

Sobre la traducción de textos de naturaleza filosófica y moral

Parménides, Frag. 2,3,6 D-K y Hesíodo, «Trabajos» 286-91

1. MOTIVO DE LA SELECCION DE LOS TEXTOS

Los textos de Parménides y Hesíodo seleccionados son correlativos en los siguientes tres aspectos:

Formalmente: hay una evidente similitud de lenguaje y expresión entre *Op.* 286-87 y *Parm.* 2, 1-2.

De contenido: ambos enuncian la primera disyunción de su respectivo ámbito de conocimiento, la que funda todo razonamiento (en la filosofía) y toda valoración (en la moral) ulteriores.

Ambos son en cierto modo fundacionales: el texto de Parménides está en la base de una filosofía estrictamente dicotómica (basada en la oposición conceptual de ser y no ser), y el de Hesíodo lo está en la de una moral práctica basada en la antítesis entre el «mérito» y la miseria.

Este paralelismo entre ambos textos se refleja también en aspectos muy concretos de la expresión: en los dos se encuentra el mismo tipo de contraposición de opciones [*hē mén...hē d(é): tèn mén... tēs d(é)*]; la misma imagen del camino (*kéleuthos...atarpós: hodós...oimos*); la misma forma de alocución [...*egó(n)...erēō...*]; incluso ciertas resonancias sintáctico-formulares: *eisi noēsai: éstin helésthai*.

De la mano de dos textos de tan patente afinidad será más fácil elucidar tanto los caracteres comunes a estas dos disciplinas vecinas —y, correspondientemente, los problemas que ambas plantean a la traducción— como las diferencias entre ellas, diferencias que intentaremos primero perfilar teóricamente en el siguiente apartado.

2. LOS TEXTOS ¹

Parménides:

Fragmento 2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἴπερ ὁδοὶ μῦθαι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἔστι: κέλευθος (Ἄληθείη: γὰρ ὀπηδεῖ),
 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
 τῆν δὴ τοι φράζω παναπευθεῖα ἔμμεν ἀταρπὸν·
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.

Fragmento 3

. . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι.

Fragmento 6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἐμμεναί: ἔστι γὰρ εἶναι,
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν: τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>.
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 πλάττονται, δίκρανοι: ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον: οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἀκριτα φύλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται
 οὐ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

Traducción ²:*Fragmento 2*

Oye, que yo te diga, y tú mi verbo escucha atentamente,
 cuáles son ni más ni menos las vías del inquirir pensables;
 la una, que es y que no ser no es posible,
 senda es de Persuasión (pues que a Verdad acompaña);
 la otra que no es y que es preciso no ser,

¹ Para Parménides seguimos la edición de H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I (Berlín 1934); para Hesíodo la edición de F. Solmsen, *Hesiodi. Theogonia, Opera et Dies, Scutum...* (Oxford 1970). Por razones de comodidad tipográfica omitimos el aparato crítico, que sin embargo será útil confrontar.

² Para otras versiones (o interpretaciones) de Parménides *vid.*, además

la cual te aviso que es vereda del todo inescrutable;
pues lo que no es al menos, ni puedes conocerlo (no es factible)
ni puedes declararlo.

Fragmento 3

...Pues lo mismo es pensarlo y ser.

Fragmento 6

Fuerza es que lo que es posible decir y pensar sea; pues ser es,
la nada, en cambio, no es; así te exhorto yo a que medites.
La primera, pues, de esa vía del inquirir te apartes, [sabedores;
mas, luego, de aquella do, bicéfalos, yerran los mortales de nada
que en su pecho el desconcierto les hace extraviar el pensamiento;
y sordos y ciegos a un tiempo, pasmados, casta sin criterio,
se dejan arrastrar, y consideran que ser y no ser son y no son lo mismo,
de todo la ruta reversible siendo.

