

Parménides o la identidad imposible

Luis Andrés Bredlow

Universidad de Barcelona¹

Quiero comentar algunos pasos de los restos del poema de Parménides, que han llegado hasta nosotros a través de las citas de Simplicio y de otros autores antiguos. Recordemos los versos en los que la diosa empieza a hablarle a su oyente, diciéndole que le va a enseñar, por un lado, la verdad, el “corazón sin temblor de verdad bien-redonda”,² y, por otro, lo que son las “creencias de los mortales, en las que no cabe fe verdadera” (B 1,29-30 Diels-Kranz).

Se trata, pues, de entrada, de la verdad, de decir la verdad, nada más ni nada menos. Eso acaso puede parecer muy fácil; a cualquiera se le ocurren en seguida muchas cosas que podemos decir y que todos aceptaríamos como verdaderas, sin ninguna duda: por ejemplo, que hoy es miércoles. El único inconveniente es que eso, si lo repetimos mañana o pasado mañana, será mentira; y una verdad que sólo es verdad los miércoles y mentira el resto de la semana evidentemente no nos lleva muy lejos. Una verdad que lo sea verdaderamente tiene que ser verdadera siempre, no importa quién la diga, ni cuándo ni en dónde; y eso ya empieza a ser mucho más difícil.

Luego la diosa se pone a explicarle a su discípulo las vías de búsqueda o de indagación de la verdad que se pueden concebir; cito la espléndida versión rítmica de Agustín García Calvo³:

La una, la de que es y que no puede ser que no sea,
es ruta de fe y de fiar (pues ahí verdad te acompaña);
la otra, la de que no es y que ha de ser que no sea,
ésa –te aviso- que es senda de todo saber desviada:
pues ni podrás lo que no es conocer (que es vano el intento)
ni en ello pensar” (B 2,3-8).

1 Versión revisada de una conferencia que se pronunció en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona, el 4 de mayo de 2005, en un acto organizado por el Seminario de Filosofía y Cultura Griegas. Las notas se han añadido para la presente edición.

2 Leo, en B 1,29, con Simplicio, *eukykléos*, mejor que la variante *eupeithéos* (“bien persuasiva”) que dan otros autores; véase la bien razonada defensa de esa lección en J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, 2009, pp. 378-380.

3 *Lecturas presocráticas*, 3ª ed., Lucina, Zamora, 2001, p. 198 (para el v. 5, mantengo la versión de la segunda edición, ib. 1992, p. 190).

Aquí aparece formulada por primera vez la cuestión fundamental de la filosofía: la cuestión del Ser. La palabra griega que se usa en el poema, *esti*, viene a ser, por un lado, más o menos lo mismo que nuestra palabra ‘es’: la misma que usamos a cada paso, en lenguaje corriente, para decir que algo *es* tal cosa o tal otra, que alguien *es* esto o lo otro; igual que los griegos, en su idioma, utilizaban esa palabra *esti*, o *eînai*, en infinitivo. La usamos a cada paso, y ni nos damos cuenta del laberinto metafísico que estamos pisando.

Conviene tener muy presente que esa palabrita ‘es’, cuando se usa así como la usamos en lenguaje corriente, como cópula, para decir que algo o alguien es esto o lo otro, no *dice* propiamente nada, sino que sirve, en todo caso, para que mediante ella se digan otras cosas. Lo que es decir que, gramaticalmente, esa palabra ‘ser’ no es un verbo (por más que lo digan las gramáticas escolares), ni es, en general, ninguna palabra con significado, de las que sirven para hablar de cosas, de la realidad, sino un índice que señala el enlace sintáctico entre un *thema* –o un “sujeto”, como suele llamársele en los libros de gramática, con ese término bastante equívoco y confuso–, es decir, aquello *de que* se dice lo que se haya de decir, y, por otra parte, un predicado, o sea lo que se dice acerca de ello:

	T – P,
o, si queréis,	
	S – P.

La cópula ‘es’ señala ese enlace entre aquello de que se dice algo y lo que se dice de ello; pero de por sí no dice ni significa nada.

Hay que recordar, desde luego, que ese tipo de índices como nuestra cópula ‘es’, que encontramos tanto en castellano como en griego y, en general, en todas las lenguas de la familia de las llamadas indoeuropeas, sin embargo, no es común ni mucho menos a todas las lenguas del mundo. La mayoría de ellas prescinden de ese tipo de índice; y en esas lenguas la diosa de Parménides evidentemente lo tendría muy difícil para decir lo que dice. Pero eso no quiere decir, como a veces se ha dicho, que el problema del Ser no sea más que un problema lingüístico peculiar de un cierto tipo de lenguas (lo que es decir, en el fondo, un *seudoproblema*): porque lo que sí está presente en cualquier lenguaje humano es esa función de enlace entre tema y predicado, entre el *de qué* y el *qué* se dice, por más que muchas lenguas, en lugar de desarrollar un índice específico para señalar esa función, hayan recurrido a otros procedimientos (sea la omisión del artículo, como en árabe, ya sean ciertas reglas de ordena-

ción sintáctica, como en muchas lenguas indígenas de las Américas); de manera que podemos decir, sin mucho riesgo de equivocarnos, que esa cuestión del Ser es efectivamente una cuestión universal, una cuestión que nos afecta como seres hablantes, sea cual sea la lengua que hablamos.

