

## ACERCA DE LA INEXISTENCIA DE UNA TERCERA VÍA DE INVESTIGACIÓN EN PARMÉNIDES

**NÉSTOR LUIS CORDERO**

UNIVERSIDAD DE RENNES 1, FRANCIA

nestor.cordero@univ-rennes1.fr

Para Parménides la filosofía es un camino que conduce a la comprensión del sentido primario y fundamental del hecho de ser. La verdad (alétheia) consiste en captar qué significa afirmar que “se es”. Relativizar o ignorar este valor absoluto del hecho de ser conduce a la formulación de “opiniones” (doxai) erróneas. Parménides no admite un término medio entre ambas posibilidades. Hasta fines del siglo XIX, todos los intérpretes (filósofos o comentaristas) respetaron este principio. Una conjetura propuesta para completar un verso trunco (el verso 6.3), oficializada por H. Diels en 1882, dio a entender que, junto al camino de la verdad, podrían existir dos caminos erróneos, y en ese caso Parménides habría tenido en cuenta “tres vías de investigación”. Un rechazo puro y simple de la conjetura de Diels muestra la inexistencia de esta tercera vía.

Parménides | Ser | Verdad | Opinion | Diels

To Parmenides, philosophy is the way conducting to the understanding of the basic and fundamental meaning of the fact of being. Truth (aletheia) consists in grasping the sense of “it is”. To devaluate or to ignore the absolute meaning of the fact of being produce “opinions” (doxai). There is not, for Parmenides, a midway between “truth” and “opinions”. Up to the end of XIXth century, all interpretations of Parmenides’ philosophy respected this principle. A wrong conjecture proposed to complete a truncated verse (the verse 6.3), consecrated for H. Diels in 1882, gave erroneously the idea that, besides the way of truth, it would be possible to admit two false ways, and, in this case, the ways of inquiry would be “three”. A simple reject of the conjecture of Diels shows that this virtual “third” way does not exist.

Parmenides | being | truth | opinion | Diels

**H**ablar de “vías de investigación” en Parménides es no solo natural, sino también legítimo. En efecto, es natural hablar de dichas vías, pues Parménides habla de ellas y es legítimo hacerlo porque el mismo Parménides afirma, en el texto conocido hoy como “fragmento 1”, que quien se encamina en el camino del saber tiene “derecho” a que

se abran para él las puertas del conocimiento. No por azar es Dike, la diosa del Derecho, quien posee las llaves que abren las puertas del camino de la verdad. En cambio, hablar de un *problema* respecto de dichas vías de investigación es artificial (es decir, no natural) e ilegítimo, pues dicho *problema* no existe en la filosofía de Parménides. Se trata de una invención de los comentaristas, e incluso de los comentaristas pertenecientes a un período irrisorio de tiempo, si tenemos en cuenta que Parménides escribió su texto hace por lo menos dos mil quinientos años y este "problema" nació hace apenas un siglo y medio, y aún menos. Puede objetarse que la tradición se equivocó, que los comentaristas clásicos estuvieron cegados o que permanecieron sordos ante una evidencia. Es posible. Pero puede afirmarse también que nuestra post-modernidad tiene una tendencia natural a complicar aquello que, en sí, es casi banal u obvio y, especialmente, a exigir del pasado que hable en presente. Los intelectuales hablan de "recuperación" del pasado; nosotros preferimos hablar de tergiversación. Veamos el caso de Parménides.

Si Parménides decidió exponer sus ideas mediante la poesía, y si eligió expresarse por medio del hexámetro épico, propio de Homero y de Hesíodo, fue sin lugar a dudas para ubicar sus ideas en un ámbito no solo tradicional sino también familiar. Puede afirmarse que un tratado no es inmediatamente accesible, no sólo por sus ideas, sino también por su estilo. Una poesía, en cambio, máxime cuando ella retoma un ritmo familiar, permite una escucha *a priori* más "simpatética": el oyente (poca gente sabe leer en época de Parménides) está predispuesto, apenas oye los primeros compases (pues la poesía griega es rítmica), a escuchar algo interesante. Y Parménides no defrauda esta expectativa: su Poema no oculta recovecos inescrutables, y si alguna oscuridad resiste aún hoy a la luz de la interpretación, ella se debe al carácter fragmentario de su texto. Si nos hemos permitido comenzar nuestro trabajo con esta suerte de introducción (superficial, por otra parte) es porque, a nuestro juicio, cuando Parménides dice obviamente A, nadie tiene derecho a escuchar B, y cuando Parménides no dice nada, nadie tiene derecho a hablar en su nombre. Lamentablemente, la conjunción de estos dos factores condujo a transformar la realidad de las vías de investigación en el *problema* de las vías de investigación.

Comencemos por la realidad (los problemas vendrán después...). En el texto conocido hoy como "fragmento 2"<sup>1</sup> la diosa (portavoz de

<sup>1</sup> Curiosamente, este texto capital parece no haber interesado a los sucesores inmediatos de Parménides. Ni Platón ni Arisitóteles lo mencionan, e incluso pareciera que no lo

Parménides, como Sócrates será el portavoz de Platón) anuncia al joven estudiante que ha decidido inscribirse en su curso<sup>2</sup> que ella va a exponer “los únicos caminos (o vías) de investigación que hay para pensar” (fr. 2.2). El término “camino” (*hodós*) (y sinónimos), que ya había estado presente<sup>3</sup> en el fr. 1, es utilizado en numerosos pasajes del Poema, y la fórmula “camino de investigación” reaparece literalmente en los fr. 6.3 y 7.2. La diosa no dice que estos caminos sean “pensables” (participio pasado; en griego, *noetós*), sino que ellos son “para pensar” (infinitivo final con valor instrumental: *nóesai*), instrumentos que permiten encaminar el pensamiento, así como los ojos sirven “para mirar” y los pies “para caminar”. Por eso, *a priori*, ambos son válidos. El resto del razonamiento mostrará que uno de los caminos llevará a un callejón sin salida, pues su *contenido* se revelará *impensable*, mientras que el otro camino quedará gozando de su soledad: “*un solo* camino queda”, dirá el fr. 8.1; y poco después Parménides recordará que, si esto es así, es porque *un camino* ha sido abandonado: “se ha decidido de un modo necesario que *uno* quede como impensable y anónimo (pues no es *el camino* verdadero), y que *el otro* exista y sea auténtico” (fr. 8.16-8).

La primera presentación de los únicos (*moûnai*) caminos de investigación que se ofrecen al pensamiento respeta la fórmula clásica utilizada por la sintaxis griega cuando se trata de presentar *dos* elementos, *dos* posibilidades, *dos* sucesos: por una parte (o “por un lado”, o “en primer lugar”: *he mén*), por otra parte (o “por otro lado”, o “en segundo lugar”: *he dé*). Esta presentación recuerda al lector que en realidad los dos caminos de investigación que van a ser presentados retoman la pareja anunciada ya en el primer fragmento, cuando la diosa informa al joven estudiante que quien quiere conocer, deberá ponerse al tanto de todo, tanto de... (hemén), como de... (hedé). Veamos este pasaje decisivo, puesto que todo el Poema no será sino un despliegue de este programa de estudios.

hubiesen leído. Es extraño, pues la crítica platónica del Sofista bien pudo apoyarse en este texto, si bien en este caso la refutación del “padre” Parménides hubiese requerido argumentos más sólidos. Por suerte, Simplicio y Proclo decidieron copiar estas líneas del Poema en sendos trabajos personales y, gracias a ellos, el texto llegó hasta nosotros. No obstante... ¿reflexionó nuestro lector eventual sobre este hecho curioso e inquietante: durante casi un milenio este pasaje capital del Poema no fue citado por nadie?