Hesíodo:

Σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλά νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση;
τῆν μὲν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι
ῥηϊδίως· λείγῃ μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι· ναίει·

de Diels-Kranz cit.: K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten* (Hamburg 1971); W. Capelle, *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellenberichte*, 4ª ed. (Stuttgart 1953); Q. Cataudella, *I frammenti dei Presocratici* (Padova 1958); F. M. Cornford, *Plato and Parmenides* (London 1939); H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* (München 1962); W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II* (Cambridge 1965); E. Heitsch, *Parmenides. Die Fragmente* (München 1974); U. Hölscher, *Parmenides. Von Wesen des Seienden* (Frankfurt 1969); E. Hussey, *The Presocratics* (London 1972); J. Jantzen, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (München 1978); F. Jürss, *Zum Erkenntnisproblem bei den frühgriechischen Denkern* (Berlin 1976); G. S. Kirk-J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge 1962); J. H. M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias* (Assen 1959); J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides* (Assen 1964); Fr. G. A. Mulachius, *Fragmenta Philosophorum Graecorum* (Paris 1928); J. M. Robinson, *An Introduction to Early Greek Philosophy* (Boston 1968); L. Tarán, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays* (Princeton 1965); M. Untersteiner, *Parmenides. Testimonianze e Frammenti* (Firenze 1959); W. J. Verdenius, *Parmenides, Some Comments on his Poem* (Groningen 1942); S. Welzk, *Die Einheit der Erfahrung. Eine Interpretation der parmenideischen Fragmente* (München-Wien 1976); E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I*, 1, 6ª ed. (Hildesheim 1963 = Leipzig 1919).

Y en castellano: G. Bueno, *La metafísica presocrática* (Madrid-Oviedo 1974); C. Eggers Lan-V. E. Juliá, *Los Filósofos Presocráticos I* (Madrid 1978); J. D. García Bacca, *Los presocráticos I* (México 1943); A. García Calvo, *Lecturas presocráticas* (Madrid 1981); A. Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos* (Buenos Aires 1968); F. Montero Moliner, *Parménides* (Madrid 1960). A estos autores remitiremos, sólomente por el nombre, al tratar los problemas concretos de la traducción.

τῆς δ' ἀρετῆς ἰδρῶτα θεοὶ προπάρουθεν ἔθιγκαν
 ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτῆν
 καὶ τριχλῶς τὸ πρῶτον ἐπὶν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται.
 ῥήδιγι δὲ ἔπειτα πέλει, γαλεπὴ περ εὐῶσα.

Traducción ³:

Por tu bien, Perses, gran necio, te diré lo que yo pienso:
 sabe que es fácil procurar, hasta a puñados, la miseria;
 su camino es llano, y habita muy cerca;
 en cambio ante el éxito los dioses inmortales sudor pusieron;
 larga y a pico es hasta él la senda
 y escarpada al comienzo; mas cuando a la cima llegas,
 fácil ya resulta luego, por penosa que sea.

3. TEORIA DE LA TRADUCCION FILOSOFICO-MORAL ⁴

Los textos filosóficos y morales plantean la pretensión de comunicar una verdad que es relevante tanto teórica como prácticamente, y la traducción tiene que tomar como objetivo prioritario el de expresar esa relevancia. Por ello el texto de llegada tiene que ser enteramente congruente y válido, tomando todas las decisiones que se requieran

³ Para otras versiones *vid.*: A. Colonna, *Esiodo. Le opere e i giorni* (Milano 1964); H. G. Evelyn-White, *Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric* (London 1914); R. Lattimore, *Hesiod. The Works and Days, Theogony, The Shield of Herakles* (Ann Arbor 1959); W. Marg, *Hesiod. Sämtliche Gedichte übers. und erläutert* (Zurich 1970); P. Mazon, *Hésiode. Théogonie, Les Travaux et les Jours, Le Bouclier* (Paris 1928).

Y en castellano: A. González Laso, *Hesiodo, Los trabajos y los días* (Madrid 1964); A. Pérez Jiménez-A. Martínez Diez, *Hesiodo. Obras y fragmentos* (Madrid 1978); P. Vianello de Córdoba, *Hesiodo. Los Trabajos y los Días* (México 1979).

⁴ Aportaciones importantes sobre teoría de la traducción en general son: J. C. Catford, *A Linguistic Theory of Translation. An Essay in Applied Linguistics* (Oxford 1967 [1965]); L. Grähs-G. Korlén-B. Malmberg (Ed.), *Theory and Practice of Translation* (Bern-Frankfurt a.M.-Las Vegas 1978); J. S. Holmes (Ed.), *The Nature of Translation. Essays on the Theory and Practice of Literary Translation* (The Hague-Paris 1970); G. Mounin, *Linguistique et Traduction* (Bruxelles 1976); E. A. Nida-C. R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden 1969).

