ser/No-Ser* que se presentan en el ‘camino de la verdad’, tema preeminente de la filosofía de Parménides es la simulada contraposición entre la *Verdad* y la *Apariencia* que aparece en el fragmento II, donde encontramos la repetición del esquema general presentado en los vv. 28-30 del fragmento I:

Pues bien, te diré, y guarda esta palabra después de haberla oído,  
cuáles son los únicos caminos (ὁδοὶ μὲν οὖν εἰσι) posibles de investigación:  
el uno es que el ente es y el no ente no es,  
es el camino de la persuasión, pues sigue a la verdad (ἀληθείῃ γὰρ ὀπηδεῖ);  
5. el otro es que lo que no es y es por necesidad no ser es el no ente,  
te digo que esta es una vía impracticable:  
porque no conocerías el no ente, pues no es posible,  
ni lo expresarías... (Proclo, *Comentario al Timeo*, I, 345.  
Simplicio, *Física*, 116, 25.- Diels-Kranz, 28 B 2).

En este fragmento la diosa incita al joven a ‘guardar’ (κόμισαι) la palabra (μῦθον) que ella proclama: sólo hay un camino del que es posible hablar: que *el ser es* (VIII, 2). Este camino puede seguirlo exclusivamente la razón: los sentidos analizan únicamente las apariencias, y pretenden hacernos verídico el nacer, el perecer, el cambio de las cosas, es decir, su ser y no ser al mismo tiempo. En el camino de la Apariencia es como si los hombres tuvieran dos cabezas: una ve el Ser; otra ve el no-Ser. ¿Consecuencia? Parménides declara que uno de los caminos que se ofrecen a la elección del hombre es *impensable, indecible, no es camino de la verdad* (ἀνόητον ἀνώνυμον γοῦ γὰρ ἀληθείης ἔστιν ὁδός) (VIII, 17).

Parménides quiere alejar al hombre de la investigación sensible: pretende que la persona pierda el hábito de regirse por los sentidos, y juzgue con el razonamiento verdadero. Pero la razón demuestra que es imposible pensar o expresar el no-Ser. Esta íntima identificación del *logos* con la Verdad alcanza también a la realidad. No se puede pensar sin pensar ‘algo’. Pensar en ‘nada’ es un no-pensar, como el no decir nada es un no-decir. El pensamiento y la expresión discursiva deben en cualquier caso tener un objeto y este objeto es el Ser. Lenguaje (en cuanto ‘discurso enunciativo’ o ‘discurso argumentativo’, usando el argot escolástico), pensamiento y realidad forman un *totum simul* en la concepción del presunto discípulo de Jenófanes, pero sin que haya azar o casualidad en su unión: el nombre de la realidad es un *signum*, y la captación del signo es función específica del pensamiento. Por eso, nombre y conocimiento se encuentran radicalmente relacionados, hasta tal extremo que para Parménides el valor de verdad del conocimiento depende de la realidad del objeto: el auténtico conocimiento no puede ser más que conocimiento



del Ser, de la realidad absoluta, “...ya que es lo mismo pensar y ser” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι) (fragmento III), o como leemos en el versículo VIII, 34: “Lo mismo es pensar y el pensamiento de que el ente es” (ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα). ¿Qué quiere decir Parménides con estas expresiones? Sencillamente que debemos buscar un criterio en lo ‘pensable’ para elegir entre la vía del Ser y del no-Ser, para declarar finalmente *que es*, manifestando a la vez la identidad entre el pensar (νοεῖν) y aquello a lo que está referido el pensamiento (νόημα), aclarando esta fórmula con la argumentación siguiente: “Pues sin el ser, en que el pensar está expresado, no encontrarás el pensar, pues no hay ni habrá nada distinto del ser” (οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίνε εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ’ ἦν γὰρ νῆξ ἔστιν ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος) (VIII, 35-36). Dicho con otras palabras: pensar es percibir el *es* de los entes, pensar es ese mismo *es* como contenido mental; pensar es hacer presente, y la esencia íntima del pensamiento es *presentidad*: “Mira como lo ausente está ante la razón con seguridad” (λεῦσσε δ’ ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως) (IV, 1).

### *¿Identidad de pensamiento y Ser?*

Una misma cosa es ‘lo que pienso’ y aquello ‘por lo que pienso’: el Ser. De ahí que el Ser posea una realidad ¿ontológica? y no meramente gnoseológica; el Ser existe, y el conocimiento es el proceso por el que se revela a mí. La peculiaridad de esa revelación no es otra cosa que la inteligibilidad cabal de lo que es absolutamente racional. No se trata, por tanto, para Parménides del un Ser ideal. ¿Entonces? Sucede sencillamente que, revelándose sólo a la mente, esa racionalidad que lo caracteriza se despliega en una serie de determinaciones ideales a las que corresponde una realidad (¿plenamente ontológica?) perfecta. Ya lo hemos dicho: “Pues sin el ser, en que el pensar está expresado, no encontrarás el pensar...”. Ser y pensamiento como contemplación del Ser que se expresa a sí mismo en la mente del hombre, adecuación perfecta de la mente humana y su objeto, es la suprema e íntima exigencia de una racionalidad maravillosa, que no implica aporía, contradicción, ni angustia. El proceso que se ha seguido consiste en reconocer la unidad del Ser: siendo Uno el Ser, admitir la multiplicidad supondría aceptar el no-Ser que separaría sus partes; concebirlo cambiando, siendo algo que no era, o dejando de ser lo que era, sería pensar que ‘algo’ brota del no-Ser o pasa al Ser que ‘es’ y ‘no-es’, que lo que *es* no es, ‘vía impracticable’. Parménides ha aplicado a esta fundamentación ideal el ‘camino del Ser’, es decir, la exclusión del ‘camino del no-Ser’, deduciendo de este modo una serie de determinaciones ideales que considerará caracteriza-

ciones ontológicas? de un Ser real, sin que haya distinción entre el proceso abstracto del pensar y el Ser, entre *pensamiento* y *cosa*<sup>25</sup>.

### **¿Qué características tiene el Ser de Parménides?**

Para comprender estos caracteres, y entender el despliegue dialéctico de las determinaciones del Ser, nada mejor que leer el fragmento VIII del *Poema* —el llamado ‘fragmento ontológico’— donde encontramos una serie de problemas que se debaten en la mente del filósofo de Elea y a los que paulatinamente irá dando respuesta dentro de su doctrina específica: “¿qué origen le podrás buscar? ¿cómo y de dónde habría nacido [el ente]?” (VIII, 6-7), “¿qué necesidad le impulsaría a nacer antes o después si procede de la nada?” (VIII, 9-10), “¿cómo podría corromperse el ente? ¿cómo podría nacer? Pues si ha nacido no es, ni tampoco si ha de ser alguna vez...” (VIII, 19-20).

Estas estimulantes preguntas sobre la naturaleza del ente suponen que Parménides ha tomado partido por él, ha descubierto que *todo es*: “pues todo está lleno por el ente” (πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος) (VIII, 24). El método para llegar a esta conclusión ya ha sido formulado: la dialéctica disyuntiva, con la intervención de los dos términos opuestos: el Ser y el no-Ser. Las propiedades del Ser que nos presenta Parménides serán rasgos específicos del mismo (σήματα), a pesar de que entre ellos existen claras homologías y analogías, aunque algunos prevalecen sobre el resto<sup>26</sup>. Pasemos a describir brevemente las notas distintivas más importantes<sup>27</sup>.

#### *El Ser es infinito e imperecedero*

Parménides nos enseña dos atributos del Ser: su infinitud y su no posibilidad de perecer. La nominación de estas cualidades en el texto no admite otras interpretaciones más que ésta: deben entenderse de modo que justifican el hecho de que el Ser es increado (ἀγένητον), es decir, no tiene origen (γέννα) (VIII, 6), no

<sup>25</sup> Cfr., J. Lomba, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1992, 2ª, pp. 47-50.

<sup>26</sup> La justificación de estas lecturas del fragmento VIII del *Poema* de Parménides la comprenderemos mejor a partir de las notas de las obras de D. O’Brien, *Études sur Parménide. I*. Paris: J. Vrin, 1987, pp. 47-48, y de L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965, pp. 88-95.

<sup>27</sup> Una detallada discusión filológica de distintas variantes del texto adoptadas por importantes críticos, así como las traducciones propuestas y estructura de los versos parmenídeos, las encontramos en los asequibles estudios de Fernando Cubells, ‘Parménides’, en *Los filósofos presocráticos, 1ª Parte*. Valencia: Anales del Seminario de Valencia, 1965, pp. 177-186, y José Solana Dueso, *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza: Mira Editores, 2006, pp. 69-106.

tiene principio (ἀναρχον) (VIII, 27), y además es imperecedero (ἀνώλεθρον) (VIII, 3); si a esto añadimos que es único (οὐλον μονογενές (VIII, 4) y ἔν (VIII, 6)), nos encontramos con una absoluta y total negación radical de alteridad, afirmación ésta no avalada por todos los autores que han exegetizado sobre la Escuela de Elea. Sí es seguro que, siguiendo y simplificando drásticamente esta doctrina, Meliso (nacido en la Isla de Samos en el segundo decenio del siglo V a. de C.), discípulo de Parménides según nos dice Diógenes Laercio en el Libro IX, 24 de su *Vidas y opiniones de los filósofos*, reivindica este Ser-Uno aduciendo la infinitud del Ser como argumento en contra de la pluralidad de ‘Seres’: “*si un ser no fuera único terminaría frente a otro*” (Meliso, fragmento V: Simplicio, *Física*, 110, 5.- Diels-Kranz 30 B 5); “*si el ser fuera ilimitado, sería único. Pues si hubiera dos seres no podrían ser ilimitados, porque se limitarían mutuamente*” (Meliso, fragmento VI: Simplicio, *De Caelo*, 557, 14.- Diels-Kranz 30 B 6). Las siguientes palabras de Reale son laudatorias, aunque no convincentes: “Meliso es el único eléata que lleva al nivel del conocimiento crítico la temática del ἔν, y que ofrece una demostración rigurosa de este atributo del ἐδν.”<sup>28</sup>

Todo esto subraya la idea principal de que el Ser, en su estructura fundamental, es algo ‘que es en sí mismo’, es decir, el ente consiste en su *mismidad*: “*Permanece siempre en el mismo lugar y descansa sobre sí mismo, y de esta forma permanecerá en el mismo lugar inmóvil*” (ταὐτόν τ’ ἐν ταύτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτό τε κείται χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει) (VIII, 29-30). Más aún, la doctrina parmenídea atribuye *realidad* a la *permanencia* hasta el límite que parece deducir ésta de aquélla: “*Es necesario decir y pensar que el ente es porque es ser y que la nada no es*” (Χρῆ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ’ ἐδν ἔμμεναι· ἐστι γὰρ εἶναι,) (VI, 1-2).