<sup>2</sup> Un viaje azaroso reemplazó los consabidos aranceles.

<sup>3</sup> Como es sabido, al texto conocido hoy como “fr.1” no se le atribuyó dicha cifra arbitrariamente. Su citador, Sexto Empírico, nos informa que dicho pasaje correspondía al comienzo del Poema.

En el verso 28 del primer fragmento la diosa dice que quien quiere saber debe informarse de *todo* (*pánta*). El proyecto parece desmesurado, pero el alcance de este "todo" se precisa en los versos siguientes: se trata de dos contenidos complementarios y, aparentemente, necesarios: (a) el corazón de la verdad, y (b) las opiniones de los mortales. Se trata de "informarse" de dos posibilidades. La diosa no dice "conocer" ni "pensar" porque una de las posibilidades, según la valoración parmenídea de ciertos conceptos, será totalmente incognoscible (*panapeuthéa*, fr. 2.6). Como ya vimos, en el fr. 2 se dirá que hay dos posibilidades para encaminar el pensamiento, pero no que ambas sean "pensables" (fr. 2.2). El fr. 1 dice que se trata de estar al tanto de "todo", si bien el alcance de este *todo* ha sido ya delimitado. Hay, por un lado, *el corazón de la verdad* (fr. 1.29). El contenido de la imagen es evidente: el corazón es no sólo el centro vital de alguien, sino también el núcleo central del individuo. La verdad tiene también ella su "corazón", y, para que la verdad sea tal, ese núcleo no puede cambiar a cada momento; debe ser inalterable, firme, constante, o, literalmente, "intrépido" (*atremés*, fr. 1.29). El resto del Poema mostrará que este núcleo será la evidencia del hecho de ser y que el camino que lo proclama "acompaña la verdad" (fr. 2.4). Pero como la manera de acceder a la verdad será "circular" (cf. el fr. 5: "es común para mí donde comenzar, pues ahí regresaré de nuevo"), la verdad misma se considera acá como "bien redondeada" (*eukukléos*, 1.29).

Y hay, por el otro lado, *las opiniones de los mortales*. Merece señalarse el hecho de que Parménides utilice siempre el término "opiniones" como una prerrogativa propia de los mortales. El genitivo "opiniones de los mortales" es subjetivo: los mortales, sujetos, tienen opiniones; no se trata de opiniones sobre los mortales. Este punto es importante porque *dóxa*, en Parménides, es siempre un punto de vista, una "opinión" y nunca una "imagen", una "aparición". Parménides no es Platón, que distingue entre "ser" y "aparecer". Lamentablemente, una aplicación retroactiva a Parménides de esquemas platónicos es una de las causas que oscurecen innecesariamente la comprensión de la filosofía del Eléata.<sup>4</sup>

El contenido del aprendizaje del futuro filósofo incluye, entonces, la verdad (especialmente el núcleo central de la misma) y las opiniones. La fórmula empleada en griego por Parménides no deja lugar a dudas: él dice claramente *hemén* (por una lado) y *hedé* (por otro lado): hay que informarse de ambas cosas. No se entiende entonces por qué la mayor parte de los estudiosos del pensamiento de Parménides se asombran

<sup>4</sup> Cf. CORDERO (2000).

cuando la diosa cumple con su proyecto y expone, también, un modelo posible de "opiniones". En efecto: *también* las opiniones deben ser objeto de estudio, pero ya desde el verso 30 del fr. 1 Parménides señala su ambigüedad alguna que las opiniones no son confiables, que no se puede tener verdadera confianza (*pístis alethés*) en ellas. No es exagerado deducir de esta expresión que las opiniones "no son verdaderas", dado el carácter dicotómico de la presentación del pensamiento de Parménides. En otro pasaje del Poema la diosa dirá: "Aprende a partir de ahora las opiniones de los mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras" (8.51-2), lo cual sugiere que las opiniones son erróneas.

¿Por qué aprender algo que no es verdadero, que puede ser incluso fuente de errores, de engaños, como es el caso de las opiniones? Parménides mismo lo explica, pero, consciente del carácter insólito de su propuesta, después de haber afirmado que las opiniones no son verdaderas, utiliza una fórmula fuertemente concesiva: *all'émpe* (1.31), "*pero no obstante, también aprenderás estas cosas*". Esta fórmula hacía alusión ya en Homero a "una restricción en relación a lo que acaba de escribirse".<sup>5</sup> Las opiniones no son verdaderas, pero, no obstante, hay que aprenderlas. ¿Por qué? Los versos 1.31b-32 responden explícitamente a la pregunta y, dada la precisión del texto parmenídeo, no deja de extrañar el debate estéril que este pasaje ha suscitado.

El término "*taúta*" ("estas cosas", "esto") retoma en 1.31 la noción de opinión, que aparecerá en el verso siguiente, otra vez en plural, en la expresión "*tà dokoúnta*" ("lo que parece"). Heráclito usa el término con el mismo sentido en el irónico fr. 28, que puede referirse tanto a Homero como a Hesíodo, víctimas de sus acerbos comentarios: "solo *dokéonta* (opiniones) conoce y almacena el más renombrado". Los mortales "ven" el mundo de cierto modo, y *tà dokoúnta* es el mundo tal como ellos lo ven. Pero el Poema de Parménides es didáctico: esa manera de responder a la pregunta por la realidad de las cosas (el "ser" de los entes, si se prefiere) no tiene sentido una vez que se ha conocido la verdad. No obstante, el futuro filósofo debe estar alerta: *si* la verdad fuese inaccesible, *sólo existirían las opiniones*. Felizmente no es así, y por eso esa posibilidad está presentada de manera hipotética, pero la tentación de dejarse llevar por la inercia cotidiana (cf. la referencia del fr. 7.3 a "la inveterada costumbre") es grande y Parménides debe exponer también una "orde-

<sup>5</sup> DEHON (1988). Veamos ejemplos clásicos. En *Il.* 2.297 Ulises reconoce que los aqueos están inquietos porque aun no han peleado, pero que, no obstante, tendrían vergüenza de regresar a casa con las manos vacías. En *Il.* 8.33 Atenea sabe que su padre ya decidió la destrucción de los dánaos, pero que, no obstante, su corazón está triste.

nación cósmica probable, para impedir que algún punto de vista humano pueda imponerse" (fr. 8.60-1). El texto de 1.31b-32 expone esta posibilidad imposible: las opiniones no son verdaderas; "pero, no obstante, también aprenderás estas cosas: cómo hubiese sido necesario que lo que parece, existiese realmente, abarcando todo incesantemente". Los términos decisivos del pasaje son el verbo *chrên* ("hubiese sido necesario") y el adverbio *dokimos* ("realmente", "verdaderamente"). No debe olvidarse que el imperfecto *chrên* es un *casus irrealis*, pues hace alusión a algo que hubiese podido ocurrir si no se tiene en cuenta la tesis verdadera. Parménides afirma que no hay verdad en las opiniones (fr. 1.30). Si se desconoce esta evidencia, las opiniones abarcarían todo incesantemente (como de hecho lo hacen: cf. fr. 19: "así nacieron estas cosas según la opinión [katà dóxan], y así están presentes ahora..."). El participio *perônta* ("abarcando") se refiere a las opiniones, y la fórmula *dià pántos* debe interpretarse, creemos, en sentido temporal, "incesantemente", "a lo largo de todos [los tiempos]". Todos estos elementos nos han conducido a traducir los versos 31-2 del fr. 1 como lo hemos hecho: "pero, no obstante, también aprenderás esto: cómo hubiese sido necesario que las cosas que parecen, existiesen realmente, abarcando todo incesantemente".