Para las Clásicas en concreto: J. S. Lasso de la Vega, 'La traducción de las lenguas clásicas al español como problema', *Actas III Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid 1968) pp. 89-140. Y de orientación más bien práctica: C. García Gual, 'La traducción y la *Metafísica* de Aristóteles', *Emerita* 35 (1967) 91-104; J. A. Fernández Delgado-F. Pordomingo, 'El proemio de la *Olimpica* VII de Píndaro o sobre los problemas de la traducción de la lírica', *Anuario de Estudios Filológicos* de la Universidad de Extremadura, IV (1981) 91-102.

para eliminar la imprecisión, incluso asumiendo el riesgo de montar una interpretación equivocada (afirmación opuesta a cierta práctica, aparentemente muy «filológica», que, deseando reflejar una exacta fidelidad al texto de origen, no toma decisiones parciales y presenta opciones diversas que necesariamente sugieren un relativismo de contenido enteramente distorsionante de la función del texto).

Aparte de este rasgo común a filosofía y moral, hay una serie de caracteres por referencia a los cuales se trata de verdaderas disciplinas contrapuestas, y que enumeramos a continuación:

El lenguaje filosófico expresa por programa la verdad más general posible: es por definición traducible a todo idioma (y el que no lo sea de hecho es una refutación de la verdad y la vigencia de su contenido). El lenguaje moral sólo generaliza la práctica, y por definición es concebible su no traducibilidad, por ejemplo a lenguas de culturas con prácticas muy divergentes.

En el lenguaje filosófico la forma es tan definitoria como el contenido, ya que la verdad filosófica es una verdad formal (en el sentido de estrictamente general). Una contradicción en la forma (por ejemplo la negación expresa de una presuposición o implicación) anula el contenido, porque es legítimo postular una estricta correspondencia entre ambos planos. En el lenguaje moral la forma está condicionada a un contexto comunicativo (el adoctrinamiento de un determinado público), y la coherencia puede inferirse incluso en contra de incoherencias formales motivadas por necesidades comunicativas (piénsese en frases evangélicas como la de «haceos amigos con las riquezas de la iniquidad», en las que la teología se considera legitimada para buscar y encontrar coherencia con el resto de la moral evangélica, aunque sea forzando este texto hasta su contrario).

En la traducción filosófica conviene distinguir entre los pasajes definitorios y los que son desarrollos e ilustraciones de las definiciones. Los primero tienen un valor referencial similar al de la matemática, y su traducción tiene que producir fórmulas coherentes y exactamente

correspondientes, hábiles para la discusión ulterior sobre su validez sin introducir ni más ni menos especificaciones que el original (aquí la traducción dispondría de un test claro de adecuación: el de la igualdad de la función veritativa).

Por el contrario, en los pasajes que desarrollan e ilustran las definiciones el valor retórico y comunicativo pasa a primer plano, y presta una relevancia especial al modo de la expresión: si las proposiciones se hacen en forma de aseveración, de explicación interna o externa, de ironía. Es importante reproducir exactamente el valor ilocutivo de las mismas, sobre todo en lo que se refiere a las apelaciones al oyente o lector: *khré, ánōga, ésti gár...* La reproducción de estos aspectos puede hacerse aun a expensas de la literalidad. Sin embargo hay que tener en cuenta, y reflejar de algún modo en la traducción por tanto, que en el caso especialísimo de buena parte de la filosofía presocrática ésta es a la vez filosofía y poesía, es decir, se inscribe en una tradición genérico-poética con unos moldes en buena medida propios y prefijados: lengua literaria, métrica (hexámetro), procedimientos formales y estilísticos...