### *El Ser es todo a la vez, sumamente perfecto, intemporal*

En contra de lo que posteriormente afirmaría Meliso acerca de *lo que es*: “*Puesto que no nació, es, fue siempre y siempre será*” (ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται) (Meliso, fragmento II: Simplicio, *Física*, 29, 22.- Diels-Kranz 30 B 2), Parménides da como justificación de que el ente “*ni era alguna vez, ni será*”, su condición de ser todo a la vez, su categoría de poseer a un tiempo toda su perfección ontológica. El Ser es ‘algo’ acabado, infinito (desde una perspectiva dialéctica respecto al no-Ser) en perfección<sup>29</sup>. Como dice Fernando Cubells, no es un *fieri*, sino un *factum esse*. Por lo tanto, el ente *factum est illud: fieri infectum non potest*. Ahora bien, esta existencia

<sup>28</sup> G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*. Florencia: Rusconi, 1970, p. 121.

<sup>29</sup> En el anónimo pseudo-aristotélico *De Melisso Xenophane Gorgia*, 974a 1-9, se lee lo siguiente: “Dice Meliso que si algo es, ha de ser eterno, puesto que no es posible que nada se genere de nada.

completa que tiene el Ser no excluye una cierta relación con el tiempo<sup>30</sup>, e incluso se podría hablar de la *intemporalidad* del Ser, característica que tendrá mucha importancia en la doctrina eléata. En efecto, con independencia de los términos ἀτελεστόν (VIII, 4), ἀτελεύτητον (VIII, 32) y otros que provocan la extraña lectura de ‘no tener fin en el tiempo’, encontramos inmediatamente vocablos (por ejemplo, νῦν ἔστιν frente a ἦν οὐδ’ ἔσται,) que prefijan mejor el pensamiento de Parménides: ‘el Ser es puro presente’<sup>31</sup>. De todas formas, sí parece que Parménides intenta destacar preferentemente la idea de plenitud total y simultánea: ya hemos visto como en los versículos VIII, 6-8 se formula un principio filosófico claro: de la nada no puede proceder el Ser, y consecuentemente, con este razonamiento se excluye la generación del Ser atendida su causa material<sup>32</sup>. ‘Ser y ser perfecto’ es todo uno para el maestro de Zenón.

---

Que todas las cosas se hayan generado o que no todas las cosas se hayan generado, ambos casos resultan imposibles. En efecto, si se generaran, tendrían las cosas que generarse de nada y si se hubieran generado todas, nada existiría antes; y si, existiendo siempre algunas, otras se agregaran, se aumentaría y se haría mayor el ser, pero a su vez aquello por lo que aumenta y se hace mayor tendría que generarse de la nada, ya que en la disminución no está contenido el aumento, así como tampoco en lo menor lo mayor.”

En Meliso, fragmento VII: Simplicio, *Física*, 111, 18.- Diels-Kranz 30 B 7, se dice: “... por ello es eterno, ilimitado, único y todo homogéneo. Y no podría corromperse ni aumentar ni transformarse ni experimentar dolor o sufrimiento, pues si experimentase alguna de estas cosas, no sería único. Puesto que si se alterara sería necesario que el ser no fuera homogéneo, sino que debería corromperse lo que era antes y engendrarse lo que no era. Si en diez mil años fuera posible el cambio de un solo cabello, se corrompería todo en el transcurso de todo el tiempo. Y tampoco es posible que algo se transforme en su estructura: ya que no se corrompe la estructura que tenía antes ni se engendra la que no tenía. Y puesto que nada se añade ni se pierde ni se altera, ¿cómo puede considerarse real el transformarse? Pues si algo se altera, quedaría transformado.”

¿Qué se puede deducir de ambos textos? Lo más importante, que reflejan con fidelidad el pensamiento de Parménides. Así lo confirma Aristóteles cuando escribe que para el filósofo de Elea, la *generación* en sentido absoluto es *generación a partir del no-ser*; es decir, no podría hablarse propiamente de una generación a partir del Ser: “Hay algunos otros que se dedicaron a la investigación de la naturaleza, aunque de un modo insuficiente. Ciertamente, en primer lugar, coinciden en que algo se puede generar en sentido absoluto a partir de lo que no es; y en este punto, Parménides se expresa correctamente” (*Física*, 191b 35).

<sup>30</sup> H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: Beck, 1955, p. 191, nota.

<sup>31</sup> Algunos críticos opinan que el uso de νῦν como adverbio de tiempo nos sitúa *de facto* en una temporalidad. Pero eso no es una razón absolutamente irrefutable, porque el ‘presente’ también alude al tiempo. Para Tarán el uso de este adverbio es suficiente para probar que Parménides no comprendió la noción de ‘eternidad atemporal’, porque la negación del proceso presupone la realidad de la duración temporal. Véase L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965, p. 187, nota 7. En cambio, Bernabé sostiene que el Ser de Parménides no es eterno, sino radicalmente presente: en su opinión el adverbio νῦν es un simple ‘refuerzo del tiempo presente’. Remitimos a A. Bernabé, “El tiempo en los presocráticos”, *Emèrita*, LVIII, 1990, 1, pp. 85-86.

<sup>32</sup> Cfr., J. Solana Dueso, ‘Generación y tiempo en el Poema de Parménides’, *Méthexis*, XVI, 2003, pp. 7-22.

En los versículos VIII, 9-10 se repite la afirmación anterior –imposibilidad de que el Ser provenga de la nada–, con una vaga alusión a la causa eficiente. La generación de ‘algo’ supone un impulso previo que inicie el proceso en que tal generación consiste. Pero en la hipótesis de que el Ser hubiera sido engendrado, previamente a su generación, este impulso no hubiera tenido lugar, y esto por dos razones: porque el impulso (causa eficiente) sería no-Ser, y porque además, sería también no-Ser la cosa impulsada (causa material).

Como se dice a lo largo de todo el fragmento VIII, la plenitud del Ser es la explicación última de que sea siempre: no tiene origen, luego es pleno. De ahí que el versículo 11 pueda considerarse como conclusión de todo lo anterior: si el Ser no tiene origen –si es increado–, el Ser es pleno, tiene una perfección total. Pero si el Ser tiene plenitud porque carece de origen, y carece de origen por motivo de la plenitud (versículos 3-4), ¿no constituye esto un círculo vicioso? Los argumentos expuestos en los versículos 6-10 evitan esta dificultad.

Los versículos 12-13a del citado fragmento vienen a probar lo dicho anteriormente, que el Ser carece de origen: “... y no permitirá nunca la persuasión que del no ente se produzca algo junto a él” (οὐδὲ ποτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό·) Antes se dijo que el ente no puede proceder del no-ente; ahora se confirma esta creencia negando también la generación de ‘algo’ junto al ente a partir del no-ente, y diciendo que lo único que puede proceder del no-ente es el no-ente. Los versículos 15-19 contienen una recapitulación del método y los atributos. ¿Deducción? El contenido de los vv. 5-21 del fragmento VIII es –en su conjunto– una argumentación destinada a refutar todo tipo de generación<sup>33</sup>.

### *El Ser es homogéneo, inmóvil y determinado*

Relacionados íntimamente con la *mismidad* del Ser está lo que podríamos llamar su carácter de *continuidad* e *ipseidad*. Con frecuencia e intención significativas, Parménides repite del Ser que es *continuo*, *homogéneo*, *inmóvil* (συνεχές· en el versículo VIII, 6; ζυνεχές en el versículo VIII, 25; πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον· en el versículo VIII, 22; ἰσοπαλές πάντη· en el versículo VIII, 44; οὐτ’ ἐόν ἐστὶν ὅπως εἴη κεν ἐόντος τῆ μᾶλλον τῆ δ’

<sup>33</sup> Es muy interesante el análisis que sobre este punto concreto hace Solana Dueso en relación a las teorías, e incluso traducciones, que aparecen en D. O’Brien, *Études sur Parménide. I*. París: J. Vrin, 1987, M. Conche, *Parménide. Le Poem: Fragments*. Presses Universitaires de France, París, 1996, y L. Tarán, *Parménides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965.

Cfr., J. Solana Dueso, *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza: Mira Editores, 2006, pp. 81-84.