Esa palabra ‘es’, *esti*, viene a ser, pues, en primer lugar, la cópula, el índice de predicación. Ahora bien, este ES de la diosa que aparece en el poema evidentemente no es una cópula corriente, de las que sirven en lenguaje ordinario para enlazar un tema o sujeto y un predicado, pues aquí no aparece ningún sujeto ni predicado que valga, por más que los estudiosos se hayan esforzado por encontrarle algún sujeto implícito, como ‘el Ser’ o ‘lo ente’ o ‘la realidad’ o simplemente ‘algo’.⁴ Por otra parte, el que no haya aquí ningún predicado no parece haber molestado mayormente a nadie, supongo porque al cabo de dos milenios y medio de jerga filosófica ya nos suena bastante normal que se digan cosas como “El Ser es” o “El ente es”, aunque es muy difícil imaginar que les sonara así de normal a los contemporáneos de Parménides.

En todo caso, creo que más nos valdrá tratar de entender ese ES de la diosa derechamente, tal como viene en el texto, como un ‘es’ sin sujeto ni predicado –casi a la manera de los verbos impersonales, como ‘llueve’⁵–, o, acaso más precisamente, como siendo él mismo su propio sujeto y su propio predicado.⁶ Lo que es decir que este ‘es’ ya no está funcionando aquí simplemente como un índice sintáctico por medio del cual se dicen otras cosas, sino que se le usa como si efectivamente estuviera diciendo algo por sí mismo.

Para entender eso, conviene volver todavía un momento a lo que decíamos acerca del uso de la cópula en lenguaje corriente. Pues, efectivamente, cuando se dice que algo o alguien *es* esto o lo otro, lo que se pretende es que eso sea algo que le pertenece de verdad, algo que forma parte de su definición o, como dirán luego los filósofos, de su esencia (en latín, *essentia* es el sustantivo correspondiente a *esse*, ‘ser’, al igual que el término griego que pretendía traducir, *ousía*, corresponde a *eînai*). Hoy se diría que lo que algo o alguien *es* es lo que constituye su identidad, ese vocablo tan de moda en nuestros días, que en cierto modo corresponde a esas viejas nociones del ser o de la esencia.

4 El intento más reciente en este sentido es el de L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker*, vol. II, Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2009, p. 68: el nombre de lo-que-es es “todas las cosas” (B 8,38).

5 Como sugería H. Fränkel, *Poesía y filosofía de la Grecia arcaica* (1951), trad. cast. Visor, Madrid, 1993, p. 333 n. 13.

6 Cf. A. García Calvo, *Lecturas presocráticas* (n. 3), p. 176; N. L. Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, Vrin-Ousia, París-Bruselas, 1984, 2ª ed. 1997, p. 77; id., *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 68-71, y J. Bollack, *Parménide. De l'État au Monde*, Verdier, Lagrasse, 2006, pp. 45-46.

Pues bien: así ya empezamos a entender un poco mejor aquello de que “ES y *no puede ser que no sea*”. Pues está claro que lo que algo es por esencia y definición no puede dejar de serlo nunca, porque, si deja de serlo, ya no es lo que era por definición. Recordemos que la verdad, para serlo, tenía que ser verdadera siempre. Y para que la verdad sea verdaderamente *toda* la verdad, para que la definición sea una definición rigurosa y acabada, los dos términos, S y P, el *definiendum* y el *definiens*, evidentemente tienen que ser idénticos:

$$S = P$$

o, si nos tomamos rigurosamente en serio lo de la identidad,

$$S = S.$$

Con eso ya estamos ante lo que suele llamarse el principio de identidad:

$$A = A.$$

Es una predicación puramente tautológica y, por tanto, –se supone– necesariamente verdadera, ya que su negación, “A no es A”, $A \neq A$, sería la contradicción pura. Parece que fue Antístenes, el cínico, quien admitía, como únicas proposiciones verdaderas, éstas del tipo $A = A$: el hombre es hombre, el bien es el bien, etc.

Pero la diosa de Parménides va más lejos todavía; no se contenta con esas fórmulas más bien modernas del principio de identidad, como “ $A = A$ ”, y seguramente no le falta razón. Pues, en rigor, ni siquiera eso es verdad: no es verdad que $A = A$, o, por lo menos, no podemos decirlo –ni escribirlo tampoco– sin traicionar a la verdad que pretendemos decir; porque en el acto mismo de decirlo o escribirlo, ya se nos desdobra en dos, en dos términos sucesivos y separados, que obviamente ya no son el mismo. Estamos de nuevo en la contradicción, en esa contradicción ilustre que advertía Juan de Mairena diciendo que “no hay manera de pensar una cosa como igual a sí misma sin pensarla dos veces”⁷.