En la traducción moral, en cambio, siempre es definitorio el valor ilocutivo y retórico del texto. Objetivo prioritario de la traducción es lograr el mismo efecto persuasivo que el original. El problema clave es terminológico: que la referencia práctica de los términos morales sea la misma (en el lenguaje filosófico importa más la sintaxis, ya que la semántica puede llegar a ser casi vacía). Por lo que se refiere a los criterios de fidelidad de la traducción, en el lenguaje filosófico lo constitutivo de los significados es aquello que niegan. En el lenguaje moral, en cambio, lo constitutivo de los significados es el contenido positivo normativo: lo que se debe decir o evitar. En consecuencia, el lenguaje filosófico no debe ser imaginativo, y el lenguaje moral debe serlo: con la verdad general hay que operar abstractamente, con rigor lógico; con la virtud hay que representarse su realización. La traducción tiene que reflejar esta diferente importancia de la representación imaginativa en los lenguajes filosófico y moral.

Añadamos por último que si Parménides eligió la citada forma de expresión para su pensamiento y no cualquier otra probablemente se debe no tanto a un afán de emular a su modelo, o a cualquier otra postura consciente, cuanto que, para el tipo de doctrina que se proponía impartir, realmente el medio más adecuado era el que le proporcionaba la tradición gnómica. Y esto sí que puede tener repercusiones en la traducción. En efecto, en Parménides se advierte un andar a caballo entre la tradición —visible en los rasgos formales apuntados, además de otros como la hesiódica personificación de los conceptos *Peithḗ* y *Alētheiē*⁵ o el uso neutro («palabra, discurso») del término *mýthos*, que no tiene nada que ver con su empleo clásico («relato, historia, leyenda»)— y la búsqueda de una formulación rigurosa para su doctrina, la cual le obliga a delimitar claramente la terminología, como ocurre con *hodós* «vía» frente al neutro *kéleuthos* «senda, ruta» y al claramente despectivo *atarpós* «sendero trocha»; cuando no tiene que inventársela: *dizēsis*, propiamente «investigación»⁶.

4. INTRODUCCION AL TEXTO DE PARMENIDES

Como introducción al texto de Parménides recordaremos tan sólo que el autor tuvo su akmé en torno al año 475 a.C.; que era natural de Elea, ciudad con una fuerte tradición pitagórica; que participó activamente en la constitución de su ciudad, y que hizo una contribución decisiva a la historia del pensamiento especulativo en un largo poema didáctico en hexámetros, del que sólo quedan fragmentos. Estos permiten, sin embargo, hacerse una idea bastante aproximada del conjunto. Los antecedentes filosóficos en los que se inserta son, por una parte, la especulación milesia sobre el o los elementos fundamentales del cosmos (*arkhé*: el agua, el aire, *tò ápeiron*...), y, por otra, la tradición científico-mística de los pitagóricos. Los anteceden-

5 Cf. M. D. Northrup, *The Use of Personification in Hesiod and the Presocratics* (Diss. Brown. Univ., Providence 1976).

6 Cf. A. Pieri, 'Parmenide e la lingua della tradizione epica greca', *SIFC* 49 (1977) 68-103; H. Pfeiffer, *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichts in der epischen Tradition* (Bonn 1975).

tes literarios son esencialmente la poesía didáctica de Hesíodo, compuesta también en hexámetros, y la literatura épico-homérica en general, con su mezcla dialectal peculiar, dicción formular y demás procedimientos estilístico-composicionales.

El poema de Parménides se halla articulado en tres partes: una introducción, la filosofía del ser y la vía de la opinión. La introducción o proemio es una compleja alegoría con evidentes rasgos iniciáticos. La autoridad de la filosofía del ser aparece en él fundada en una revelación trascendental, pero de naturaleza no religiosa sino racional. Es la parte mejor conservada del poema. La sección en que se desarrolla la filosofía del ser se conserva también en su mayor parte. Comienza definiendo cuál es la vía de la verdad en los fragmentos metódicos 2 a 7; prosigue definiendo las propiedades de la noción del ser por oposición al no ser. La vía de la opinión se conserva sólo muy fragmentariamente y su relación con la anterior no es clara; al menos no lo es su valor cognoscitivo, ya que desarrolla por extenso una cosmogonía que no parece presentarse como falsa a pesar de estar elaborada por el camino de la opinión, que metodológicamente se define como falso. La interpretación (Bueno, Jantzen y otros) suele salvar esta contradicción entendiendo que esta segunda parte es aquella cuya negación remite a la primera; el acceso directo a la primera parte sería demasiado abstracto, mientras que este acceso mediato, de progresivas negaciones concretas, sería «dialéctico».