Estos dos contenidos del "todo" sobre el cual hay que informarse, reaparecen, como ya vimos, en el fr. 2. Cuando la diosa concreta el sentido de su enseñanza dice que aprender la verdad (mejor aun: el corazón de la verdad) y las opiniones, supone encaminar el pensamiento a lo largo de dos caminos de investigación. Estos caminos son caminos "para pensar que...". Por esta razón, Parménides hace preceder el contenido de cada camino por una conjunción declarativa: "que". Los caminos son auténticas tesis que sirven para pensar. El futuro filósofo deberá extraer las consecuencias que se imponen de cada tesis, y, si es inteligente, verá que una tesis es verdadera y que la otra deberá ser abandonada, pues no conduce a ninguna parte. Será, a lo sumo, un círculo vicioso (*palíntropos kéleuthos*, un camino que vuelve al punto de partida, 6.9). Antes de pronunciarnos sobre el contenido de ambos caminos, digamos que ellos obedecen al esquema siguiente: uno (*he mén*) es [un camino para pensar] que "X, y que no-X no es posible"; el otro (*he dé*) es [un camino para pensar] que "no-X, y que no-X es necesario". Se tratará de dos contenidos contradictorios, y por eso la valoración de ambos contenidos será, también ella, contradictoria. Un camino será "el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad" (fr. 2.4), mientras que el otro será un camino "completamente incognoscible" (fr. 2.6).

No es el momento de analizar en detalle la presentación de los dos únicos caminos de investigación presentados en 2.3 y en 2.5. Digamos, simplemente, que el “detalle” que más llamó siempre la atención en la formulación de cada camino, a saber, la ausencia de sujeto en la primera parte de cada enunciado (“es...” o “hay...”; “no es...” o “no hay...”) obedece a la voluntad expresa de Parménides de evitar una fórmula de tipo tradicional “S es P”, o “S es”, en la cual, obviamente, el peso significativo cae sobre el sujeto. Al dejar el verbo ‘ser’ sin sujeto (y al utilizar dicho verbo de manera “fuerte”, es decir, “existencial”), Parménides postula una tesis que evita todo tipo de “cosificación” del hecho de ser. Parménides constata que “se es” y eso significa que “se está siendo”. Si Parménides hubiese colocado un sujeto al comienzo de su Poema, de ese sujeto se hubiese dicho que “es”. Él prefiere partir del “es” y demostrar que ese “es” esconde en sí mismo una noción más amplia, que es su fundamento, a la cual se llegará después de haber aceptado la insostenible evidencia de que se es. Esa noción más amplia será el “sujeto” del “es”, pero a ella se llegará a partir del peso del “es”, y no a la inversa. Decir “el ser es” es no decir nada; decir “se es porque hay ser”, en cambio, es básico y fundamental. Sin el hecho de ser no habría cosas que son, pero se debe partir de lo que está siendo para llegar al ser. Por esa razón, cuando, en una etapa posterior del Poema, Parménides afirma que *lo que está siendo, es*, (fr. 6.1), esta enorme “tautología” permite que el pensamiento se encamine a lo largo de la misma para deducir las últimas consecuencias de este hecho indudable, innegable, necesario. Se es porque es imposible no ser.

El primer camino de investigación absolutiza esta presencia del hecho de ser mediante la imposibilidad de su negación. Como no es posible no ser, sólo es posible ser. Parménides afirma, en el mismo camino de investigación, lo único que puede afirmarse respecto del hecho de ser, es decir, que está presente ahora, y lo único que puede afirmarse de su negación, es decir, del hecho de no ser: que es imposible. Esta doble afirmación constituye el núcleo central del primer camino de investigación (fr. 2.3).

El segundo camino de investigación (fr. 2.5) afirma<sup>6</sup> exactamente lo contrario. La primera parte de su formulación niega aquello que se afirmaba en la primera formulación del primer camino: no se da el hecho de ser (o “no se es”). Y la segunda parte, con su aspecto modal, refuerza

<sup>6</sup> No olvidemos que cada camino es una tesis: se afirma que...

esta primera afirmación: no solo el hecho de ser no se da, sino que es necesario no ser (o "necesariamente, no se es").

De este somero resumen del contenido de ambos caminos se deduce que no tiene sentido hablar de un "camino del ser" y de un "camino del no-ser", pues tanto el ser como el no-ser están presentes en ambos caminos. Cada camino está caracterizado no por un término ("ser" o "no-ser") sino por lo que se afirma o se niega de él. Téngase en cuenta que cada camino es una tesis (es decir, una afirmación o una negación) que debe ser explorada. En el primer camino se afirma el hecho de ser y se niega el hecho de no ser. Si se quiere, puede decirse que se trata del camino "del ser... que es", pero también "del no-ser... que no es". El segundo camino niega el hecho de ser; sería entonces el camino "del ser... que no es", pero también "del no-ser... que es". Este punto es de extrema importancia porque cada camino combina, mezcla, predica, a la vez, el ser y el no-ser, y, según el tipo de predicación que establezca (o sea, del tipo de tesis que presente) el camino será verdadero o incognoscible. Si predica la existencia del hecho de ser, es verdadero; si afirma que es necesario no ser, es falso.

Si captamos en profundidad la estructura conceptual de cada tesis, vemos que resulta imposible admitir, incluso *a priori*, una tercera vía de investigación. En efecto, dijimos que en cada camino se afirma o se niega el hecho de ser. Afirmar el hecho de ser es verdadero. Negarlo, es erróneo. Ahora bien: toda afirmación es la constatación de un hecho. Bergson dirá que "lo que se percibe es la presencia de una cosa y nunca la ausencia de lo que fuere".<sup>7</sup> Cuando se dice "blanco", por ejemplo, aunque no se considere que se trata de una afirmación, estamos ante una aserción, y una aserción significa "una pretensión de verdad".<sup>8</sup> La negación, en cambio, no es originaria. Se niega "algo". La negación es el rechazo de una afirmación. "No podemos negar que algo existe sin tener una noción de la existencia que negamos".<sup>9</sup> Para decir "no blanco" debemos saber qué es lo blanco. Un ateo sabe que hay algo que se llama (o que otros llaman) dios, y, dado el contenido de esa noción, no admite que eso pueda existir.

Si aplicamos este esquema a los caminos de Parménides, vemos de inmediato que el segundo camino, en tanto negación contradictoria del primero, *supone el hecho de ser y, no obstante, lo niega*. Afirmar

<sup>7</sup> BERGSON (1907:305).