Sería vano, a todas luces, si intentáramos remediar esa contradicción estableciendo simplemente, a modo de convención lingüística, que los dos términos, el primer A y el segundo, aunque sean dos términos distintos, debemos

⁷ A. Machado, *Juan de Mairena XXV* (ed. de J. M. Valverde, Castalia, Madrid, 1985, p. 146).

tomarlos como si fuesen el mismo; pues la contradicción de que algo sea lo mismo y, a la vez, no lo mismo no se hará menos contradictoria por el solo hecho de que nosotros hayamos convenido crearla verdadera.

Para que la fórmula de identidad deje de ser contradictoria, para que sea verdaderamente verdad, sólo hay un remedio: deberíamos decir los dos términos a la vez, fundirlos en uno solo; y ese uno, para que haya predicación, evidentemente no puede ser otro que el índice de predicación mismo, ‘ES’ (sólo que, con eso, el índice deja de ser ya un mero índice y empieza a funcionar como si fuese de verdad un término semántico o con significado).

Como veis, es eso precisamente lo que hace la diosa cuando dice ‘ES’: es un intento de decir la verdad necesariamente verdadera, perfecta y bienredonda. Aunque esa verdad, desde luego, no es propiamente posible decirlo en ninguna de nuestras lenguas de mortales, ni tan siquiera en los lenguajes formales de la lógica o de las matemáticas, que todas obedecen a lo que De Saussure llamaba la ley de linealidad del significante, esto es, la condición de que sus formulaciones deben estar ordenadas en series de términos sucesivos, uno tras otro. Y, sin embargo, es esa hazaña propiamente imposible la que acomete la diosa cuando se atreve a proclamar que la verdad, y toda la verdad, es sencillamente que *ES*: lo cual, si a pesar de todo queremos asimilarlo a nuestro lenguaje de mortales, deberíamos glosarlo con alguna fórmula como “lo que es ES lo que es”.

Por otra parte, no hay que olvidar que esa palabra griega *esti* se usa también en algunos otros sentidos, que no coinciden exactamente con el de nuestra cópula ‘es’. Entre esos otros usos, el que importa aquí sobre todo es el que corresponde más o menos a nuestra palabra ‘hay’ (y en este caso, se escribe con acento: *ésti*). Y lo primero que nos llama la atención es que, cuando usamos esa palabra ‘hay’ –para decir, por ejemplo, “Hay bacalao” o “Habrà tormenta”–, parece que en esas frases no encontramos dos miembros, como en las de cópula, un tema o sujeto y un predicado, sino sólo uno; pero quizá sea más justo seguir la sugerencia de Bühler y reconocer que aquí el primer término, el tema o término “de qué”, es simplemente la situación en que se está diciendo eso, el contexto extralingüístico. De manera que esos índices del tipo ‘hay’ o *ésti* vienen a establecer un enlace, ya no entre el *qué* y el *de qué*, sino entre el *qué* y el sitio *en que* se dice.

Pero aquí en el poema nos tropezamos de nuevo con que también a este ‘hay’ le falta no sólo el primer complemento, sino también el segundo: no se nos dice qué es lo que hay, sino simplemente que HAY; lo cual acaso podríamos de nuevo traducirlo a nuestro lenguaje de mortales como “HAY lo que hay, sea lo que sea y en donde sea” (otra proposición que no puede menos de

ser verdadera siempre, dígase donde y cuando se quiera), o, en fin, si juntamos los dos sentidos de *esti* en uno solo, algo así como “lo que ES lo que es, es lo que HAY”.⁸

Creo que no es muy aventurado entender esa fórmula como una respuesta, a su manera, a la pregunta que se habían hecho los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes: la pregunta “¿Qué es lo que hay (en general)?”; es decir, la pregunta por la *phýsis* o naturaleza de las cosas (así lo entendieron, sin duda, los bibliotecarios que, en algún momento, al poema de Parménides le pusieron el título *Peri phýseos*, “De la naturaleza de las cosas”, el mismo que usaban, en general, para los escritos de los jónicos y demás presocráticos). Sólo que la diosa, en lugar de responder a esa pregunta, “¿Qué es lo que hay?”, con alguna conjetura al estilo jónico (“Es agua”, o “Es aire”), nos dice simplemente que ES: lo que hay es simplemente lo que es, lo que hay. Es una respuesta que puede parecer poco informativa, pero que tiene el enorme aliciente de ser indudablemente verdadera: pues cualquier intento de negarla sería flagrantemente contradictorio consigo mismo; decir “NO ES” sería como decir “lo que es NO ES lo que es”, o “NO HAY lo que hay”, la contradicción pura.