5. PROBLEMAS GENERALES Y CONCRETOS DE LA TRADUCCION DEL TEXTO PARMENIDEO

Con estos datos in mente vamos a aproximarnos a las diversas cuestiones que al respecto plantea el texto de Parménides, el cual intentaremos analizar con independencia de los prejuicios que la interpretación filosófica ha introducido en ellos a lo largo del tiempo, según un vicio que suele ser frecuente en este tipo de obras. Sin ánimo de reavivar la vieja polémica entre filósofos y filólogos, creemos que sólo el examen objetivo y frío de los puros datos

lingüísticos puede, si cabe, arrojar alguna luz sobre problemas hermenéuticos que duran siglos.

El texto es definitorio del método de investigación de la filosofía especulativa; luego requiere, en la traducción de las definiciones, la máxima literalidad posible. Es, por otra parte, un texto deliberadamente literario-arcaizante. La función de este momento artificioso del lenguaje es, sin duda, revestir las definiciones con la autoridad de una sabiduría antigua o intemporal: la traducción debe reproducir este aspecto en general (no necesariamente los detalles concretos). Es también un texto polémico tanto en las invectivas contra la posición contraria como en las definiciones: la traducción debe reflejar el hecho de que cada proposición responde y desmiente a otra contraria, bien denunciándola como falsa, bien denigrándola como incongruente.

Hay una clara diferencia de expresión entre los versos 3-5 del fragmento 2, el 3 y primeros dos versos del fr. 6, y todos los demás: es la oposición entre las definiciones que fundan una terminología lógico-ontológica y las caracterizaciones de las otras actitudes, donde un cierto barroquismo en la expresión intenta reflejar la multiplicidad y confusión de las actitudes que se critican. La traducción tiene que reflejar esta diferencia, aunque sin dejar en ningún momento de ser rítmica y sentenciosa. En los versos no estrictamente terminológicos y definitorios es admisible una menor literalidad, ya que lo esencial es el efecto del conjunto, planteado como secuencia de imágenes y metáforas; sin embargo contienen algunos términos que vuelven a ser definitorios, ya que definen lo negativo y falso, cuya negación produce lo positivo y verdadero.

Problemas concretos.

Fragm. 2, v. 3: hópōs éstin. Esta expresión plantea el agudo problema de si conviene suplir o no un sujeto para el verbo. Los sujetos que los diversos intérpretes han propuesto son: *ti* (Welzk, Loenen, Hölscher), el ser o el ente (Mullachius, Capelle, Jürs, G. Bacca, Llanos, Cornford), la realidad (Verdenius), el camino (verdadero) (Hussey, Untersteiner). En cambio prefieren no suplir ningún sujeto

Fränkel, Jantzen y, con restricciones, Diels-Kranz. Si se opta por no suplir ningún sujeto, *ésti* es la forma misma de toda predicación verdadera, o de la predicación de la verdad. La forma *éstin* sin sujeto aparece en el fr. 8, vv. 2 y 16, ambos en textos igualmente definitorios, lo que parece un fuerte indicio de que la falta de sujeto gramatical es deliberada y debe tomarse al pie de la letra.

Ouk ésti mé einai. La traducción de esta expresión puede reflejar diversas alternativas sintácticas en el mismo original:

Que *mé einai* sea el sujeto de *ouk ésti*, «no ser no es»; por esta opción se deciden casi todos los intérpretes alemanes (Diels-Kranz, Hölscher, Fränkel, Jürss, Jantzen, Welz...).

Ouk ésti + infinitivo, como «no es posible» + infinitivo; es la opción de la mayoría de los ingleses (Kirk-Raven, Guthrie, Hussey...).

Aquí, como en la mayor parte de los pasajes definitorios del «Poema del ser», el problema más grave radica en la misma semántica de *einai*, *ésti*. En griego *ésti* puede ser, por referencia al español:

Ser (copulativo o esencial: ser tal, ser cual): *es*.

Haber: *hay*.

Estar: *está*.

Existir: *existe*.

Ser posible: *puede que*.