ἡ ὄντων, en el versículo VIII, 47-48, etc.) De hecho, sólo es divisible aquello que está integrado, real o potencialmente, por pluralidad de elementos. Pero el de Elea niega que en el Ser exista esta diversidad y para ello da un motivo: todo es homogéneo, como dijimos. Parece que esta homogeneidad debe ser entendida –en principio– en sentido cualitativo. Por ello ha de entenderse también en sentido cualitativo la divisibilidad a la que se refiere. ¿Intenciones de Parménides? Posiblemente quisiera oponerse a las teorías sobre la composición del Ser a partir de elementos o principios cualitativamente diversos. No obstante, en el fragmento VIII, 25, se habla expresamente de la homogeneidad cuantitativa. Si existiera una diversidad cuantitativa, habría también un principio que lo limitara en su cantidad, haciendo que aquí o allí hubiera más ente. Pero si esto fuera así, ¿qué habría más allá del límite de los entes? Ya sabemos que el Ser carece de límites, y ahora se repite este principio: todo está lleno de ente. Por lo tanto, el principio que tendría que limitar al ente en su cantidad sería una especie de discontinuidad en “la masa entitativa”, valga la expresión. Es decir, algo parecido a lo que la filosofía posterior entendía por vacío. Esta posibilidad la descarta Parménides, “*porque el ente se junta con el ente*” (ἐὸν γὰρ ἔόντι πελάξει). Y del mismo modo que la refutación de la generación y corrupción exige excluir el *tiempo*, la contradicción del cambio y del movimiento demanda la relegación del *espacio* entendido como vacío.

¿Qué decir de la *inmovilidad* atribuida al Ser? Simplicio escribe: “... *pero que tampoco dice Parménides que el Ser Uno sea animado, lo muestra al llamarlo ‘lo inmóvil’: ‘único, existe inmóvil: ser, el nombre del Todo’*” (*Física*, 143, 9-10). En el fragmento VIII, 4, se afirma que el ente es ἀτρεμὲς (‘incambiable’, ‘imperturbable’, ‘incommovible’), y en el versículo 29 del fragmento I se aplica este mismo vocablo a la Verdad, hecho comprensible dada la identidad entre Verdad y realidad. En otros lugares (versículos VIII, 26; VIII, 38) se nos ofrece la fórmula de ἀκίνητον (‘inmóvil’), de igual alcance en orden a su carácter. En realidad, esta peculiaridad del ente no es más que una variante concluyente de todo lo anterior.

### ¿Límite espacial? ¿Límite ontológico? ¿Ilimitación?

Aunque Tarán diga que πεῖρας no significa ‘límite físico’ sino que es una aserción metafórica de la autoidentidad del Ser, y enseñe asimismo que Parménides no se habría planteado la disyuntiva de si el Ser es limitado o ilimitado<sup>34</sup>, nos parece más lógico pensar que Parménides sí dijera que el Ser es ἀτέλεστον (sin fin), pues ¿qué podría limitarlo si el no-Ser no es ni tampoco puede existir algo diferente del Ser? Por otra parte, es anormal que el pensador de Elea no se planteara la cuestión de *limitado-ilimitado*, cuando –como escribe Solana Dueso–, primero, en

<sup>34</sup> L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1965, pp. 154.158.

el fragmento VIII analiza los predicados del Ser en relación con el tiempo y el espacio, y segundo, cuando *limitado-ilimitado* eran predicados habituales e importantes en las cosmologías de su tiempo, como por ejemplo en la de Anaximandro y su ἄπειρον y en la pitagórica.

En cualquier caso, creemos que el contenido de los versículos 42-49 del fragmento VIII es el siguiente: el Ser es completo por todas partes, porque tiene el límite último. ¿Qué clase de límite? El término límite tiene una triple acepción: temporal, espacial y ontológico. El contexto excluye aquí la traducción de límite temporal, ya que eso implicaría tener comienzo y fin, cosa que explícitamente niega Parménides. Por su parte, Montero Moliner se inclina por el significado de límite espacial<sup>35</sup>, mientras que Fraenkel sostiene que la palabra *peiras* manifiesta –en este versículo (αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον,)- límite ontológico o plenitud ontológica<sup>36</sup>.

Fernando Cubells no se muestra plenamente convencido de estas interpretaciones, y nos da la suya propia: una realidad es completa –nos dice– si tiene todo lo que de suyo exige, y por tanto, no puede adquirir nada más. Esta imposibilidad señala –y es– el límite de su perfección. Pero la imposibilidad puede deberse a dos razones: a una incapacidad de la realidad que, al poseer todo lo que puede, se encuentra impedida de adquirir nada más; en este caso, más allá del límite en que la realidad alcanza su plenitud, continúa habiendo algo. O bien a que la realidad posee todo lo que existe. En este segundo caso, no hay nada más. Por ello, y puesto que más allá del límite no hay nada, podemos decir entonces que el límite es el límite último. Es decir, la limitación que da el límite último es lo que, desde otra perspectiva, se concibe como ilimitación, como infinitud<sup>37</sup>.

*(El Ser es) semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes.*

Algunas de las expresiones del *Poema* –sobre todo con la comparación de la esfera– han hecho pensar en una corporeidad o materialidad del Ser parmenídeo<sup>38</sup>. Incluso unas frases de Platón en el *Sofista* y de Aristóteles en *De Caelo* han sido utilizadas en favor de esta interpretación:

EXTRANJERO.- ¿Y qué decir del Todo? ¿Afirmarán ellos que es distinto del Uno que es o bien afirmarán que es idéntico a él?

<sup>35</sup> F. Montero Moliner, *Parménides*. Madrid: Gredos, 1960, p. 141.

<sup>36</sup> H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: Beck, 1955, pp. 195-196.

<sup>37</sup> F. Cubells, ‘Parménides’, en *Los filósofos presocráticos, 1ª Parte*. Valencia: Anales del Seminario de Valencia, 1965, p. 196.

<sup>38</sup> J. Herrero, “Materia e idea en el ente de Parménides”, *Revista de Filosofía*, XV, 1956, número 57, pp. 266-269.

TEETETO.- ¿Cómo no ver que ellos afirmarán y afirman que es idéntico?

EXTRANJERO.- Si, pues, [el Uno] es Todo [el Ser], como lo llama Parménides: *por todas partes semejante a la masa de esfera bien redonda, / igualmente poderoso desde el centro, en todos sentidos; / pues mayor o menor, no podría serlo, en ninguna parte, / el ser que es así tiene un punto medio y unos puntos extremos, y por este mismo hecho tiene, con absoluta necesidad, partes, ¿no es verdad?*

TEETETO.- Así es.

[...]

EXTRANJERO.- Pero lo que está afectado de esta manera no puede ser el Uno en sí [...] Porque el verdadero Uno, correctamente definido, no puede ser más que absolutamente indivisible. [...] Y un Uno que esté constituido de esta forma por múltiples partes no responderá en nada absolutamente a esta definición” (Platón, *Sofista*, 244 b).

Una parte de los primeros filósofos elimina por completo la generación y la corrupción; pues dicen que nada de lo que existe se genera ni se destruye, sino que sólo nos lo parece, por ejemplo: los seguidores de Meliso y Parménides, que, aunque expongan correctamente otras cosas, no hay que creer, pese a ello, que hablen desde un punto de vista físico; (...) Ahora bien, aquellos, al suponer que no existe nada más que la *entidad de las cosas sensibles*, pero ser los primeros en concebir una naturaleza de aquella clase como condición para que haya conocimiento o pensamiento, trasladaron a aquellas los razonamientos derivadas de éstas (Aristóteles, *De Caelo*, 298 b, 15-24).

Sin embargo, en estos versículos concretos (VIII, 43-45): “... *semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes. Pues ni mayor ni menor es necesario que sea aquí o allí*”, lo que se compara con la masa de la esfera no es precisamente el  $\epsilon\delta\nu$ , sino una cualidad o atributo suyo: el equilibrio de sus fuerzas. La alusión a la esfera no es más que una imagen recurrente. El profesor Fraenkel da esta explicación: “Como en el interior de una esfera perfectamente redonda no hay desequilibrio, sino que la esfera se balancea siempre en torno a su centro, así descansa el ser en su equilibrio.”<sup>39</sup>

*Pues es necesario que no sea mayor* ( $\tau\iota\ \mu\epsilon\iota\zeta\omicron\nu$ ) *ni menor* ( $\tau\iota\ \beta\alpha\iota\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu$ ) *aquí o allí*. Precisamente las palabras *mayor* y *menor* son las que más han influido para interpretar el Ser de Parménides como algo material. Pero, insistimos, este comentario no es válido: de concebir el Ser como algo extenso tendríamos que admitir un límite espacial, y en este caso, más allá del límite, ¿qué habría? Lo cierto es que esta pregunta no tiene cabida dentro de la mentalidad de los eléatas. No hay grados de Ser: se *es* (absolutamente) o *no se es* (en absoluto). Además, debemos pensar que nuestro filósofo carece de una específica terminología –para nosotros tradicional– a la que acudir<sup>40</sup>. Sin duda, existe la posibilidad de que a veces su expresión no sea del todo adecuada.

¿Conclusiones? 1) Hay solamente un Ser. Porque si existiera otro Ser, debería haber algo que lo separase del Ser. La entidad que separase el Ser primero del

<sup>39</sup> H. Fraenkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München: Beck, 1955, pp. 195-196.