Lo que ES *no puede no ser* lo que es; ni menos aun puede serlo y no serlo a la vez, como creen –según las palabras de la diosa– ciertos “mortales de dos cabezas”, a los que tilda de “*turba indistinta, / a quienes ser y no ser en sus leyes les da lo mismo / y no lo mismo, y hay ruta de contravuelta de todo*” (B 6,4-9; versión cit.). Es patente, en estos versos, la alusión a Heráclito⁹ (aunque muchos estudiosos se hayan empeñado en negarla, sin mucho fundamento), a aquel fragmento donde dice que el camino hacia arriba y el camino hacia abajo son el mismo camino (Heráclito, B 60). A eso alude la diosa cuando habla del “camino de contravuelta”, *palíntropos kéleuthos*, que evoca también la *palíntropos harmoníe*, la armonía o ajuste de contravuelta, como la del arco y de la lira, de la que nos habla otro fragmento del Efesio (B 51). Pero, sobre todo, aquello de que ser y no ser son “lo mismo y no lo mismo” no puede

8 La interpretación del ‘ES’ de la diosa que aquí ofrezco es deudora de A. García Calvo, “Ser y Realidad”, *Mania* n. 2 (1996), pp. 9-15, y *De Dios*, Lucina, Zamora, 1996, pp. 32-36 y 41-43; para una discusión más detallada y confrontación con otras interpretaciones contemporáneas, v. mi “Parmenides and the Grammar of Being”, en vías de publicación en *Classical Philology* (Universidad de Chicago).

9 En defensa de esta interpretación, hoy minoritaria, v. A. García Calvo, *Razón común*, Lucina, Madrid, 1985, p. 183; D.W. Graham, “Heraclitus and Parmenides”, en V. Caston y D.W. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in honour of Alexander Mourelatos*, Ashgate, Aldershot, 2002, pp. 27-44, y del mismo, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press, 2006, pp. 148-162.

menos de recordarnos la sentencia más famosa de Heráclito, aquella que dice: “En los mismos ríos entramos y no entramos, somos y no somos” (B 49a; cf. B 12). El río es siempre el mismo río y, sin embargo, no es el mismo, porque las aguas fluyen y no vuelven nunca; y como el río, también nosotros, que entramos en sus aguas, somos y no somos los mismos cada vez que entramos en él, a cada instante que vivimos.

Pero eso nos dice la diosa que no puede ser, porque es contradictorio. Es la contradicción más ilustre, la de que las cosas cambian: el cambio –decía Bergson– es “el estado de una cosa que es y no es a la vez, que ya no es lo que se dice que es”.¹⁰ Es la contradicción más flagrante; y, sin embargo, es lo que todo el mundo dice a cada paso: que las cosas cambian y, sin embargo, siguen siendo de alguna manera las mismas que son; aunque de ordinario nadie se da cuenta de la contradicción que eso implica.

Así es que el *lógos*, el discurso o razonamiento, de Heráclito no hace más que sacar a luz lo que el otro *lógos*, el lenguaje común, la razón común, está diciendo continuamente por nuestras bocas, sin que nos demos cuenta: esa razón que, siendo común a todos, sin embargo, a los muchos, a la mayoría de los hombres, se les aparece como algo extraño y desconocido. Por eso, a Heráclito, que en la tradición pasa por despreciador de la muchedumbre –Heráclito, el “deshonravulgos”, el *ochloloíodoros*, que le dice Timón de Fliunte¹¹–, la diosa lo asimila, en son de insulto, a la turbamulta indistinta o sin juicio.

Y se entiende muy bien, desde luego, el empeño de la diosa en rechazar esa tercera vía, para la que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo. Porque esa contradicción que se manifiesta en todo cambio, en verdad viene de otra raíz más honda todavía. Pues cuando en lenguaje corriente decimos que algo *es* tal cosa, con eso mismo estamos diciendo que *no es* lo otro ni lo de más allá: A es A solamente en tanto que no es B ni C o, por lo menos, no es no-A; de manera que la negación está implicada en cualquier definición de algo: como decía Spinoza, “*Omnis determinatio est negatio*”, toda determinación o definición de algo es esencialmente negación. La identidad de cada cosa se funda en la negación, en la diferencia u oposición respecto a todas las otras: cada uno es lo que es sólo en tanto que no es ninguno de los otros; lo que viene a decir que, paradójicamente, el ser de cada cosa, en el fondo, consiste en su no-ser, en su otro.

Así se entiende que la diosa, para librar al Ser de la contradicción, tiene que eliminar la negación misma: la pretensión es que ese ‘ES’ del poema no se

10 H. Bergson, “Parménide”, manuscrito inédito, cit. por M. Conche, *Parménide. Le Poème*, PUF, París, 1996, p. 109.

11 Timón, fr. 43 Diels y Di Marco (Diógenes Laercio, IX, 6).

defina por negación de ninguna otra cosa, sino que esté perfectamente definido en sí mismo, según dice la diosa al final de su exposición de la verdad bien redonda: “*Que ni nada habrá que, sin ser, pararlo pueda en llegarse / a lo mismo, ni siendo lo habrá (...), / pues igual por doquier a sí mismo, lo mismo en su límite reina*” (B 8,46-49, versión cit.). Lo que es decir que el Ser incluye en sí mismo su propia definición, su “límite”, sin ninguna necesidad de estar definido ni delimitado respecto a ninguna otra cosa, pues fuera de este Ser, que todo lo que es lo comprende en sí, no hay ningún otro ser, ni no-ser tampoco; de manera que lo-que-es es perfecto, acabado y concluso de una vez por todas.