En español hay que elegir, y el resultado es siempre restrictivo: cada término se opone al sentido de los otros y los excluye parcial o totalmente. En Parménides es pertinente la identificación de todas esas determinaciones semánticas en una sola noción, pues sólo así se entiende que fuera del ser no sea pensable nada: fr. 8, vv. 8-9 *ou gèr phatòn oudè noetón/éstin hópōs ouk ésti*. El ser es la forma absolutamente general, por absolutamente abstracta, de conocer y formular el conocimiento (*légein te noein te*, fr. 6, 1). En cambio, en el pensamiento posterior *existencia* se opone a *esencia*, o en español *ser* se opone a *estar*, o a *haber*, lo que añade a la oposición general-lógica *ser-no ser* oposiciones particulares y no lógicas sino real-semánticas.

Traducir por *es*, *ser*, tiene el inconveniente de resultar incomprensible, porque la forma española *es* es sólo copulativa, y la falta de un predicado nominal deja la expresión incompleta, en el mismo sentido en que lo sería una ecuación sin segundo término: no significa nada, no tiene significado ni referencia real. Las opciones que se ofrecen son, pues:

Sostener sólo el verbo *ser*: la mayor parte de estas fórmulas resultan incomprensibles o insensatas.

Diferenciar usos: «que es y no hay no ser» — «que es y no puede haber no ser» — «que es y no puede no ser».

Aquí «es» y «no ser» son inequívocos: es clara la neutralización de las oposiciones antes mencionadas porque se trata de una fórmula metalingüística, la cual extrae de toda posible predicación el elemento formal del verbo predicativo y lo cita. Pero *ouk éstin* es de sentido dudoso, porque no es cita metalingüística sino lenguaje objetivo. Las opciones «no hay» y «no es posible» quedan en el aire, abiertas a la interpretación filosófica. En la opción «que es y no puede no ser» no hay metalenguaje sino sólo lenguaje objetivo; el sentido real-ontológico no es claro⁷.

V. 5: *hōs ouk éstin* es estricta negación *hópōs éstin*. La traducción en todos los intérpretes es «que no es», planteándose el mismo problema de si se debe o no suplir un sujeto, genérico o específico.

Khreón esti mè einai. Todos los autores traducen como «necesario» o «exigido». Básicamente las interpretaciones se dividen en dos: «es necesario que no sea» (con o sin sujeto implícito) — «es necesario que haya no ser»: la fórmula original sería haplológica, por *khreón esti einai mè einai*. Esta interpretación se apoyaría en el fr. 6, 1, que Capelle, Fränkel y Hussey entienden como «hay el ser».

Se hace aquí patente la diferencia sintáctica y semántica entre *ésti* y *einai*: *ésti* es plenamente funcional, en uno de los usos reales de *eimi* en la sintaxis del griego, mientras que *einai* es la noción que se abstrae de todos los usos

7 Cf. C. H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek* (Boston 1973); U. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie* (Heidelberg 1976); E. Heitsch, *op. cit.*, y 'Parmenides', *Gymnasium* 84 (1977) 1-18.

posibles, sustantivándolos y sustancializándolos como abstracción; o bien se trata de un infinitivo funcional, y es sólo la nominalización gramatical de todo infinitivo.

Fr. 3. Las alternativas para la interpretación y traducción son varias:

— *noein* y *einai* como sujetos de *estin*: Diels-Kranz, G. Bacca, Robinson, Fränkel

— *tò autó* como sujeto de *estin* («lo mismo puede»): Capelle, Zeller, Welzk, Hölscher, Guthrie, Cornford

— *noein* y *einai* como infinitivos con valor dativo dependiendo de *estin*: Kirk-Raven, Tarán, Mansfeld, Hussey.

El verso (y otros estrechamente conexos: cf. fr. 8, 34-6) suscita problemas lingüísticos, sobre todo sintácticos, de varia naturaleza:

Si *noein* y *einai* deben tomarse con valor dativo, de manera análoga a *eisi noesai* del fr. 2 y *éstin helésthai* de *Op.* 287, pasaje probablemente glosado en el anterior.

Si es admisible tomar *noein* como pasivo y *einai* como activo, siendo el objeto de *noein* sujeto de *einai*.