<sup>8</sup> "A claim of truth", KAHN (1968-9:252).

<sup>9</sup> HAMILTON (1866:216).

que no hay ser supone que se posee una noción de lo que se niega. Pero mientras que todo objeto, noción, concepto o lo que fuere, puede ser legítimamente negado, como el hecho de ser es una evidencia primera, absoluta y necesaria, es innegable. En efecto, ¿quién, a riesgo de negarse a sí mismo, podría afirmar que no hay ser, que "eso, el ser" no existe, que no "se es"? El pensamiento puede *a priori* encaminarse por esa vía, pero no irá muy lejos... Es interesante observar cómo el enemigo más despiadado de Parménides, Gorgias, captó a la perfección el contenido de este segundo camino. Cuando en su tratado sobre el no-ser analiza precisamente el caso del "no-ser", escribe: "Si el no-ser existe, existirá, y, al mismo tiempo, no existirá, pues, en tanto pensamos que no existe, no existe, pero en tanto él es no-ser, existirá" (fr. 3 § 67 = Sextus, *Adv.Math.* 7.64). En efecto: el camino erróneo dice que *no existe el ser que existe*. Es esta conjunción de afirmación y de negación la que condena a esta segunda vía. La verdad es la disyunción: ser o no ser; el error es la conjunción: ser y no-ser. Afirmar el ser del ser y el no-ser del no-ser es verdadero y productivo; afirmar el no-ser del ser y el ser del no-ser es falso y estéril.

Dijimos al comienzo de este trabajo que, si bien todo es discutible en el ámbito de la filosofía, no es lícito hacer decir a Parménides algo diferente de lo que realmente dijo. En los pasajes en los cuales no hay afirmaciones contundentes, o en textos llegados hasta nosotros con lagunas importantes, en cambio, todo es posible. No es este el caso de los versos 28-30 del fr. 1 y 2-5 del fr. 2. En el primer caso, la diosa, portavoz del filósofo, anuncia qué tipo de aprendizaje debe realizar quien quiere llegar a ser un "hombre que sabe" (fr. 1.3), y como tiene ante ella un candidato ya aceptado (cf. fr. 1.22-23), se supone que ella misma se encargará de procurarle dicha enseñanza. El estudiante deberá informarse, como vimos, de dos contenidos (que integran un *todo*, pues *nada* queda fuera de ellos. Esta evidencia suele ser ignorada por ciertos intérpretes): el núcleo de la verdad y las opiniones de los mortales. La diosa (o sea, Parménides) es clara y precisa. Y en un texto que parece venir inmediatamente después de este discurso introductorio, y que ha sido considerado como fr. 2, la misma diosa presenta estos dos contenidos como sendos caminos de investigación que se ofrecen para encaminar el pensamiento. Se trata de los *únicos* caminos de investigación (fr. 2.2), lo cual no debe sorprender a nadie, ya que el *todo* a aprender estaba ya compuesto también por dos únicos contenidos. También en este caso la diosa es clara y precisa, y hasta sintácticamente la presentación de estos

dos caminos retoma la presentación de los dos contenidos del fr. 1: *he mén... he dé...* "por una parte"... "por otra parte".

De más está decir que esto no significa que ambos caminos sean válidos. Uno será considerado verdadero (fr. 2.4) y el otro será calificado de impensable, impracticable, etc. Pero ello no quiere decir que deba ignorárselo. Al contrario: el Poema de Parménides es eminentemente didáctico. El filósofo debe saber que es imposible no ser y debe ser capaz de ofrecer argumentos al respecto. Y fundamentalmente debe ser capaz de detectar las inconsecuencias de discursos que, por ignorar que siendo se es, filosofan como si la realidad no fuese la que es, como si las cosas acaparasen el hecho de ser y este desapareciera con ellas, que son evidentemente perecederas, corruptibles. Quien piensa así, para Parménides, no piensa: es víctima de la costumbre inveterada, de lo que se dice, de lo que ven ojos ciegos o escuchan oídos sordos, en una palabra, en ese caso, sólo se emiten opiniones. Las opiniones se apoyan sobre una combinación ilegítima de ser y no ser, pues ellas sostienen que lo que no es, es, y que lo que es, no es; no saben nada (habría que decir: "saben *nada*").

El resto del Poema no es sino un despliegue de los contenidos presentados en el fr. 1 y precisados, en tanto que caminos encarados *a priori* en el fr. 2. Uno de los dos caminos tiene una vida muy breve: apenas se lo formula, es ya condenado en los versos 6-8 del fr. 2. Esto no impide que Parménides lo retome más adelante, en parte de los fragmentos 6 y 7, para "demostrar" por qué, a pesar de su carácter negativo, los mortales suelen emprenderlo, y a partir del verso 51 del fr. 8 como ejemplo de un discurso engañoso frente al cual hay que defenderse. Así como Ulises tuvo que atarse al palo mayor de su navío para no dejarse tentar por el canto de las atractivas sirenas, el filósofo debe blindar su mente con el acero de la verdad para no seguir a cualquier charlista disfrazado de filósofo que se le ponga delante.

En lo que se refiere al camino positivo, que es el único que queda como auténtico y verdadero (fr. 8.18), el fr. 8, hasta el verso 51, se ocupa del mismo, y el lector interesado encontrará en él un *dossier* completo sobre las implicaciones de la fórmula "siendo, se es" (*eón esti*).

En lo que concierne a la identificación entre los dos caminos de investigación con la verdad y las opiniones, Parménides mismo lo da por sentado. Apenas presenta el primer camino, afirma que el mismo acompaña a la verdad, y cuando en el verso 51 del fr. 8 pone fin al discurso fidedigno (*pistòn lógon*), afirma que el mismo giró "alrededor de la verdad" (*amphis aletheías*). El primer camino se asimila entonces a la ver-

dad que forma parte del todo que debe tenerse en cuenta en el fr. 1. El segundo camino, por su parte, no recibe nunca el epíteto de "falso", pero en los versos 17 y 18 del fr. 8 se lo califica de "no verdadero (*ou/k/alethés*), lo cual, en una lógica de la disyunción como la parmenidea, supone que es contradictorio respecto de la verdad. Y bien: la ausencia de verdad es la característica de las opiniones (en ellas no hay "confianza verdadera", *ouk... pistis alethés*, fr. 1.30, mientras que el primer camino goza de *pistis alethés*, fr. 8.28), y el discurso que las expresa no es persuasivo (como el que corresponde al camino de la verdad), sino engañador (*apatelón*, fr. 8.52).

Pero la confirmación más clara y precisa de la identidad entre los dos caminos y las dos partes en que se divide el Poema<sup>10</sup> se encontraba ya en el texto perdido de Teofrasto *Sobre las opiniones de los "físicos"*, tal como fuera citado por Alejandro de Afrodisia en su comentario a la *Metafísica* de Aristóteles: "Parménides marchó sobre los dos caminos (*amphóteras [!] hodoús*)", pues, según él, todo es una sola cosa según la Alétheia, mientras que, según la Dóxa, creó dos principios (A 3 984 b 3). Este texto mata dos pájaros de un tiro: confirma que, ya para el discípulo de Aristóteles, Parménides concebía dos caminos y que ellos correspondían a la Verdad y a la Opinión.<sup>11</sup>

¿Y la tercera vía de investigación? De ella se habla, sí, pero desde hace menos de un siglo (si bien, como veremos, su gestación comenzó a fines del siglo XIX). Durante veintiséis siglos, nadie encontró nunca tres caminos, vías, senderos, posibilidades o lo que fuere en el pensamiento de Parménides. La férrea disyunción entre día (o luz) y noche en el Proemio, entre los dos únicos caminos propuestos en el fr. 2, entre la Verdad y la Opinión que forman parte del todo a conocer, fueron siempre elementos que excluyeron *a priori* todo compromiso. En la filosofía del inventor del principio de identidad y de no-contradicción, *tertium non datur*.