También se entiende ahora bastante mejor que esa definición de lo-que-es no puede admitir ningún otro predicado que no sea la predicación misma de que ES; pues cualquier otra cosa que se dijera que ello es vendría a implicar necesariamente la negación. Toda la verdad se resume y se agota en esta sola palabra: “ES”. Algo parecido es lo que Borges, en un cuento titulado *La escritura del dios*, hace decir a un sacerdote mejicano: “Un dios, reflexioné, sólo debe decir una palabra y en esa palabra la plenitud. Ninguna voz articulada por él puede ser inferior al universo o menos que la suma del tiempo. Sombras o simulacros de esa voz que equivale a un lenguaje y a cuanto puede comprender un lenguaje son las ambiciosas y pobres voces humanas ‘todo’, ‘mundo universo’”.¹²

Pero una palabra así, evidentemente, sólo se podría decir en un lenguaje divino; en nuestro lenguaje de mortales, en que está escrito también el poema, la verdad bienredonda no puede menos de enunciarse en forma de razonamiento discursivo, palabra tras palabra y verso tras verso, a costa de incurrir, por cierto, en contradicción manifiesta consigo misma. Y así también a eso que ES –o que HAY– se le atribuyen en el poema una serie de predicados, a modo de señas o señales por las que podemos reconocerlo; predicados que hemos de entender, desde luego, como meras paráfrasis, corolarios o implicaciones de la única predicación verdadera, la de que ES: son otras tantas maneras de decir lo mismo, menos perfectas pero, a cambio, quizá más accesibles a nuestras entendederas de mortales.

En primer lugar, se nos dice que lo-que-es debe ser necesariamente eterno, ingénito e imperecedero, ya que no puede haberse originado ni de lo que no es o que no hay (pues de la nada, nada se hace; además ya sabemos que el no-ser es inconcebible), ni tampoco de lo que es o que hay, porque entonces ya lo era o lo había antes de hacerse; el origen no sería origen, o cuando menos

12 J. L. Borges, *El Aleph*, Alianza, Madrid, 1971, p. 120.

no sería origen de lo que hay, en general. Es el eterno problema del origen del universo.

Creo que el argumento se entiende algo mejor si suponemos que Parménides está contestando aquí a aquella noción de *phýsis* o naturaleza de las cosas que venían buscando los milesios y que llamaban también *arché*, ‘principio’: el agua de Tales, el aire de Anaxímenes. Recordemos que ese principio se tomaba en los dos sentidos de la palabra, pues se suponía que era, por un lado, la sustancia originaria, aquello de que se hicieron todas las cosas, y, por otro, el sustrato eterno de las cosas, aquello que permanece a través de todos los cambios, eternamente idéntico a sí mismo: la naturaleza de las cosas, aquello que las cosas son de verdad.¹³

Pues bien, no es muy difícil darse cuenta de que lo uno es incompatible con lo otro: pues si aquello que había en el principio –por ejemplo, el aire– luego se ha transformado en otra cosa, entonces está claro que eso de ser aire, por ejemplo, no era su verdadera naturaleza, no era lo que ello verdaderamente es, sino solamente un estado transitorio suyo: la verdadera naturaleza de las cosas debe ser por fuerza eterna, indestructible e inmutable. Sólo bajo esta condición puede ser también objeto de un conocimiento cierto y seguro: pues ¿para qué nos valdría decir que ES tal cosa, si puede dejar de serlo en cualquier momento, y nuestra verdad se queda en mentira?

Como veis, estamos de nuevo ante el problema del cambio, ese estado contradictorio de una cosa que ya no es lo que se dice que es. Pues cuando una cosa cambia, evidentemente ya no es la misma cosa que antes; y, sin embargo, no podemos decir de algo que cambia sin dar por supuesto que sigue siendo la misma cosa después que antes, porque de lo contrario no podríamos decir que es *esta* cosa la que ha cambiado. Decimos, por ejemplo: “El vino se ha hecho vinagre”; pero ¿*de qué* se dice eso? Si es el vino, estamos diciendo que “el vino *yano es* vino”, lo cual es contradictorio; ni tampoco puede ser el vinagre el que se hizo vinagre, pues no podía hacerse lo que ya era antes; y si no lo era, topamos de nuevo con la contradicción de decir que ayer “el vinagre no era vinagre”.¹⁴

13 Cf. Aristóteles, *Met.* I 3, 983b8-13.

14 Debo el ejemplo del vino y del vinagre a A. García Calvo, *Lecturas presocráticas* (n. 3), pp. 172s. El problema mismo, sin embargo, es tan de razón común que incluso Sir Karl R. Popper (*Conjectures and refutations*, 5ª ed., Routledge & Kegan Paul, Londres, 1974, p. 80) constata: “If a thing X changes, then clearly it is no longer the same thing X. On the other hand, we cannot say that X changes without implying that X persists during the change; that it is the same thing X at the beginning and at the end of the change. Thus it appears that we arrive at a contradiction (...). But it is a fact that the difficulty here indicated has never ceased to make itself felt in the development of physics”.