<sup>40</sup> El  $\pi\epsilon\iota\rho\alpha\varsigma\ \pi\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\omicron\nu$  (fragmento VII, 42) del que nos habla Parménides no es un límite por pro-



segundo sería: (a) Otra realidad; (b) Un no-Ser (vacío). Si fuera (a) debería existir otra realidad que lo separara del Ser. Y así hasta el infinito. Si fuera (b) sería un no-Ser y, por consiguiente, no existiría; 2) El Ser es eterno. Porque si el Ser no hubiera existido siempre, debió haber un momento en el cual no existió, es decir, no fue. Pero el no-Ser es imposible, siendo contradictorio con el Ser. Análogo argumento es válido para el futuro, de modo que el Ser no solamente ha sido siempre, sino que también será siempre; 3) El Ser es inmóvil. Porque si el Ser se moviera debería haber algo en lo que se mueve. Pero como solamente hay un Ser, el movimiento es imposible; y 4) El Ser no tiene principio ni fin. Porque si el Ser tuviera principio –o fin– debería existir otro-Ser que lo limitara. Pero solamente hay un Ser y, por lo tanto, no puede ser limitado por ningún otro-Ser.

### ***El ente parmenídeo y la pensatividad***

¿Qué resumen podríamos hacer de lo dicho hasta aquí? Subrayemos ante todo la observación acertada de Burnet: la doctrina de Parménides no se refiere al εἶναι, sino al ἐὶν. El ἐὶν es el término referencial de lo que enseña Parménides. En esta acepción hay que traducirlo por ‘lo que es’<sup>41</sup>. Pero ¿qué entiende Parménides por ‘lo que es’? Aun cuando no ha podido evitar referir la entidad de su ἐὶν a la corpórea de la experiencia, lo incuestionable es que se adentra en el mundo de lo abstracto superando hábitos y dificultades provenientes de la tradición, lo que influye para que piense el ἐὶν (‘lo que es’) en el sentido existencial del εἶναι: con el ente siempre se refiere ‘al existente’, y no encontramos el más mínimo indicio de que distinguiese al ente meramente pensado del ente pensado y conocido como existente.

¿Dónde se coloca propiamente la *necesariedad* de la fórmula? ¿En el *es* que se dice del ente? ¿O en el pensamiento donde se anuncia esta proposición? Como se recordará, Parménides no suele referirse jamás al ente sin mezclar el pensamiento

ximidad con otra cosa, sino que es un límite interno, del Ser, por extremidad del propio Ser. Ocurre sin embargo que en ocasiones incipientes es difícil expresar el concepto con un adecuado léxico lingüístico, pero en otros momentos el lenguaje sí puede contribuir a esclarecer las paradójicas situaciones de la idea. ¿Por qué? Porque el lenguaje no tiene un límite externo. Son elementos internos al lenguaje mismo los que acotan las expresiones significativas, pero tales locuciones son infinitas. Pues igual sucede con el Ser parmenídeo: no tiene un límite externo y a él le corresponde el ἀτέλειστον como uno de sus atributos. Más aún: no existe límite como algo diferente al Ser. El límite es no-Ser y como tal no existe, ya lo sabemos. Por eso el Ser es ἀτέλειστον. Pero hay que pensar el límite y expresarlo, para evitar así el absurdo y la contradicción en el ámbito de las señales del Ser.

Cfr., J. Solana Dueso, *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Zaragoza: Mira Editores, 2006, pp. 103-104.

<sup>41</sup> J. Burnet, *L' aurore de la Philosophie Grecque*. Trad. au français par A. Reymond. París: Payot, 1952, p. 206, nota 2 [*Early Greek Philosophy*. Londres: Ed. Adam y Charles Black, 1958, 4ª reimpresión]. En esta ocasión, y por razones contextuales, hemos preferido hacer uso de la edición en francés de la obra de J. Burnet.

del ente y su expresión. Si llevamos la teoría de Parménides hasta sus últimas consecuencias, tendremos que reconocer que no es el *ser del ente* el que se comprueba empíricamente. En la vida cotidiana para afirmar que algo existe hace falta comprobarlo, experimentarlo. Si el *es* afirmado del ente tuviese esta acepción, la estructura fundante de todo su pensamiento se habría venido abajo, puesto que lejos de mostrar una evidencia directa y un carácter intrínseco de seguridad, necesitaría ser consecuencia de la experiencia.

Como enseña el profesor Market<sup>42</sup>, esto nos lleva a extraer dos consecuencias importantes del planteamiento parmenídeo, sin que conozcamos sus precedentes en la historia del pensamiento: primera, la realidad aparece pensada de un modo nuevo. ¿Cómo? La realidad es comprensible y constatable en el seno de ‘algo’ que es extraempírico. Puede aparecer por el mero hecho de la consideración intelectual de un pensamiento, en este caso el del ente. Con otras palabras, la *realidad* de algo puede estar incluida en el concepto de ese algo.

La segunda consecuencia es sobre la naturaleza del *logos*. La inmediata impresión que se tiene sobre la función de éste, es que consiste en un testimonio mediante el cuál se comprueban realidades y circunstancias reales: las cosas son así. Más todavía: según la doctrina de Parménides, parece que hay que *pensar de esta manera* para que se dé no sólo un pensamiento de algo, sino incluso el simple pensamiento. Por lo tanto, el pensamiento, además de descubrir las normas de lo real, evidencia también las suyas propias.

¿Dónde, pues, hemos de colocar la *necesidad* del juicio *el Ser es*? En los textos reseñados en páginas anteriores se ve con claridad la ligazón que hay entre la necesidad del pensamiento y la necesidad de lo implicado en su formulación. Lo que deseamos comprobar ahora es que dicha relación entre ambas necesidades no constituye una teoría arbitraria en Parménides, sino que, por el contrario, es exigida por el mismo planteamiento de su doctrina.

La traducción etimológica del vocablo ἐὸν (y que es la propia que le debió dar Parménides, puesto que –repetimos– no tiene tras de sí una tradición filosófica capaz de forzarle a variar su intención primitiva): ‘*lo que es, es*’, significa –ya lo sabemos– que ‘lo que es’ tiene que ser necesariamente pensado como ‘siendo’. Por otra parte, el que ‘lo que es, sea’ (en la interpretación anterior de la prescripción), parece que ha de cumplirse de modo que el *ser* atribuido a ‘lo que es’ no venga a adjetivarlo, sino que más bien exprese lo que *constitutivamente es*. Desde esta perspectiva, la norma equivale en apariencia a ‘el ente es necesariamente’.

¿Son estas necesidades distintas en el *Poema*? En principio, aparentan ser una y la misma necesidad: las fórmulas ‘pienso necesariamente que el ente es’ y ‘pienso que el ente es necesariamente’ son absolutamente coincidentes. Pero si nos fija-

<sup>42</sup> O. Market, *Parménides y el ente de razón*. Inédito. 1959.

mos atentamente en lo que acabamos de decir –añade Oswaldo Market–, observaremos una curiosa consecuencia de ambos dichos: la necesidad en cada caso ha de proceder de la naturaleza de lo considerado. Por consiguiente, no conviene precipitarse en este punto, pensando que ambas proceden del mismo y único  $\epsilon\delta\nu$  mencionado en la secuencia. ¿Por qué? En la intención parmenídea, en un caso tenemos la naturaleza real del ente, y en otro, la del pensar mismo; pero entonces, si la necesidad es idéntica en uno y otro caso, deben identificarse ambas naturalezas, que es, concretamente, lo que hallamos en la teoría de Parménides.

Consideremos todavía otro aspecto de este ideario. Si realmente la naturaleza del pensar exige pensar al ‘ente como siendo’ y no otra cosa, está claro que el pensamiento del ente no es un pensamiento cualquiera, es ‘*el pensamiento*’. ¿Esto qué significa? Ya lo hemos dicho *supra*: sencillamente que la necesidad de ‘pensar el Ser’ es el constitutivo formal de la mente: pensar que ‘el ente es’, es la necesidad inviolable de la mente, y por lo tanto, aquello en lo que forzosamente se traduce su ejercicio. La mente, al actualizarse, piensa que ‘el ente es’; si pensara otra cosa (que ‘el ente no es’) no sería *logos*. Para Parménides el *logos* consiste radicalmente en pensar que el ente es. Luego *pensar* y pensar que *el ente es*, es lo mismo. Esto es probablemente lo que supone el filósofo de Elea en el fragmento III y afirma en los versículos 34-36 del fragmento VIII de su *Poema*, ya comentados.

Pero ¿es inequívoco que ‘pensar’ es ‘pensar que algo es’? ¿Es irrefutable que ese ‘ser pensado’ es la ‘existencia de algo’? Planteadas estas preguntas capitales, hay que reconocer que el interés que las acompaña rebasa con mucho al de una simple interpretación de la doctrina de Parménides. Ciertamente que los problemas aquí enunciados no sólo exigen una solución de mayor resonancia que la de lograr un adecuado comentario de las teorías insertas en la obra del filósofo Parménides, sino que además reclama un planteamiento sistemático que muestre al ente como condición indispensable de la *pensatividad*, lo que excede los objetivos de estas líneas<sup>43</sup>.

Ahora, después de esta consideración, añadamos una breve reflexión respecto a la hipotética solución que aporta Parménides. Ante todo, aclaremos que en la for-

---

<sup>43</sup> De nuevo remitimos al esclarecedor ensayo del profesor Joaquín Lomba, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1992, 2ª, pp. 54-56. No obstante, y como simple *addenda*, comprobemos que otros pensadores contemporáneos, como por ejemplo, Brentano y Bergson, han dicho lo mismo, y sus concepciones se han defendido en el transcurso histórico. En efecto, Franz Brentano afirma en su libro *Psychologie vom empirischen Standpunkt* que todas las proposiciones estudiadas por la Lógica son ‘proposiciones existenciales’; la cópula siempre tiene alcance inmediato existencial, incluso en las proposiciones que la Escuela llama *per se*. Igualmente Henri Bergson en su obra *L'évolution créatrice* tiene frases significativas sobre este particular: “Entre penser un objet et le penser existant, il n’y a absolument aucune différence”, a pesar de que él mismo hable de una “*existence logique*”.