Veamos cómo pudo llegarse a hablar de un tercer camino de investigación en Parménides. Digamos ante todo que hoy en día este tercer camino es *vox populi*: noventa y nueve por ciento de los trabajos consagrados a Parménides hablan, en efecto, de una tercera vía. Según nues-

<sup>10</sup> Para la tradición clásica, y hasta comienzos del siglo XX, el Poema de Parménides constaba de dos partes: la Alétheia y la Dóxa. Cf., en la antigüedad, Diógenes Laercio, 9.22.4, y, entre los modernos, RIAUX (1840) y MULLACH (1860).

<sup>11</sup> Suele ocurrir que los prejuicios cieguen a gente inteligente. Es el caso, en este punto, de M. Untersteiner, quien no duda en proclamar que Teofrasto se equivocó "perchè le vie sono tre" (UNTERSTEINER, 1958:34).

tra interpretación, para que ello sea posible, hay, ante todo, que relativizar o tergiversar el texto del Poema. Cuando se trata de una tergiversación, la interpretación se anula a sí misma. Es el caso de los autores que afirman que Parménides presenta dos únicas vías de investigación... pensables, pero que bien puede haber otras impensables. Este punto de vista tergiversa el texto del fr. 2.2, en el cual Parménides escribió "*noesai*" ("para pensar": infinitivo final con valor instrumental) y no "*noetai*" ("pensables": participio pasivo). Además, aunque así fuera, ¿cómo Parménides podría presentar caminos caracterizados por la "impensabilidad"? Uno de los dos únicos caminos, una vez examinado, se revelará como "impensable", pero *a posteriori* (fr. 8.17). Además, si uno de los únicos caminos llega a ser "impensable" (lo cual es auténticamente parménideo), ¿cómo se diferenciaría de otros caminos también ellos "impensables"?

Queda el caso de quienes han relativizado las palabras de Parménides. Para estos intérpretes habría la posibilidad de admitir otros caminos, pero estos no serían "caminos de investigación". L. Couloubaritsis, por ejemplo, no duda en afirmar que en la presentación de los caminos, hay "una manera mítica de hablar" por parte de Parménides, y que hay que distinguir el camino y aquello de lo que se trata en él.<sup>12</sup> No obstante, podemos replicar al respecto que la totalidad del fr. 8 es una exposición lo más completa posible del valor intrínseco (dramatizado por Parménides, pues sus contemporáneos no parecen captarlo) de un solo término, "*estin*", que es, al mismo tiempo, aquello de lo cual trata el único camino que queda ("una sola palabra queda como camino: que "es", fr. 8.1-2).

A pesar de lo que suele creerse,<sup>13</sup> no fue K. Reinhardt quien encontró por primera vez tres posibilidades en Parménides, sino H. Stein, si bien estas tres posibilidades no concuerdan con las clásicas "tres vías" que serán sistematizadas definitivamente, esta vez sí, por Reinhardt. Stein reconoce que hay un camino expuesto en 6.1-2, otro a partir de 6.4 y otro, finalmente, a partir de 8.1.<sup>14</sup> Esta posición, de por sí difícil de sostener (en efecto, ¿qué diferencia puede haber entre el camino presentado en 6.1-2 y el que expone el fr. 8?), se oscurece considerablemente debido a la reestructuración muy personal por parte de Stein del texto original, el cual queda irreconocible.

<sup>12</sup> COULOUBARITSIS (1990:182).

<sup>13</sup> Cf., por ejemplo, KAHN (1968:126) y COULOUBARITSIS (1987:2:26).

<sup>14</sup> STEIN (1864-7:780).

K. Reinhardt, en cambio, sistematizó científicamente tres posibilidades, que se presentan a su vez de dos maneras diferentes, pero el contenido es el mismo: (a) el ser es, (b) el ser no es, (c) el ser es y no es; o (d) el ser es, (e) el no ser es, (f) tanto el ser como el no ser son.<sup>15</sup> Es imposible saber qué razones motivaron esta tripartición por parte de Reinhardt (si bien, como veremos, hay elementos materiales en el Poema que pudieron justificar este proceso). Una vez propuesto este esquema, se debió ubicar los tres caminos. No caben dudas de que los dos primeros, (a) y (b), así como (d) y (e), son los dos caminos "clásicos", los del fr. 2. En lo que respecta a (c) y (f), sólo queda una parte del fr. 6, a partir del verso 4, para intentar ubicarlos. Se trataría del camino de los mortales (o de Heráclito, como han interpretado algunos), que mezclan ser y no ser.

En la gran mayoría de los casos se dice que este camino reaparece a partir del verso 51 del fr. 8, pues se trataría del camino de la *Dóxa*, que sería una descripción de las apariencias, y que presentaría, sobre ellas, un discurso "probable" (fr. 8.60). En esta asimilación, M. Heidegger, discípulo de Reinhardt, tuvo un rol preponderante: "El tercer camino tiene el mismo aspecto que el primero, pero no conduce al ser. Es el camino de la *dóxa*, en el sentido de apariencia".<sup>16</sup> A partir de esta interpretación, una gran mayoría de autores encuentra en la segunda parte del Poema un discurso verosímil sobre las apariencias, y varios estudiosos anglosajones llaman "Way on Seeming" la sección consagrada a las opiniones.

¿Qué relación tiene cuanto acabamos de ver con la filosofía de Parménides? Poco y nada. Comencemos por el final. "*Dóxa*", en Parménides, nunca significa "apariencia". Parménides no es Platón. El término aparece tres veces en el Poema y dos veces está acompañado por el genitivo subjetivo "mortales" (fr. 1.30; fr. 8.51). Los mortales, sujeto, tienen "opiniones", es decir, puntos de vista, estimaciones, conjeturas. No se trata nunca del "aspecto", o sea, de la apariencia, de los mortales. El tercer caso es más esclarecedor aún, pues los hombres "establecieron" las opiniones para nombrar todas las cosas (fr. 19.1). Parménides nada dice sobre las "apariencias", pues ese tema no le interesa (y no podemos siquiera saber si fue consciente de la existencia del mismo). Encontramos en él, a lo sumo, una crítica de los sentidos como vías de acceso a la realidad de lo que es (fr. 6 y 7), pero también hay en él una crítica del intelecto, cuando este no sigue el buen camino (y se convierte

<sup>15</sup> REINHARDT (1916:36).