Podríamos intentar zafarnos de la contradicción simplemente eligiendo algún otro sujeto de predicación un poco más estable, por ejemplo, “el líquido que hay en esta jarra”. Ésta es la consabida solución de Aristóteles (*Phys.* I, 6-8; *Met.* I, 3): el *hypokeímenon*, “lo que subyace”, del que deriva nuestra palabra ‘sujeto’. Gracias a este truco, el líquido que era vino puede hacerse vinagre sin dejar de ser el mismo líquido que hay en la jarra, igual que, en el ejemplo de Aristóteles, Sócrates el ignorante puede convertirse en Sócrates el hombre culto sin dejar de ser Sócrates.

Pero con eso, evidentemente, no habremos avanzado mucho, porque el mismo problema nos vuelve a salir apenas el líquido de la jarra se evapora, por ejemplo, o que Sócrates haya sufrido el destino mortal al que lo condenan el silogismo y el tribunal de los atenienses. Con lo cual el problema se repite simplemente en un nivel de abstracción superior, y así sucesivamente, hasta que no hayamos dado con un sustrato último de todos los cambios que esté a salvo de toda transformación. Y este sustrato último ya se ve que no puede ser, en rigor, ningún otro que sencillamente ‘lo que hay’, sin más determinación.

Luego la diosa nos dice que lo-que-ES ha de ser totalmente homogéneo, continuo e indivisible: no puede ser un poco más por acá o un poco menos por allá, sino que tiene que ser totalmente, en cualquier sitio (B 8,22-25), porque en el Ser no puede haber grados de más o de menos: el Ser es cuestión de “sí o no”, de ser o no ser. Así lo reconoce también Aristóteles, cuando dice en las *Categorías* que la esencia no admite el más ni el menos (*Cat.* V, 3b33): algo es lo que es, o no lo es; aquí no hay medias tintas.

Ésa es la segunda señal; la tercera es que el Ser, lo-que-ES, debe ser inmutable, *akíneton*, que no quiere decir solamente ‘inmóvil’, como se ha traducido muchas veces, porque *kínesis*, en griego, no es solamente lo que nosotros llamamos movimiento, sino, en general, cualquier clase de cambio o de alteración. De manera que hemos de entender que a lo-que-ES no puede pasarle absolutamente nada, nada más que eso de ser lo que es, porque por poco que empezara a cambiar o a alterarse, dejaría en el acto mismo de ser lo que era. Eso se sigue evidentemente de que el Ser no admite el más ni el menos: sólo se puede ser totalmente o no ser. Así lo dice expresamente la diosa un poco más adelante: “*Que no es de ley que lo que es no sea completo: / pues nada le falta; y si no, tendría falta de todo*” (B 8,32-33, versión cit.). Si a algo le falta un poco para ser lo que se supone que es, entonces no es que lo sea un poco menos, sino que simplemente no lo es. Por tanto, lo-que-ES tiene que serlo de manera perfecta y acabada; ésta es la cuarta y última señal.

También se dice, un poco antes, que lo-que-ES yace “dentro del límite de recias cadenas” (B 8,26), y luego que la necesidad avasalladora lo tiene

encerrado en las cadenas del límite (B 8,30-31). Ese límite, evidentemente, no puede ser un límite espacial, porque, si el Ser tuviese un límite en el espacio, entonces más allá de ese límite no podría haber otra cosa que el no-ser, del que ya sabemos que es imposible. Por tanto, ese límite hemos de entenderlo aquí en el sentido de la definición: definir algo es delimitarlo, ponerle un límite. Y ese límite que es definición se equipara aquí a unas cadenas o prisiones, unas cadenas imposibles de romper; y, efectivamente, eso es lo que sucede incluso en lenguaje corriente, cuando se usa la cópula ‘es’ en el sentido de la definición: se pretende decir lo que algo o alguien es por definición y que, por tanto, no puede dejar de serlo.¹⁵ Es, como hoy se diría, su identidad, aquello que lo constituye como el que es.

Claro está que, en lenguaje corriente, ésa es siempre una pretensión más o menos vana, porque uno no acaba nunca de ser totalmente el que es. Nadie acaba de estar sometido del todo y sin resto a esa prisión de la identidad. Para que la cadena fuese de verdad imposible de romper, sería preciso que el prisionero fuera él mismo su propia prisión, que fuera él mismo sus cadenas: y eso es precisamente lo que sucede con el ES de la diosa, donde el sujeto o tema de predicación y el predicado quedan absorbidos en la cópula misma, que de por sí no era más que el mero encadenamiento lógico que los une.