Cfr., F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt 2, Vom similitischen und noetischen Bewußtsein*, edited by F. Mayer-Hillebrand, Hamburg, Meiner; revised text edited by Oskar Kraus,

mulación de la proposición intelectual, la ‘cosa’ *a parte rei* –mediante la objetividad– se integra en un determinado porcentaje a la *ratio*. El apoyo real de esta proporción es la existencia de la ‘cosa conocida’, pero el juicio se funda, para realizarse, no directamente en esa existencia, sino en la relación de razón que se descubre en el acto de conocer. Aunque se diga que esta relación se revela con la cosa, no queremos decir que se la perciba constituyéndola. Cuando juzgamos, lo que ocurre es que descubrimos, con motivo de la ‘cosa’, la necesidad o proporción de nuestro pensamiento a ella. Por otra parte, no es preciso insistir en que la objetividad, condición formal del juicio, no es una propiedad de nuestro pensamiento en tanto que acto. La relación de objetividad en que se descubre la realidad, es decir, en que se la conoce, no es un ente natural: es una relación de razón, y como tal un *ens rationis*.

Sabemos que en la teoría parmenídea –y en la historia de la filosofía– el juicio consiste en tener conciencia de que el pensar actual de esta cosa radica en que ella *es así*. Y gracias a este circunloquio formulamos el juicio efectivo: *este ente es así*. Pues bien, el ‘ser así’ implica dos intenciones: una, la de su condición objetante, la de que ‘así tiene que ser pensada’; otra, la de que realmente ‘es así’. Esta doble intención de Parménides debe subrayarse, porque en virtud de una de ellas es mencionado el *ens reale*, y en virtud de la otra el *ens rationis*, que es el instrumento mediante el cual nos resulta accesible la realidad. De ahí que cuando el de Elea –el hijo de Pyres, el médico filósofo– dice *es*, hay que averiguar si en ese *es* va entendida únicamente la condición formal del juzgar, o la real, o ambas a la vez. Y esto es importante porque tiene determinadas consecuencias. Efectivamente, cuando tenemos la vivencia del *es* en su intención formal –o sea, como condición formal del juicio del que hemos abstraído la intención real–, el *es* viene a ser el pronunciamiento de un juicio puro de contenido, y entonces bien puede decirse que ‘juzgar’ y ‘mentar’ *es*, es lo mismo: la Verdad. Pero como la ‘condición formal’ exige una ‘condición material o de contenido’ y otra ‘física o de sujeto’, parece que el juzgar no puede ser nunca abstraído del contenido, y consecuentemente el *es formal* no puede ser aislado del *es real*. Por eso la abstracción hecha a partir del juicio fáctico pone de manifiesto que el juzgar en el ámbito formal es lo mismo que decir *es*.

Si seguimos moviéndonos en el combés formal, habremos de concluir que –según Parménides– el juicio *es* supone el *objeto* en cuanto tal como *lo que es*, como su término. Ahora bien, como *lo que es* es otro ente, podríamos concluir que el pensamiento formal y pensar que el *ente es* es una y la misma cosa. Sin embargo, tanto el *ente* como el *es* están tomados en su intención formal judicativa, y por consiguiente no constituyen ni reflejan en sí lo real, sino un *ens rationis*. ¿Entonces? Pues que el *ens rationis* de la proposición no puede tomarse como *ens reale* ni como

---

Leipzig, Dunker & Humblot, 1928, pp. 53-62 y H. Bergson, *L'évolution créatrice*. Ouvrage originalement publié 1907, Les Presses Universitaires de France, Paris (Hemos utilizado copia de la edición electrónica preparada por Gemma Paquet a partir del original de 1907), 1959, 86<sup>o</sup>, cap. IV *passim*.

su modelo. En esta operación, la *presentidad* meramente formal judicativa que también traduce el *es* judicativo, podría ofrecerse como modelo de la estructura real de la existencia del ente parmenídeo. El resultado de esta operación sería una concepción de la realidad como relación. ¿Consecuencia? *Pensar y pensar que algo es*, o que *el ente es*, implica una necesidad para el pensamiento considerado en abstracto, pero este *es* –predicado del ente– no es el real<sup>44</sup>.

### ***Parménides, ¿lógico o metafísico?***

Desde los comienzos de la filosofía occidental, los pensadores han reconocido que la realidad se presenta al sujeto cognoscente en la estructura del juicio. Ya en Platón y en Aristóteles se hacen análisis judicativos, de donde se extraerán consecuencias para la constitución de la Ontología. Este proceder constante en la filosofía europea posterior se ha repetido en la práctica de algunas de sus más importantes figuras, como por ejemplo, en Leibniz y Hegel. Creemos que es legítimo este comportamiento, pues sólo sobre la base de una distinción del *ente de razón* y del *ente real* se puede provenir al estudio de la Lógica y al análisis de la Ontología. Pero entonces el estudio del juicio, en orden a averiguar esta distinción, se invierte en propedéutica de estas dos disciplinas capitales y en introducción, por consiguiente, a la meditación de los temas más centrales de la Filosofía.

¿Qué decir de Parménides? Constituye ya un tópico el mencionar a este filósofo griego como el iniciador de la Ontología y también como el primer metafísico de la Historia de la Filosofía. Ya vimos que autores como Guthrie o Thomson así lo sostienen. ¿Nuestra opinión? Sin pretender aminorar la gloria de Parménides, debemos hacer algunas precisiones que cuestionan a quienes enseñan que la concepción filosófica del eleata se constituyó en una Ontología.

La afirmación parmenídea de que *el ente es*, es sólo un pensamiento necesario para la mente, que se vuelve sobre la intención meramente formal del *es* copulativo, y no pretende mencionar a través de ella la realidad. Por lo tanto, la frase capi-

<sup>44</sup> “No existen dos niveles de conocimiento (mental y sensible) ni dos estratos de ser (el del ente y el de la realidad física mundana), sino una sola operación mental y un solo mundo: la mente se dirige a ese mundo únicamente por medio del juicio y expresión, con el ‘es’ copulativo. Ahora bien, el ‘es’ se nutre de un paradigma supraracional, llamado ser. Y el sujeto y predicado del juicio se abastece de los nombres que los mortales deciden dar a las cosas. Por la primera vía, por la del ‘es’, todo juicio tiene garantías de científicidad y validez. Por la segunda, el enunciado habrá de ser variable, como son variables las palabras designativas del mundo y su mismo significado. Ahora bien, si de lo que se trata es de hablar, no del mundo, sino de la afirmación misma y en cuanto tal, del paradigma radical del ‘es’, entonces, el decir será infalible (ello era necesario, so pena de hundir al decir científico en la anarquía y confusión), es decir, *verdadero*. La forma de hacerlo infalible, firme, será verterlo sobre el mito, no sobre lo racional, que era lo que se trataba de fundamentar. Y el mito es revelación no de los hombres arbitrarios, sino de la diosa que es digna de toda fe y confianza.”

Cfr., J. Lomba, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*. Zaragoza: Pressas Universitarias de Zaragoza, 1992, 2ª, pp. 165-166.

tal de Parménides, que él entendió –como nos lo muestran los fragmentos de su obra– en su valor existencial, tiene que ser restringida a la mostración de la necesidad formal del pensamiento, y no a la estructura del *ens reale*. En el momento en que se descubre que toda la doctrina de Parménides descansa sobre la intuición del *ens rationis*, se pone de manifiesto el fundamento de la mayoría de los presupuestos doctrinales de Parménides. Cuando se comprueba que esta intuición, lejos de estar reducida a su objeto específico, ha mezclado éste con el *ente real*, entonces se hace claro el porqué de sus extrañas consecuencias.

La *necesariedad* que tantas veces ha señalado Parménides –y de la que hemos hablado *supra et passim*–, no puede ser otra que la *necesidad* que se descubre en la *pensatividad* en su dimensión relacional a la cosa. Hemos comprobado cómo todo juicio, en la medida en que descubre la realidad, experimenta una necesidad de constricción a ella; es decir, tiene la vivencia de su proporción a la cosa, proporción y concordancia que descansa justamente en la instrumentalidad del *ens rationis*. La doctrina resulta, además, perfecta e indudablemente restringida a los límites de lo meramente formal, y negarla en este orden es negar el pensamiento mismo. De ahí la íntima conexión que Parménides descubrió entre ‘pensar’ y ‘ente’.

Por otra parte, queda aclarado por qué no refirió su doctrina al εἶναι, aunque éste se deslizó en el *es* predicado del ente. Este verbo conservaba su acepción existencial, y la evidencia notoria percibida por Parménides no podía referirse a lo existente sin más. Por eso, la aparición de la intención existencial en el *es* de su pensamiento nuclear obedece a una confusión de trascendental importancia: la experiencia –en donde emerge la dimensión existencial del ente– se ha mezclado en su doctrina, y esto le permite pensar al ente como corpóreo. Esta confusión entre las dos interpretaciones del ente, destruye el sistema de Parménides y lo inválida para presentarse como Ontología o como Lógica.