<sup>16</sup> HEIDEGGER p. 120.

en un "intelecto errante", fr. 6.6). Algunos intérpretes se apoyan en el término "*dokoúnta*" del fr. 1.31 para afirmar que Parménides tuvo en cuenta las "apariencias". Hemos dicho más arriba que *dokoúnta* es sinónimo de *dóxa* (cuya raíz comparte). Se trata de lo que "parece" a los mortales, no de lo que "a-parece". Parménides (que no es Platón, repetimos) no hace una distinción entre "ser" y "aparecer" simplemente porque ella sería contradictoria respecto de su filosofía. Las cosas, en griego, *tà ónta*, para Parménides, están siendo, son "presentaciones" del hecho de ser, no *apariencias* del mismo. La diferencia es enorme. El filósofo lo capta; los mortales creen que sólo hay "las cosas", y les otorgan un nombre para reconocerlas (fr. 8.38-41), pero esto nada tiene que ver con "las apariencias". Las "*dokoúnta*" del fr. 1.31 "hubiesen existido" (*chrên*: imperfecto irreal) si la verdad no se hubiese hecho presente. Por eso el estudiante debe asimilar la verdad; de él depende que todo esté lleno de "opiniones", o no.

El discurso que la diosa presenta a propósito de las opiniones en el fr. 8 ("de acá en adelante, aprende las opiniones de los mortales...", verso 51 ss.) es calificado de conjunto ordenado (*diákosmon*) probable (*eoikóta*, fr. 8.60). Para la lógica parmenídea, lo "probable" es sinónimo de erróneo, de no verdadero (y, si hubiese utilizado el término, de "falso"). La diosa es clara y precisa: cuando anuncia que va a presentar este discurso, dice que se tratará de un conjunto de palabras (*kósmon epéon*) engañoso (*apatelón*, fr. 8.52). ¿Cómo puede creerse que un discurso calificado *a priori* de "engañoso", podría ser verosímil? Como habían dicho ya las Musas de Hesíodo, hay, por un lado, un discurso verdadero y, por el otro, "falsedades" (*pseúdea*) semejantes a la realidad (*Teogonía* 27-8).

Es el caso del discurso parmenídeo sobre las opiniones, destinado a saber a qué atenerse cuando se escuche un conjunto de meras palabras que tenga la pretensión de ser verdadero.

Volvamos al núcleo del pretendido tercer camino. El mismo mezclaría ser y no ser al decir que hay no ser y que el ser no es. ¿Para qué hipostasiar un tercer camino si, como vimos, el segundo camino dice exactamente lo mismo? Entramos así al centro del problema. Quienes afirman que hay un tercer camino de investigación en Parménides creen que el segundo camino es "el camino del no ser". Si así fuera, ¿qué sostiene este camino? Que hay no-ser, o que el ser no es. *En ambos casos se supone que hay ser*, o sea, el contenido del primer camino, ya sea porque se otorga la calidad de "ser" al no-ser (y para afirmar que el no-ser, es, hay que poseer la noción de "ser"), ya sea porque del "ser" se

dice que no es. El ser está abusivamente presente y no podría ser de otra manera, ya que el ser es una evidencia primaria, necesaria y absoluta, al menos, para Parménides.

La pretendida fórmula del "tercer camino" no es otra que la del segundo. Quienes la encuentran en el fr. 6, a partir del verso 4, no tienen en cuenta que, en el conjunto que va de 6.4 a 7.5, Parménides presenta el segundo camino en función de sus eventuales "usuarios". No es la diosa quien lo formula, sino los "mortales que nada saben", por quienes "el ser y el no-ser son considerados (*nenómistai*, de "nómos". "costumbre") como lo mismo y no lo mismo" (fr. 6.8-9). Parménides subraya el carácter "habitual" de esta opinión humana que se apoya sobre un "intellecto errante" (*plaktòs nóos*, 6.6). Es la "costumbre inveterada" (*éthos polúpeiron*, 7.3) la que conduce a los hombres a "fabricar" (*pláttontai*, 6.5) un método que mezcla ser y no-ser y, por consiguiente, a afirmar que estos son idénticos y diferentes a la vez. La expresión que encontramos en 6.8-9 significa simplemente que los mortales atribuyen el ser al no-ser y el no-ser al ser. Dicho de otro modo: ellos confunden (mezclan, combinan) lo que está siendo y lo que no es.

Quienes encuentran en este pasaje un hipotético tercer camino dejan de lado el hecho de que la fórmula clave del pasaje es "lo mismo y no lo mismo" (*tautòn kou tautón*, 6.8), que debe considerarse en su conjunto, como una conjunción de nociones contradictorias. Esta frase subraya la confusión mental de los humanos, que, al no saber si ser y no-ser son idénticos o diferentes, dicen que son ambas cosas a la vez. Un ejemplo paralelo se encuentra en un tratado hipocrático: "todo es lo mismo y no lo mismo; la luz, para Zeus; la oscuridad, para Hades; la luz, para Hades; la oscuridad, para Zeus" (*De victu* 1.5). No hay en esta frase una afirmación que corresponda a "lo mismo" y otra a "no lo mismo", una de las cuales sería verdadera y otra falsa; hay una combinación de cuatro afirmaciones en las cuales se atribuyen las mismas cosas a dos dioses diferentes, de lo que se deduce que quienes así se expresan no saben qué es la luz, qué es la oscuridad, ni a quiénes corresponden. Tiempo después Demócrito pondrá al mismo nivel ser y no-ser y dirá que "el ser no es en mayor grado que la nada" (fr. 156). Al proclamar esta tesis, según Simplicio, los Atomistas siguieron "un camino (*hodón*) opuesto (*enantían*) al de Parménides" (*Phys.* 28.6).

Digamos por último que en la antigüedad, de Platón a Simplicio, pasando por Aristóteles, siempre se vio en el pasaje 6.4-7.4,<sup>17</sup> donde los

<sup>17</sup> Que estos versos constituyen un conjunto uniforme es innegable: cf. las expresiones

autores modernos encuentran esta tercera vía, una formulación precisa de un camino que afirmaba la existencia del no-ser, es decir, nuestro segundo camino. Cuando Platón cita los versos 7.1-2 lo hace como ilustración de un camino que "pretende suponer que hay no-ser" (*Soph.* 237a) y cuando repite la misma cita en *Soph.* 258d dice que hay que aceptar el desafío y afirmar que "lo que no está siendo, es" (*tà mè ónta, hos éstin*). Aristóteles transcribe a su vez el verso 7.1 aislado y afirma que ahí Parménides critica a quienes "muestran que lo que no es, es" (*Met.* 1089a) y finalmente Simplicio dice que en ese pasaje se hace alusión al camino (*hodós*) que busca (*zetouses*, verbo emparentado a "investigación", "*zétesis*") lo que no es" (*Phys.* 78.5).

Queda por aclarar un aspecto formal que, quizá psicológicamente, sugirió a ciertos investigadores la necesidad de postular un tercer camino. Si se tiene en cuenta el fr. 2, solo hay dos caminos, uno de los cuales debe retenerse mientras que el otro debe ser evitado. En el fr. 6 Parménides vuelve a hablar de los caminos y, una vez más, habla *sólo de dos caminos*. Pero aclara que estos dos caminos deben ser "rechazados". En efecto, al comienzo del fr. 6 (versos 1-2) expone uno de los caminos, y de inmediato ordena: "de este primer camino de investigación te aparto"; e inmediatamente agrega: "y luego también de aquel fabricado por los hombres que nada saben" (6.3-4). O sea que, si bien se trata ahora (como siempre) de dos caminos, en este caso especial estos dos caminos son negativos, erróneos, pues sería inimaginable que la diosa aparte a su estudiante del camino verdadero. De la forma más natural se tiende entonces a pensar que no puede haber sino tres caminos: uno verdadero y dos erróneos. No dudamos en afirmar que este detalle llevó a ciertos eruditos a buscar un segundo camino a evitar (el primero ya había sido enunciado en el fr. 2); y a veces, cuando se quiere encontrar algo, se lo encuentra. Aparece así un tercer camino, erróneo como el segundo, del cual también hay que apartarse.