Ésas son, pues, las señas por las que dice la diosa que podemos reconocer lo-que-ES. Hay que decir que, aun así, no es fácil entender qué es ese Ser de que nos está hablando. Ya sabemos, de todos modos, que lo-que-ES era lo mismo que lo-que-HAY; quizá podríamos decir –si nos permitimos esa formulación ciertamente anacrónica– que es la masa total de la materia del mundo, con tal que eso de ‘materia’ se entienda debidamente como una materia viva y pensante, según lo que nos indica Teofrasto (*De sens.*, 4) de que, en la doctrina de Parménides, “todo lo que hay posee cierta conciencia”.

Todas las cosas, todos los seres, pueden dejar de ser lo que supuestamente eran, pero jamás dejarán de ser *algo*; ni la porción más insignificante de lo que hay puede nunca simplemente desaparecer o disolverse en nada, ni surgir de la nada para aumentar la suma total de lo que había. Así la pura masa, bruta e indefinida, de lo que hay viene a ser, paradójicamente, el único caso de

15 Véase García Calvo, “Ser y Realidad” (n. 8); de manera parecida entienden el “límite” también L. Tarán, *Parmenides*, Princeton University Press, 1965, p. 117 (“the bounds of logical necessity”), M. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Center for Hellenic Studies, Washington DC, 1971, p. 139 (“the force of logic”), D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments*, University of Toronto Press, 1984, p. 18, y J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 2009 (n. 2), pp. 153-155, entre otros.

definición perfecta que podemos concebir, el único ente que verdaderamente cumple la ley de identidad, $A = A$.

De todos modos, habrá quedado claro que lo que nunca puede verdaderamente ser lo que es son justamente esas cosas de las que de ordinario creemos que son lo que son: esas cosas que a cada paso se hacen y se deshacen, se alteran y se mezclan unas con otras, y que, en suma, no cumplen ninguno de los requisitos exigidos a un Ser verdadero. Así lo declara la diosa, en unos versos que siguen a la enumeración de las señales (B 8,38-42), y que traduzco como sigue: “*Así será sólo de nombre*¹⁶ / *cuanto han convenido mortales, creyendo que es verdadero, / que nace y perece, que es lo que es y que deja de serlo, / que cambia de sitio y que muda los resplandecientes colores*”. El ser que se les atribuye a esas cosas, múltiples y percederas, no está más que en el nombre, en la convención lingüística; pero ellos, los mortales, creen que es lo que las cosas verdaderamente son, antes e independientemente del lenguaje y de su vocabulario: en eso está su error.

En la última parte del poema (de la que sólo se han conservado unos pocos versos y algunas noticias indirectas, pero suficientes, de todos modos, para entender el sentido del conjunto), la diosa insiste una y otra vez en que este mundo de las cosas múltiples y variopintas que se hacen y se deshacen, se mueven y se transforman, es un mundo esencialmente inestable, fluido, donde nada verdaderamente *es* lo que es: no cabe el ‘sí o no’, el ‘ser o no ser’, sino tan sólo el ‘más o menos’. No hay límites fijos, precisos y definitivos entre las cosas. En lo masculino está mezclado lo femenino, y viceversa (B 12,5),¹⁷ y mezcla de luz y tiniebla es todo lo que hay: la inteligencia misma depende de las proporciones de luz y noche en los miembros del cuerpo (B 16),¹⁸ razón por la cual, según refiere Aecio, “no puede haber ningún viviente propiamente irracional” (A 45). Incluso la diferencia más radical, la de vida y muerte, viene a ser cuestión de grado, pues según atestigua Teofrasto (*De sens.* 4 = A 46),

16 Entiendo *ónom(a)*, en B 8,38, como acusativo relativo, según la atinada sugerencia de J. Lohmann, *apud* W. Bröcker, “Parmenides”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 9 (1964), p. 84. Sobre la sintaxis de los tres versos siguientes, cf. A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen, 1986, p. 211.

17 Leyendo, con los manuscritos, *migèn* (así también J. Bollack, *Empédocle*, vol. 1, Éd. de Minuit, París, 1965, p. 172 n. 2, y García Calvo, *Lecturas presocráticas* [n. 3], p. 217), mejor que la conjetura *migên* de Th. Bergk (*Kleine philologische Schriften* II, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, Halle an der Saale, 1886, p. 67), aceptada por la mayoría de los editores.

18 Para una interpretación detallada de este fragmento, remito a mi estudio “Aristotle, Theophrastus, and Parmenides’ theory of cognition (B 16)”, de próxima publicación en *Apeiron* (Universidad de Austin, Texas).

Parménides enseñaba que los muertos sienten todavía el frío y el silencio. Entre la luz y la tiniebla, lo masculino y lo femenino, la conciencia y la materia, la vida y la muerte, no hay ninguna separación tajante, sino una gradación continua del más y del menos, una mezcla inextricable de lo uno y lo otro.