No obstante, el verdadero problema es de interpretación semántica, sobre el propósito del autor. Para la mayoría de los exégetas se trata en concreto de decidir si el autor desea:

Afirmar la identidad de pensar y ser (tomándolos como sujetos): ello implicaría el carácter autoconsciente del ser como tal, lo que no tiene apoyo en el resto del poema, y resultaría además violentamente anacrónico; en realidad sería ya la formulación anticipada del «pienso, luego existo» cartesiano.

Afirmar, identificando el objeto de *noein* con el sujeto de *einai*, la existencia de todo lo que es pensable o imaginable, lo que es más bien un disparate (análogo a otros ejemplos famosos como el «unicornio» o «el actual rey de Francia»).

Ahora bien, hay que tener presente que el *noeō* que, siguiendo la tradición escolar, traducimos por «pensar», sobre todo en la lengua tradicional del epos no tiene el sentido especulativo o imaginativo que solemos dar a este verbo sino que se refiere al pensamiento que es fruto de

una percepción sensible; significa propiamente «captar, percibir, tener una representación clara de algo, ver (cf. el homérico *ophthalmoisi noêsai*)⁸. El «pensable», pues, de nuestra interpretación (i.e. lo que es pensable ha de ser) quiere decir en realidad «cognoscible». En favor de lo cual, y frente a la versión «lo mismo es pensar y ser», pueden aducirse por lo menos los siguientes argumentos, algunos ya antes aludidos: la construcción de sentido «pasivo» *noein estin* tiene paralelos en el propio texto parmenídeo: aparte el *eisi noêsai* del fragmento anterior y su modelo hesiódico *estin helésthai*, fr. 8, 34 ss. *tautòn d'èsti noein te kai houneken èsti nóema...*, más otras manifestaciones homéricas (*Il.* XVIII, 258; VI, 227...); la alternativa propuesta, a pesar de su aparente naturalidad sintáctica, implicaría un grado de abstracción tal como no encuentra apoyo en el resto del sistema parmenídeo; por eso mismo, e independientemente de cuál pueda ser la relación con el fragmento anterior (hay quien lo entiende unido a él), en principio no parece lógico que lo que es introducido como una explicación de algo (*gár*) contenga a su vez una idea que exigiría explicación y no sencilla.

Fr. 6, v. 1. Este verso plantea el problema de si *tò* es el artículo que sustantiva a *légein-noein*, si es un demostrativo catafórico que anticipa la completiva de *eòn émmenai*, o si es un artículo determinativo de *eón*. Por la primera opción se deciden Diels-Kranz, Jürss, Jantzen, Robinson, G. Bacca, Llanos; por la segunda Capelle, Hölscher, Welzk; por la tercera Kirk-Raven, Guthrie, Cornford, Hussey, Fränkel. Las opciones 1 y 2 entienden *eòn émmenai* como complemento de *légein-noein*, y éstos como complemento de *khre*, «hay que decir y pensar que el ente es, o que hay el ente». La opción 3 hace depender *émmenai* de *khre* e interpreta *légein-noein* como infinitivos determinativos de *eón*: «lo que es susceptible de decir(se) y pensar(se) debe ser». En realidad esta interpretación no hace sino redundar en la que hemos propuesto para el

⁸ Cf. B. Snell, *Las fuentes del pensamiento europeo* (Madrid 1965) (trad. por J. Vives de *Die Entdeckung des Geistes* (Hamburg 1963)) 33; M. L. West, *Hesiod. Works and Days* (Oxford 1978) *comm. ad* 267; Heitsch, *op. cit.*

fragmento anterior (cf. también fr. 8, 7-9 *oud'ek mè eóntos eássō/phásthai s'oudè noeîn ou gàr phatòn oudè noētón éstin hópōs ouk ésti*). Por lo demás, con respecto a la alternativa 2 hay que reconocer que *tó* como demostrativo catafórico y en este orden de palabras sería bastante insólito; en cuanto a *tó* como sustantivador de los infinitivos *légein-noeîn* y éstos completivos de *khré* se puede argumentar, primero, que el infinitivo completivo no suele llevar artículo en Parménides; segundo, que parece desmesurada y fuera de lugar la pretendida imposición de «decir y pensar», y más si se tiene en cuenta, como antes decíamos, que *noéo* no es tal sino más bien «captar».