Esta deducción impecable depende de la noción de rechazo ("yo te aparto", fr. 6.3), pues si no se tratara de un rechazo, los dos caminos presentados en este fr. 6 podrían coincidir con los ya presentados en el fr. 2. Como hay que apartarse de ambos, en cambio, un tercer camino se impone: hay uno a seguir (el verdadero) y dos a rechazar (el camino erróneo de 2.5 y este nuevo camino encontrado a partir del verso 6.4,

paralelas "ciegos y sordos" (6.7) por un lado y "ojo que no ve, oído que sólo envía un eco" (7.4), por el otro.

del cual *también* hay que apartarse). Si la diosa no hubiese hablado de un rechazo, entonces, la tercera vía no existiría.

Y bien: la diosa (o sea, Parménides) nunca hizo alusión, ni directa ni indirectamente, a un rechazo. En el texto parmenideo falta el verbo. En su texto no existe ni el verbo "rechazar", "apartar", ni ningún otro: en su texto hay una laguna. Como es sabido, el pasaje conocido hoy como "fr. 6" llegó hasta nosotros gracias a Simplicio, quien, un milenio después de su escritura por parte de Parménides, tuvo la buena idea de transcribirlo (junto con otros extensos pasajes del Poema, cuyo texto original él dice poseer<sup>18</sup>) en su comentario a la *Física* de Aristóteles. Se conservan en la actualidad varias copias manuscritas de ese importante trabajo de Simplicio, y en veinte de ellas<sup>19</sup> se encuentra la cita literal del actual fr. 6 de Parménides. Una lectura directa de las mismas (nosotros hemos llevado a cabo esta agradable tarea) nos muestra que, en todos los casos, el texto presenta una laguna (es decir, falta una o varias palabras) al final del verso 6.3, en una frase en la cual debería encontrarse un verbo. Nada sugiere de qué verbo pudo haberse tratado. Nunca sabremos si el ejemplar del texto de Parménides que poseía Simplicio presentaba ya esta laguna, o si la misma se originó en el período que separó la escritura del trabajo por parte de Simplicio (primer tercio del siglo VI de nuestra era<sup>20</sup>) y la escritura de las copias manuscritas más antiguas que se conservan hoy, que se ubican a partir del siglo X de nuestra era.

Sea como fuere, es imposible saber qué verbo utilizó Parménides para referirse a los dos caminos expuestos ahora en el fr. 6. Sería interesante averiguarlo, porque la existencia de un tercer camino se apoya exclusivamente, *a priori*, en esta idea de rechazo (que originó luego una búsqueda de un camino susceptible de ser "rechazado", y, como no se lo encontró, se lo inventó, y se llamó "tercer camino", como vimos, a una nueva formulación del segundo). O sea que si se llegase a suprimir esta idea de rechazo, el fr. 6 presentaría una vez más dos caminos, uno de los cuales bien podría ser el verdadero, ya que nadie diría ya que hay que "apartarse" del mismo. ¿Cómo se llegó entonces a esta noción de rechazo? La historia es un poco larga, pero interesante.

Como es sabido, cuando se edita en su lengua original un texto clásico, hay siempre un responsable que está a cargo de la edición y que, en el caso del paso de copias manuscritas a un texto impreso, debe

<sup>18</sup> Cf. *Phys.* 114.

<sup>19</sup> Cf. la lista completa, con el detalle de las páginas en cuestión, en CORDERO (1997:234-6).

<sup>20</sup> Sobre la actividad de Simplicio, ver HADOT (1987:3-39).

poner orden en los materiales (los "manuscritos") que tiene a su alcance y, en varias ocasiones, debe suplir el texto perdido cuando constata una "laguna". A partir del auge de la filología y de la codicología como auténticas ciencias que se ocupan de esta tarea de restablecer textos manuscritos clásicos en vista de su edición, ciertos requisitos deben respetarse y, cuando un "editor" agrega una palabra que él cree conveniente en un texto lacunario, esta palabra, que, lógicamente, no compromete al autor del texto, sino a quien la propuso, se llama "conjetura" y se coloca entre corchetes angulares (<...>) para que el lector sepa a qué atenerse. Este es el caso del verbo "apartarse". Pero como este verbo fue agregado en un período en el cual los requisitos a que hacemos alusión aún no existían, el término siempre tuvo el aspecto de ser auténticamente parmenídeo. ¿Cuándo se introdujo subrepticamente este verbo "apartarse" en el texto de Parménides? En 1526, cuando el comentario griego de Simplicio fue impreso por primera vez en Venecia. La edición no aclaraba el nombre del responsable, pero después de una larga búsqueda lo hemos individualizado: se trata de Francesco d'Asola, asesor literario de la empresa de Aldo Manucio.<sup>21</sup> Ninguna razón fue aducida por d'Asola para justificar su conjetura, y desde entonces, y sin originar por ello la invención de una tercera vía (si bien siempre resultó extraño que Parménides apartara a su discípulo de una vía verdadera, pues como sólo se concebían dos, una debía ser verdadera y otra falsa), este verbo, si bien no respetaba la métrica, quedó integrado en el Poema de Parménides.

En 1882 Hermann Diels reeditó la antigua edición de 1526 e introdujo varias modificaciones en el texto de Parménides. En lo que concierne a nuestro pasaje, el autor alemán adaptó el verbo "apartarse" a la métrica y aclaró, felizmente, que se trata de una "conjetura" (que él acepta, por otra parte). Desde entonces, el verso 6.3 de Parménides tiene este aspecto: "De este primer camino de investigación te <aparto> (*eírgo*), y luego también...". Todo estaba preparado para que en 1916 Reinhardt sistematizase un tercer camino.