Y, sin embargo, a ese mundo de mezclas y de gradaciones infinitas, los mortales lo dividen en opuestos, que ellos creen rígidamente separados: la luz y la tiniebla, la vida y la muerte, el ser y el no ser, que, bien mirados, son distintos nombres de una misma oposición. La primera separación que establecen los mortales –nos dice la diosa (B 8,55-59)– es entre la luz, el “fuego celeste”, y la noche o tiniebla. Se ha discutido mucho sobre el sentido de esos versos, pero a mí me parece evidente que hablan de la división entre el mundo de los vivos, los que “ven la luz del día”, y el mundo de los muertos, el mundo subterráneo de las sombras: el reino de Zeus frente al reino de Hades, a los que alude el mito del reparto de poderes entre los hijos de Crono, que cuentan Homero y Hesíodo.¹⁹

Ésta es la oposición fundamental, de la que derivan todas las otras: la de vida y muerte, porque es la que los mortales consideramos más que ninguna otra la cuestión de “sí o no”, la cuestión de ser o no ser por excelencia: “No hay nada que entre de una en otra”, se dice en el poema (B 9,4). Y, sin embargo, la diosa nos dice que incluso esa oposición fundamental no es más que una convención de los mortales, que en verdad todo lo que hay está vivo en mayor o menor grado. “No se puede no ser”: eso quiere decir también que nada ni nadie puede estar nunca muerto del todo.²⁰

Observemos que el error de los mortales no está en el “engaño de los sentidos”, como tantas veces se ha dicho.²¹ En los versos que, ya entre los antiguos, se han citado en apoyo de esa interpretación (B 7,2-6), la diosa no manda a su discípulo a desconfiar de ojos y oídos, sino del “ojo que no ve” y del “oído y la lengua retumbantes”: lo que aquí se condena es la actitud vulgar que presta más fe a lo que oye decir, a la rutina y la convención establecida, que

19 Como había visto ya W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1972, p. 284; cf. mi “La ‘dóxa’ de Parménides: una nova interpretación”, *Actes del Primer Congrés Català de Filosofia, Barcelona 2007* (en vías de publicación).

20 Así lo entendieron U. Hölscher, *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968, p. 129, y W. Burkert, “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, *Phronesis* 14 (1969), p. 29.

21 Para una bien razonada refutación de ese prejuicio inveterado, véase el excelente artículo de T. Calvo, “Truth and Doxa in Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59 (1977), pp. 245-260.

a lo que ven los ojos. Pues lo que vemos no es nunca la luz pura, “por doquier igual a sí misma” (B 8,57), en la que creen los mortales del poema, sino la luz más o menos mezclada con la oscuridad, con un sinfín de matices y de claros-curos. Una luz pura, sin ninguna mezcla de oscuridad, sólo puede ser una luz abstracta o ideal; una luz cuyo ser no puede estar más que en el nombre o concepto de sí que está establecido en el lenguaje.

En uno de los versos (B 19,3), se compara el nombre con un cuño o troquel de monedero (*epísemon*): así como ese cuño divide la masa bruta del metal en piezas de moneda que se pueden contar, con su valor convencional cada una, así también el vocabulario de cada lengua divide lo-que-hay en objetos definidos y distintos entre sí. Es el lenguaje, el vocabulario, el que establece las distinciones, las delimitaciones, las identidades, que no están más que en la convención peculiar de cada lengua, por más que los mortales estemos empeñados en creer que lo-que-hay está dividido de por sí en cosas o seres distintos y definidos, antes de todo lenguaje.²²

Hay que añadir, desde luego, que el lenguaje no es sólo vocabulario, conjunto de nombres o ideas establecidas; también es gramática, lógica, razón, ese *lógos* común a todas las lenguas que hace y que deshace los nombres y las ideas. De ese otro lado del lenguaje no se habla en el poema, pero podemos suponer que es el que está hablando, por boca de Parménides o de su diosa, poniendo al descubierto el engaño en que estamos los mortales. A esa lógica común pertenece, por ejemplo, el principio de contradicción, que prohíbe que algo sea y a la vez no sea lo que es. Esa lógica, esa razón que está obrando en todo lenguaje, nos ha llevado a creer en un mundo de seres permanentes, bien definidos, idénticos a sí mismos y distintos unos de otros; pero también nos permite descubrir que es falso, que eso no puede ser verdad nunca.

22 Véase J. Owens, “Naming in Parmenides”, en J. Mansfeld y L. M. De Rijk (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. De Vogel*, Van Gorcum, Assen, 1975, pp. 16-25; cf. también J. Barrett, “Struggling with Parmenides”, *Ancient Philosophy* 24 (2004), pp. 267-291. En este punto Parménides concuerda con lingüistas modernos como F. De Saussure, E. Sapir o B. L. Whorf; cf. mi ensayo “Lenguaje y realidad”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* n. 5 (2010), pp. 307-316, y acerca de Parménides y Saussure, D. Graham, *Explaining the Cosmos*, 2006 (n. 9), p. 177.