Los caracteres adscritos al ente por Parménides no corresponden ni al *ente real* ni al *ente de razón*, sino que han surgido de una mezcla de dos consideraciones que deben ser perfectamente distinguidas. ¿Desmérito de Parménides? En absoluto. Su labor fue fructífera, ya que su *Poema* no sólo estimuló significativamente a los cavilosos que le sucedieron en la historia del pensamiento, sino también porque –aunque confusamente– fue el primero que descubrió el *ente de razón* y tomó una cierta conciencia del *ente real*. En consecuencia, Parménides no es el primer metafísico o el primer lógico, sino más bien el primer logicista<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> ¿Brentano, Bergson? Señalábamos en la nota 43, páginas anteriores, cómo la doctrina principal de Parménides era más o menos pareja a la de otros filósofos, e indicábamos el caso de Brentano y el de Bergson. En Bergson no se llevaba a efecto más que la plasmación peligrosa de unas ciertas fórmulas,

### La doctrina de la opinión (δόξα) (Fragmento VIII, vv. 51-61)

La δόξα (opinión) es el tema de la tercera parte del *Poema* como forma de conocimiento, y también como expresión del mismo. Es la γνώμη vertida sobre los seres diversos y múltiples de la naturaleza, en la que se maneja los nombres de ‘nacer’ y ‘morir’, ‘ser’ y ‘no-ser’. El *Poema* de Parménides se presenta como el desarrollo de dos opciones: o se sigue el camino de un pensamiento (*noéma*) acerca de la verdad (*aleteia*), que se apoya en un juicio incontrovertible y necesario, o el pensamiento se reduce a opiniones (*dóxai*) vacías y contradictorias, que ponen en peligro a quien se deja seducir “oyendo el orden engañoso de mis palabras” (VIII, 52). Esta dicotomía conceptual responde a lo dicho por la diosa en su revelación: “O bien las cosas son, tienen una realidad; o bien ellas no son, no tienen realidad alguna”. Nada hay extraño. Cada parte de esta alternativa incumbe a la doble estructura del *Poema*: la exposición del hecho de que hay lo que es, y que es imposible que no lo haya, define la *aleteia*; la presentación de la posibilidad hipotética que razona como si lo que está siendo no existiese, es la *dóxa*. Como ya dijimos, este intento de proponer una explicación de la realidad a partir de una alternativa radical había encontrado antecedentes en algunas cosmogonías antiguas, especialmente en la *Teogonía* (26-28) de Hesíodo, para quien –como sabemos– *las Musas suelen expresar mentiras verosímiles pero, cuando quieren, proclaman la verdad*. Pero es a partir de Parménides cuando las nociones de *lógos* (razonamiento, discurso argumentado) y de *aleteia* comienzan a fusionarse hasta tal punto que la filosofía posterior, especialmente en tiempos de Platón, deberá esforzarse para justificar un *λόγος* erróneo, equivocado o directamente falso<sup>46</sup>. En este tipo de conocimiento y expresión no está la verdad absolutamente fiable y firme. Así lo dice la diosa al comienzo de su revelación en el fragmento I (28-30): “... *Es preciso que conozcas todas las cosas, el corazón incommovible de la Verdad bien redondeada, y las opiniones de los mortales que no se encuentran en la auténtica certeza* (ἡ δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πιστις ἀληθῆς)”. Y sin duda, conocer el error del error forma parte de la verdad, y por este motivo hay que *informarse* también sobre *las opiniones de los mortales que no se encuentran en la auténtica certeza*. Con estos principios doctrinales expone Parménides las creencias del hombre común, pero persiguiendo un designio concreto: determinar el valor y la

---

que consiste, en líneas generales, en afirmar que todo lo pensado es pensado como existente. Brentano, por el contrario, con su teoría del alcance único existencial de la cópula, viene a afirmar una identidad de los dos sentidos de la cópula o a exagerar el alcance de uno con detrimento del otro, con lo cual, más que caer en un logicismo, defendería presuntamente un existencialismo, si se elimina de esta expresión la carga interpretativa que últimamente ha cobrado, aclarando previamente que la expresión ‘Ontología’ –sobre todo si se la toma en la acepción formal en la que explícitamente la considera Husserl en su *Erste Philosophie*–, puede no ser más que una expresión sustitutiva de la de ‘Lógica’.

<sup>46</sup> N. L. Cordero, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, p. 174.

norma que hay en tales creencias, como dicen los últimos versos del mismo fragmento I (31-32): “*Pero deberás aprender también esto: que la apariencia que lo recorre todo debe tenerla los mortales por cierto y real*”.

### *La significación de las ‘opiniones de los mortales’*

La exposición de esta parte negativa de la tesis es fundamental. ¿Por qué? Porque, desde siempre, hemos relativizado el Ser, y se ha defendido que él se agota en los *entes*. Pero si esto fuera así, ¿cómo justificar el carácter absoluto y necesario del hecho de ser? Relativizar el hecho de ser equivale a contaminarlo con su negación y desconocer la alternativa fundamental: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (*se es, o no se es*: VIII, 15). Las clásicas palabras interpretativas de Reinhardt parecen esclarecedoras al respecto:

El Ente es, el No-ente no es: esta fue para él la única certeza, firme, sólo aquí sintió suelo firme bajo los pies. Pero el concepto del Ser que resultaba de esta proposición negaba todo cuanto hasta entonces había regido el pensamiento y para una concepción del mundo esta enorme negación tuvo que parecer mucho más grave que aquellas pocas frases que se pueden decir sobre el verdadero Ser –pues de hecho la δόξα es mucho más voluminosa que la ἀλήθεια–. Por ello esa negación exigió una prueba lo mismo que lo que había sido afirmado. Con la pura negación no se había conseguido nada; y aunque la contraposición entre el mundo y el Ser fuese evidente, esta constatación no constituía nada susceptible de sustentar una doctrina seria. Todo dependía de que el mundo se pudiera derivar del Ser o, si ello fuese imposible, que se encontrase al menos un tránsito, que se tendiese un puente sobre el abismo que separa ambos dominios. Pero, ¿cómo puede darse la posibilidad de alcanzar el Ser o el no-Ser desde el mundo fenoménico? Entonces nació en él la idea decisiva: ¿Cómo se une el Ser con el no-Ser cuando se coloca junto a él? Apareció así una fórmula que se puede proyectar sobre todo lo corpóreo, pues todo cuerpo es ταῦτόν καὶ οὐ ταῦτόν, εἶναι τε καὶ οὐχί. Y rápidamente, con el radicalismo propio de todo lógico joven, lo llevó hasta sus últimas consecuencias, interpretó sujeto y predicado como idénticos de forma tal que ταῦτόν καὶ οὐ ταῦτόν rigiese el mundo de los cuerpos. Se puede encontrar extraña esta inferencia, pero no se debe menospreciar el pensamiento poderoso que con ello se realizó: el mundo entero fue interpretado a base de un riguroso dualismo; en todo fenómeno se descubrió una oposición –nadie se hubiera sentido antes inclinado a dudar de la unidad de las cosas–; la tesis de la relatividad de las propiedades fue expresada por primera vez, concebida como mezcla tanto en el sujeto cognoscente como en las cosas mismas; la totalidad de la experiencia quedó así reducida a una sola fórmula fundamental, a una fórmula ontológica.<sup>47</sup>

<sup>47</sup> K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1959, p. 80. La primera edición de esta obra data de 1916 y fue publicada en Bonn, Cohen.



El ‘camino de la opinión’ —que cierra el *Poema* de Parménides— también ofrece serias dificultades: ¿Negación de realidad al mundo empírico, por ser esta parte del *Poema* una simple doxografía o una exposición crítica de doctrinas inadmisibles para Parménides? ¿Hipotético e ilusorio sistema cosmológico? ¿Nostálgicos recuerdos de concretas convicciones juveniles del filósofo de Elea? O por el contrario, la ‘vía de la opinión’ no es un resumen crítico, irónico, caricaturesco de doctrinas ajenas, o de autores determinados, sino que la *dóxa* posee una hipótesis establecida por el propio Parménides y una estructura necesariamente proveniente del ‘camino de la Verdad’. Veamos.

La palabra *dóxa* aparece tres veces en el *Poema*: dos veces lo hace en plural, acompañada bien de un adjetivo (δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας) (VIII, 51), bien de un nombre en genitivo plural (ἡδὲ βροτῶν δόξας,) (I, 30), lo que indica que no se alude a realidad (o realidades) subsistentes, sino que simplemente hace referencia a ‘opiniones de la gente’: los mortales —sujeto— tienen ‘opiniones’, es decir, puntos de vista, estimaciones, conjeturas; no se trata nunca del ‘aspecto’, o sea, del ‘parecer’ de los mortales. La tercera aparición de la palabra *dóxa* (οὔτω τοι κατὰ δόξαν) (XIX, 1), expresa el *carácter impersonal*, que no abstracto, de estas opiniones divulgadas y compartidas por la gente<sup>48</sup>. El fin que busca Parménides a exponer las opiniones de los mortales es demostrar el valor de su método de investigación para conseguir mayor veracidad. De ahí que los ‘filósofos’ y los ‘mortales que nada saben’ compartan como objeto de reflexión el conjunto de todo lo que está siendo, es decir, las cosas —τὰ ὄντα, ‘las cosas que existen’—, aunque ello suponga distinta madurez en el análisis: el filósofo aprehende la verdad y formula la ciencia; los ‘mortales que nada saben’ *opinan* que el ser de τὰ ὄντα se agota en ellas mismas, que son lo que en *apariencia* son, y por eso están condenados al fracaso:

Es necesario decir y pensar que el ente es porque es ser  
y que la nada no es: te pido que reflexiones sobre esto.  
Este es el primer camino de investigación del que te aparto,  
así como de aquél otro por el que los mortales que nada saben  
5. van equivocados, con dos cabezas: pues la impericia en su  
corazón conduce el pensamiento dudoso; son llevados  
como sordos y ciegos, asombrados, personas sin juicio  
para los que el ser y el no ser son considerados (νερόμισται) lo mismo  
y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas va en dirección opuestas  
(Fragmento VI.- Simplicio, *Física*, 117, 2. Diels-Kranz, 28 B 6.).