Dijimos que el editor veneciano no justificó su conjetura. Diels, en cambio, sí lo hizo. Este hecho nos permite analizar su elección y pronunciarnos sobre la misma. Diels dice que, como el verbo "apartarse" se encontraba ya en un pasaje paralelo a 6.3, el mismo verbo debía suplirse también en este verso. El pasaje paralelo en cuestión era el verso 7.2: "Aparta el pensamiento de este camino de investigación". Si tenemos en

<sup>21</sup> Para los detalles de esta búsqueda, ver CORDERO (1985). Acerca de nuestro hallazgo, cf. MARTIN (1998:236).

cuenta que 6.3, sin conjetura, tenía esta forma: "De este primer camino de investigación <...>", podemos afirmar que ambos pasajes son evidentemente semejantes. Pero ellos no son paralelos. Ambos versos remiten a una vía de investigación expuesta inmediatamente *antes*: "este camino" (7.2); "este primer camino" (6.3). La vía expuesta inmediatamente antes de 7.2 es indudablemente la vía errónea: "nunca se impondrá esto, que lo que no está siendo, sea" (7.1). Es por ello que Parménides dice, y con razón, que el pensamiento debe apartarse de este camino de investigación (7.2). La vía expuesta inmediatamente antes de 6.3 es, en cambio, la vía verdadera: "pues ser es posible, mientras que la nada no existe" (6.1-2). De ninguna manera un verbo que resulta coherente aplicado a un camino puede aplicarse al camino contrario. Los pasajes 6.3 y 7.2 son, efectivamente, semejantes, pero remiten a caminos opuestos. Si la noción de "alejamiento" es válida en un caso, en el caso contrario debió haberse supuesto un verbo con una significación también opuesta (por ejemplo, "te recomiendo" o "te aconsejo seguir") y no la misma. El argumento aducido por Diels para justificar su conjetura, entonces, no es válido.<sup>22</sup> La conjetura "te aparto" debe suprimirse.<sup>23</sup> ¿Qué solución queda? Encontrar otro verbo para llenar la laguna. Cualquier verbo que se encuentre será menos peligroso que "apartarse"; y el lector tiene el campo libre, ya que nunca sabremos qué verbo utilizó Parménides. Una sola precaución debe tomarse: el verbo en cuestión debe ser válido para dos caminos opuestos, ya que al comienzo del fr. 6 se habla del camino verdadero y a partir del verso 6.4 se expone el camino forjado por los hombres que nada saben, es decir, las opiniones.

<sup>22</sup> Aceptar esta conjetura creó ya numerosos problemas a los intérpretes, pues el camino enunciado en 6.1-2 es indudablemente el primero (en efecto, "pues hay ser, mientras que la nada no existe" retoma, paso a paso, el verso 2.3: "hay [ser] y no es posible no ser"). Estos autores, en vez de suprimir la peligrosa conjetura, torturaron en forma despiadada el texto de 6.1-2 hasta hacerlo exponer un camino erróneo. El término "nada" (*meden*) mostraría que se trata del "camino del no-ser". Esto es absurdo, en primer lugar, porque no hay un "camino del no-ser" (así como no hay un "camino del ser": cf. *supra*). Cada camino afirma algo del ser, o del no ser, y el camino negativo afirma que el no-ser... es: el camino expuesto en 6.1-2 dice exactamente lo contrario: "la nada no existe".

<sup>23</sup> Nosotros, basándonos en la preposición "apó", que no solo significa "de" (como surge de quienes suponen un alejamiento) sino también "por", hemos propuesto el verbo "comenzar", que ya se encontraba en el fr. 5: "es común para mí donde comenzar, pues ahí regresaré de nuevo". Nuestra versión entonces es la siguiente: "tú <comenzarás> por este primer camino de investigación, y luego también por aquel...". Esta solución no es la ideal, pero, por lo menos, no engendra nada peligroso.

Verbos tales como "tú aprenderás", o "tú escucharás" podrían ser pertinentes, pues ambos caminos deben ser aprendidos y escuchados.

Digamos, en resumen, que nada justifica la existencia eventual de una "tercera vía" en Parménides. El método puesto en práctica en su Poema consiste en presentar didácticamente dos posibilidades, una de las cuales debe abandonarse por improductiva (pues no tiene apoyo alguno: se apoya sobre... nada) y la otra debe adoptarse como tesis filosófica única. En el Proemio se trata de la noche, símbolo de la ignorancia, y del día o de la luz (obviamente, el estudiante "abandona" la primera, fr. 1.9, y adopta la segunda); en el fragmento 2 se presentan el camino de la verdad y el camino absolutamente incognoscible; en los fr. 6 y 7 se trata, una vez más, de la vía verdadera y del camino forjado por los hombres (que solo producen "opiniones": las nociones de "mortales" y de "opiniones" van siempre unidas); y, finalmente, en los fr. 8 a 19 se exponen el discurso verdadero, que corresponde al único camino que queda, y las opiniones, en las cuales nada es verdadero. En todos estos casos, Parménides exige que el estudiante elija, decida, efectúe una "krisis": ser o no-ser, esa es la cuestión. La disyunción se impone. Los ignorantes, bicéfalos, prefieren la conjunción: ser y no-ser, luz (o fuego) y noche. Este camino es un atajo: no tiene salida.

Como epílogo de este largo trabajo nos permitimos expresar una opinión personal. No hay un tercer camino en Parménides, pero, dada nuestra admiración por el viejo filósofo (evidentemente, usamos el término "viejo" con gran respeto) hubiéramos preferido que el mismo hubiese existido; en ese caso, Parménides no habría sido eliminado por Platón. Parménides fue víctima de su intransigencia: para él, sólo hay ser; no ser es imposible, y no hay compromiso entre ser y no-ser. Platón, para cometer su parricidio, debió descubrir, en el Sofista, que, de cierto modo, el no-ser es y que, en cierta medida, el ser no es (241d). Sus esfuerzos fueron coronados por el éxito. Fue Platón quien, en el *Sofista*, inventó una tercera vía, en la cual ser y no ser cohabitan, lo cual es la prueba irrefutable de que Parménides nada había dicho al respecto.

## BIBLIOGRAFÍA CITADA

- BERGSON, H. (1907) *L'évolution créatrice*, Paris, 3a ed.  
 CORDERO, N. (1985) "Les sources vénitiennes de l'édition alpine du Livre I du Commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote", *Scriptorium*, 39, pp. 70-88.

- CORDERO, N. (1997) *Les deux chemins de Parménide*, Paris-Bruxelles, 2ª ed.
- CORDERO, N. (2000) "Parménide platonisé", *Revue de Philosophie Ancienne*, 18.1, pp. 15-24.
- COULOUBARITSIS, L. (1987) "Les multiples chemins de Parménide" en AUBENQUE, P. (ed.) *Études sur Parménide*, Paris, vol. II: "Problèmes d'interprétation", pp. 25-43.
- (1990) *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles.
- DEHON, J. P. (1988) "Les recommandations de la déesse. Parménide, fr. 1.28-32", *Revue de Philosophie Ancienne*, 6.2.
- HADOT, I. (1987) "La vie et l'oeuvre de Simplicius d'après les sources grecques et arabes" en HADOT, I. (ed) *Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie. Actes du Colloque International de Paris (sept.-oct. 1985)*, Berlin-New York, pp. 3-39.
- HAMILTON, W. (1866) *Lectures on Logic*, Edimburgh-London, 2ª ed.
- HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, trad. francesa, cap. IV.2: "Ser y apariencia".
- KAHN, CH. H. (1968) "Reseña de L. Tarán, *Parmenides* (Princeton, 1965)", *Gnomon*, 40, pp. 123-133.
- (1968-9) "The thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics*, 22, pp. 700-724.
- MARTIN, A. (1998) "L'Empedocle di Strasburgo: aspetti papirologici", *Elenchos*, 19.2, pp. 223-240.
- MULLACH, F. G. A. (1860) *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris.
- REINHARDT, K. (1916) *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, Frankfurt.
- RIAUX, F. M. (1840) *Essai sur Parménide d'Élée*, Paris.
- STEIN, H. (1864-7) "Die Fragmente des Parmenides Peri Physeos" en *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem F. Ritschellii*, Leipzig.
- UNTERSTEINER, M. (1958) *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, Firenze.