<sup>48</sup> T. Calvo Martínez, “El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso”, *Convivium*, Universitat de Barcelona, 2000, p. 3.

En cualquier caso, ambos –filósofos y ‘mortales que nada saben’– consideran (νενομισται) que los principios encontrados por ellos *existen*, y que esta *existencia* implica que el hecho de ser y los principios que formulan son coincidentes, aunque contradictorios: el filósofo ‘sabe’ qué es el ser y qué no es el ser, mientras que la opinión de los mortales está condenada al fracaso: no reconocen la alternativa ‘*se es, o no se es*’, y sí defienden la conjunción ‘*se es y no se es*’. ¿Significado? Sencillo: para los ‘mortales que nada saben’, las cosas que son el ser –τὰ ὄντα, ‘las cosas que existen’–, nacen, mueren, cambian..., es decir, *dejan de ser*; los principios –que también son el ser–, se transforman, se unen, se separan..., esto es, se convierten en lo que no eran y se niegan a sí mismos. ¿Conclusión? Llegamos al relativismo del Ser, y la *realidad* no es más que un cúmulo arbitrario de nombres, simples formas verbales: ‘... *pues los mortales dan nombre a dos formas a manera de interpretación*’, y en esto se equivocaron (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν-) (VIII, 54).

### ¿Dóxa versus a-pariencia?

Los Fragmentos VI y VII muestran claramente que las opiniones –que son patrimonio de ‘los mortales’– constituyen el camino forjado por los hombres que nada saben (o que saben *nada*): son meras fantasías, conjunto de palabras sin valor que pretenden sustituir a la verdad y *no se encuentran en la auténtica certeza* (ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείας) (I, 30): este lenguaje forma parte de un discurso engañoso, seguramente persuasivo, pero contra el que debemos precavernos. A pesar de que Parménides relaciona siempre la noción de *dóxa* con el ‘discurso’ (y en definitiva, con el conocimiento), muchos intérpretes del pensamiento parmenídeo tienden a otorgar al término un valor ontológico, como sinónimo de *apariencia* (interpretando ésta como ‘a-parecer’, y no con la significación de ‘parecer’). Se apoyan para su análisis en el término δοκοῦντα del fragmento I, 31. Pero este vocablo –en interpretación de Cordero<sup>49</sup>– es sinónimo de *dóxa* (cuya raíz comparte). Y según la erudición más común, se trata –sigue diciendo el autor citado– de lo que *parece* a los mortales, no de lo que *a-parece*. Parménides no hace una distinción entre *ser* y *a-parecer*. ¿Por qué? Simplemente porque ella sería contradictoria respecto de su filosofía: para Parménides, ‘las cosas que existen’ están siendo, son *presentaciones* del hecho de ser, no *apariencias* del mismo. Y como se dijo, la diferencia es fundamental: el filósofo lo capta; los mortales creen que sólo hay esas *presentaciones* –a las que llaman *cosas*–, y que, para quien ha tenido acceso al camino de la Verdad, no son sino ‘formas que parecen ser’, y a las que otorgan un nombre para reconocerlas (VIII, 38-41). Pero esto nada tiene que ver con las *apariencias*.

<sup>49</sup> N. L. Cordero, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, p. 175.

Las ‘*dokoúntas*’ del fragmento I, 31 “hubiesen existido” (χρην: imperfecto irreal) como descripción cierta de la realidad si la Verdad no se hubiera hecho presente.

La descripción más completa de esta situación –ya copiada en parte– se encuentra en el pasaje del *Poema* que abarca desde VI, 4 hasta VII, 4 y que dice:

VI.- Simplicio, *Física*, 117, 2.

Diels-Kranz, 28 B 6.

Es necesario decir y pensar que el ente es porque es ser y que la nada no es: te pido que reflexiones sobre esto. Este es el primer camino de investigación del que te aparto, así como de aquél otro por el que los mortales que nada saben 5. van equivocados, con dos cabezas: pues la impericia en su corazón conduce el pensamiento dudoso; son llevados como sordos y ciegos, asombrados, personas sin juicio para los que el ser y el no ser son considerados lo mismo y no lo mismo, para quienes el camino de todas las cosas va en dirección opuestas.

VII.- Platón, *Sofista*, 237 a.

Sexto Empírico, *Adversus mathemirticos*, VII, 114.

Diels-Kranz, 28 B 7.

Pues nunca será probado esto: que los no entes sean: aparta tu pensamiento de este camino de investigación y no te fuerce a seguir este camino la rutina de la costumbre dirigiendo la mirada incierta, el oído y la lengua;

¿A qué camino se está refiriendo Parménides en VII, 2? No hay dudas: al camino de la *dóxa*, cuya formulación coincide con la del camino imposible del fragmento II, 5: *el otro [camino] es que lo que no es y es por necesidad no ser es el no ente* (ἢ δ’ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.).

¿Objeto de las opiniones?

Si las opiniones son palabras vacías, sin reputación ni contenido, inventadas por los ‘mortales que nada saben’, ¿cuál es el objeto y sobre qué versan las opiniones? Las respuestas a estas preguntas están en la relación que establezcamos entre Parménides y Platón. Para el fundador y maestro de la Academia, quien opina, opina sobre algo, pero este ‘algo’ no es ni lo que es ni lo que no es, sino una combinación de ambos supuestos:

–¿Habrá opinión sobre lo que no existe? ¿O es imposible en realidad opinar sobre esto? Presta atención ahora: ¿el que opina, no formula opinión sobre algo? ¿Es posible una opinión que verse sobre nada?

–Imposible.

–Por consiguiente, el que opina, opinará sobre algo.

–Sí.

.....

–Por tanto, ¿no se opina sobre lo que existe y lo no existente?

–Desde luego.

.....

–¿No te resulta la opinión (...) más oscura que la ciencia y más clara que la ignorancia?

–Sí, desde luego.

–¿Podemos, pues, colocarla entre ambas?

–Sí.

–Será luego intermedia entre una y otra.

–Ciertamente.

–¿Y no decíamos (...) que, caso de que apareciese algo a la vez existente y no existente, habría que colocarlo entre lo que puramente existe y lo absolutamente privado de existencia? ¿No decíamos también que sobre ello no se daría la ciencia y la ignorancia, sino lo que se encuentre intermedio entre ambas?

–Y lo decíamos con razón.

–Pero ¿no se nos presenta ahora, intermedio entre la ciencia y la ignorancia, eso que llamamos opinión?

–Sí, se presenta” (Platón, *República* 478 b – 479 c).

Ahora bien, tales explicaciones ya fueron previamente interpretadas por Parménides no como expresiones de la Verdad, sino como resultados de las ‘opiniones de los hombres’. No se trata propiamente de verdades. Pero tampoco se trata de falsedades completas. De hecho, el camino de la *apariencia* viene a constituir una especie de ruta intermedia (sin que forzosamente sea una ‘tercera vía’) entre el camino del Ser y el del no-Ser. La opinión está a mitad del camino entre la ciencia y la ignorancia, acabamos de leer en la *República* de Platón. No ocurre así en la filosofía de Parménides: para él, el *objeto* de las opiniones es *lo que es, el ser*. ¿Qué ocurre? Sencillamente que sobre ese *objeto* –el Ser–, las opiniones presentan un discurso vacío, ilusorio, forzosamente erróneo y engañoso<sup>50</sup>. La opinión para Parménides es siempre falsa; no verdadera. Unas δόξας ἀληθείης sería inconcebible para el ciudadano de Hyele<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Íbidem, p. 177.

<sup>51</sup> La opinión es frágil, variable, no tiene la firmeza, ni “el corazón incommovible de la Verdad bien redondeada”, y por eso, siempre se ha subrayado el carácter azaroso del mundo de la *dóxa*. Su incertidumbre no ha tenido otro supuesto más que el considerarla consecuencia de las percepciones sensibles que, por una parte, son cambiantes y, por otra, versan sobre el mundo material, múltiple y móvil. ¿Pero son válidas todas estas conclusiones? ¿Es ésta la estructura de la δόξα de la que Parménides nos dice que ‘no es fiable como la verdad del Ser’? El fragmento XVI del *Poema* puede resultar aclaratorio:

¿Consecuencia final? La travesía de las δόξας o *apariencias* es la que deben seguir los seres mortales, los cuales viven en el mundo de la ilusión. Dentro de este mundo del ensueño y de la verosimilitud se encuentran los fenómenos de la naturaleza. También convergen –lógicamente– las aclaraciones cosmológicas (así como otras de carácter biológico o medicinal) que Parménides expone a partir del frag-

XVI.- Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5, 1009 b, 21. Diels-Kranz 28 B 16.

Pues conforme tenga cada uno la mezcla de los flexibles miembros, así se presenta el pensamiento a los hombres.

Pues igual es lo que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, en todos y para todo. Porque lo que más abunda es el pensamiento.

Las deducciones de este fragmento nos conducen ciertamente a la idea de que la *dóxa* sólo nos da *apariencia*, no la *verdad*. Pero de su lectura atenta cabe hacer otra interpretación: según el filósofo de Elea todo es νόημα, todo está lleno de ‘es’, o de ‘pensamiento’. Y este ‘todo está lleno’ (‘pensamiento’-‘ente’), lo es de una fuerza afirmativa igual y homogénea, “*semejante a la masa de una esfera bien redonda, igual en fuerza a partir del centro por todas partes*”. De ahí que “*igual es lo que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres*” (τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις), y ello de una manera rematadamente necesaria para todo hombre (ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί). ¿Significado? Siguiendo a Lomba Fuentes, creemos que se puede hacer una doble lectura, ninguna de ellas es ni exclusiva ni excluyente: primera, sobre lo que ‘todos los hombres piensan’ (φρονέει) constituye el mismo e idéntico objeto de ‘saber para todos’, porque “*lo que más abunda es el pensamiento*” (τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα); segunda, hay identidad entre el ‘pensamiento empírico del hombre’ y el ‘mundo objetual y real’ sobre el que se reflexiona: aquí también ‘todo está lleno de pensamiento’, solo que Parménides ahora no ‘dice’ conocimiento humano en general, sino que este conocimiento lo especifica en ‘los miembros y en su naturaleza propia’ (μελέων φύσις). ¿Consecuencia? El principio que ‘piensa’ no es extraño ni contrapuesto al cuerpo, sino que son los mismos sentidos, los ‘miembros del cuerpo’ (del hombre) los que ‘piensan’, pero sin elaborar el juicio.

El comienzo del fragmento: “*Pues conforme tenga cada uno la mezcla de los flexibles miembros, así se presenta el pensamiento a los hombres*” (ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, τὴν νόσον ἀνθρώποισι παρίσταται), nos condiciona la confianza en los datos sensibles. El vocablo κρᾶσιν demanda la presencia de al menos dos elementos, de dos fuerzas, de dos formas idénticas a sí mismas y diversas entre sí, por limitadas. Y así es, en efecto, el hombre concreto: un *compositum* de ‘fuerzas’ y ‘miembros’ que se combinan entre sí, y a la vez se diferencian del conjunto de los individuos que igualmente los poseen. De manera que el hombre empírico contempla el mundo, lo piensa y por similitud, no por contrariedad, elabora el conocimiento e informa. ¿Un conocimiento deformado? ¿Una falsa información? Desde luego, Parménides no lo dice. Por el contrario, enseña que ‘hablar’ y ‘pensar’ en el Ser es una fuerza afirmativa única, que no entraña problema por su unidad radical; es decir, el pensamiento es la identidad, la plenitud, la actividad afirmativa del mundo y del sujeto pensante. Por eso la perspectivización de cada individuo y de la ‘mezcla de los flexibles miembros que tenga cada uno’ –coadyuvantes para el conocimiento– es afirmativa, *redondamente* noética. ¿Por qué? Porque conecta todos los datos suministrados por cada uno de los sentidos con el ‘es’. Lo que los sentidos nos transmiten es siempre verdad. El error, la falsedad está en el juicio, en adjudicar a esos datos afirmativos-activos fuerzas negativas mediante nombres que designen tales negatividades. Los sentidos informan, no juzgan, no elaboran proposiciones... Solo juzga la mente. Una vez más Parménides pretende asentar la certeza en la interioridad del sujeto, en el mismo hecho del vivir, del pensar..., en la interioridad reflexiva.

mento VIII, 56, siendo esta necesidad de saber acerca de las opiniones la que influyó para que el filósofo de Elea se refiriera a consideraciones de índole físico, posiblemente de influencia pitagórica o milesia<sup>52</sup>, aunque fuera consciente –como sabemos– de las fundamentales nociones de *mismidad* ( $\tau\omega\upsilon\tau\acute{o}\nu$ ) y de *alteridad* ( $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$ ), del hecho de que una suponga la otra, y de que unidas definen la identidad de cada cosa. En efecto, al dualismo límite-ilimitado de los pitagóricos, Parménides contrapone en correspondencia crítica el dualismo luz ( $\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ )-tinieblas ( $\nu\grave{\upsilon}\xi$ ), y considera la realidad física como el producto resultante de ambas. Así nos lo dice en el fragmento IX de su *Poema*:

“Pero ya que todo ha sido definido luz y tinieblas y esto se ha dicho de unas cosas y otras de acuerdo con sus potencias, todo está lleno a la vez de luz y oscuridad, ambas iguales en importancia, pues no hay relación entre la una y la otra” (Simplicio, *Física*, 180, 9-12.- Diels-Kranz, 28 B 9).

¿Importancia especial del dualismo luz-tinieblas? Ninguna, se trata de opuestos inconciliables: cada uno es lo que es, y en consecuencia, es diferente del otro. ¿Entonces? Lo que ya sabemos: los opuestos definen la identidad de cada cosa, lo que sugiere claramente la idea de principio originario ( $\zeta\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ ? ¿biográfico?): desde las ‘tinieblas de la noche’, y transportado por diestras yeguas que tiraban del carro, las vírgenes Heliades le condujeron rápidamente por el camino razonable de la diosa ‘hacia la luz’. De este modo descubre la unidad inmutable de lo real. Recordemos que para Platón, como todo participa de  $\tau\omega\upsilon\tau\acute{o}\nu$  y de  $\acute{\epsilon}\tau\acute{\epsilon}\rho\omega$ , de  $\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  y de  $\nu\grave{\upsilon}\xi$ , cada cosa puede cohabitar con su contraria, o explicado en términos cuantitativos: si el ser, X, es una dualidad cualquiera, A y B, tenemos que o bien  $X = A + B$ , es decir, el ser es algo más que la dualidad; o bien  $X = A$ , o  $X = B$ , y entonces existe A o existe B, pero no la dualidad  $A + B$ ; o bien  $A + B = X$ , y entonces la dualidad  $A + B$  es una unidad, X:

---

He aquí, pues, otra interpretación de la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ : la opinión no es sino el discurso científico y filosófico fácticos –los únicos que hay y puede haber– como concreción del  $\nu\omicron\upsilon\delta$ ,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  y  $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$  (en cuanto conocer y pensar) y del  $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$  (única expresión que es válida), todos ellos articulados en el ‘es’, para darles validez, firmeza y verdad absoluta. En este sentido, la  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  tiene toda la garantía de constituir un auténtico juicio científico gracias a su participación en el ente mediante el ‘es’ de la cópula judicativa. Por eso la Diosa manda a Parménides a “*aprender también esto: que la apariencia que lo recorre todo debe tenerla los mortales por cierto y real.*” Sin embargo –y ya lo hemos dicho–, no tienen la  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$   $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\acute{\varsigma}$ , la fuerza y la fiabilidad de la Verdad, porque no hablan solo de la afirmación-ente, sino que se diversifican en nombres, de aplicación versátil y variable.

Cfr., J. Lomba, *El oráculo de Narciso (Lectura del Poema de Parménides)*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1992, 2ª, pp. 161-166.

<sup>52</sup> O. Gigon, *Los orígenes de la filosofía griega*. Traducción de M. Carrión. Madrid: Gredos, 1971, p. 322.

Extranjero.- (...) He aquí, pues, a mi modo de ver, cuál es el método que se impone a nuestra investigación. Nosotros vamos a suponerlos personalmente presentes y les dirigiremos las cuestiones siguientes: «Veamos, todos vosotros, para quienes el Todo es el calor y el frío o cualquier otro par de cosas de este tipo, ¿qué es lo que razonablemente podéis poner bajo esta palabra que vosotros aplicáis al par, cuando decís que tanto el par como cada uno de sus términos ‘es’ o ‘existe’? ¿Qué queréis hacernos entender por medio de este ‘es’? ¿Habremos de ver nosotros en él un tercer término añadido a los otros dos y habremos de admitir, según vosotros, como Todo, tres seres y no dos? Pues imagino que a vosotros no os basta denominar ‘ser’ al uno o al otro de los dos para decir que, por el mismo motivo y de igual manera, uno y otro ‘son’, ¿no es así? En todo rigor, habría ahí una doble manera de hacer que uno sea, pero ninguna manera de hacer que dos sean.»

Teeteto.- Dices verdad.

Extranjero.- «¿Será, pues, el par lo que vosotros pretendéis llamar ser?»

Teeteto.- Es probable.

Extranjero.- «Mas entonces, amigos –replicaremos nosotros–, esto sería también, con toda evidencia, llamar uno al dos» (Platón, *Sofista*, 243 b).

Esta formulación casi algebraica también resulta aplicable por Parménides al mundo de las  $\delta\acute{o}\xi\alpha\varsigma$  (que tiene lo ‘invisible’ por no existente), pero con una excepción: no sería válido para el principio, que –para él– es la *existencia de lo que está siendo*, aunque cada cosa se represente por un nombre ( $\delta\nu\omicron\mu\alpha$ ) propio: la totalidad de luz y tinieblas excluye que haya ‘algo’ que no sea ni luz ni tinieblas. Estos ‘principios’ no serían reales, pues se deben a una decisión de los mortales de dar nombradía *a dos formas a manera de interpretación* (VIII, 53). Sin embargo, aunque no sean reales no carecen por ello de objetividad: los nombres decididos – $\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$  y  $\nu\grave{\eta}\xi$ – se han dicho *de unas cosas y otras de acuerdo con sus potencias* (IX, 2), y por lo tanto, previamente a la atribución, por lo que son distintas entre sí e igualmente objetivas.

En resumen, la vía de la opinión representa el desarrollo por parte de Parménides de una estructuración de ‘las cosas que existen’ a partir de unos principios convencionales, iniciándose así «la concepción del saber entendido como artificio o creación humana que debía alcanzar su apogeo mucho tiempo después».<sup>53</sup>

<sup>53</sup> F. Montero Moliner, *Parménides*. Madrid: Gredos, 1960, p. 160.