ésti gàr einai, / mēdèn d'ouk éstin. En esta segunda parte del comienzo del fragmento, *ésti-ouk éstin* pueden ser:

- *es-no es*: Diels-Kranz, G. Bacca, Robinson
 - *es posible-no es posible*: Capelle, Jürss, Kirk-Raven, Jantzen, Guthrie, Cornford
 - *hay-no hay*: Hussey
 - *puede ser-no es*: Welzk, Hölscher
 - *puede ser-no hay*: Frankel.
- einai* puede ser:
- (el) *ser*, sustantivado y sujeto: Diels-Kranz, Llanos, Fränkel, Robinson, Capelle (traduciendo como «estar realmente dado»)
 - infinitivo determinativo de *ésti*
 - infinitivo dependiente de *ésti* en el sentido de «es posible».

Estas dos últimas opciones reúnen a la mayoría de los intérpretes.

En síntesis, las interpretaciones resultantes de esta fórmula se resumen en tres alternativas:

1. que (el) ser es, y (el) no ser no es
2. que *eón* ha de ser, y nada no puede ser
3. que hay ser, mientras que nada no está.

La opción en este caso debe estar supeditada a la interpretación que hayamos hecho de la frase anterior, de la

cual ésta se presenta como una explicación (*gár*). Por eso descartamos la fórmula 3, que no ofrece concatenación lógica de causa a efecto con nuestra versión anterior. En cuanto a las fórmulas 1 y 2, ambas son ontológicamente absurdas: lo que es siempre puede ser; en cambio lógicamente resultan sensatas: se puede atribuir *ser* a cuanto es una referencia real (sensible o inteligible, no hay diferencia), mientras que *nada* es la negación de toda referencia, y por tanto sólo le conviene la predicación negativa. No obstante, la solución 1 tiene la ventaja sobre la 2 de que refleja de manera contundente y como lapidaria la contraposición sin duda existente entre *médén* y un «*ser*» anterior (naturalmente, entendido como pura acción: *einai*).

Pasajes no estrictamente filosóficos:

En los vv. 1-2 del fr. 2 ya nos hemos referido al eco de Hesíodo, *Op.* 286-87, conteniendo la misma declaración tópica de que se va a decir la verdad, la cual se presenta como la contraposición (*mén-dé*) de dos vías (*hodoi*). *Hodòs dizésios* funda la noción de «vía de investigación», pero dado que se trata de una expresión que inaugura una tradición, no es adecuado traducirlo por una expresión que resulte ya habitual y sin relieve sino destacando su sentido originario. *Mýthos* es término que entronca con la tradición, y esto se refleja bien traduciéndolo como «verbo», ya que ambos términos comparten un cierto sabor de antigualla y una cierta vaguedad de significado. *Kómisai* tiene los sentidos de «cúidalo solicitamente, acógelo, llévatelo contigo»; se trata de una fórmula para llamar la atención del oyente o lector, y basta con que la traducción surta el mismo efecto.

En los vv. 4-8 aparecen una serie de términos que merecen un breve comentario. La diferenciación entre *kéleuthos* y *atarpós* muestra la oposición entre la «ruta» general y el «sendero» sin importancia. *Peithó* es la «persuasión» personificada, y puede paracer raro que la verdad tenga que persuadir, en lugar de rendir sin más por su evidencia. ¿Es ello tal vez indicio de un aspecto comunicativo

en plena definición filosófica? ¿O tal vez su significado es aquí realmente convicción?

La repetición de las formas verbales *phrásō*, *phrásais* es evidente que no tiene significación terminológica, y es aconsejable ajustar la traducción a cada contexto, aunque con ello se pierde la anáfora. Tampoco es necesario (pero sí sería deseable) buscar a toda costa la reproducción literal de la paronomasia *panapeuthéa* («facilitado» por Proclo en *panapeithéa*)-*Peithō*, ya que no reviste mayor importancia terminológica: la definición de la inadecuación de esta senda se explicita a continuación. En la secuencia *oúte...gnoiēs... (ou... anystón) oúte phrásais* la expresión literaria es al mismo tiempo definitoria, y es aconsejable conservar y reflejar la *gradatio*.

En el fr. 6, *brotoì eidótes oudén* es fórmula perteneciente a la tradición gnómica (cf. Teognis 141), y no tiene por qué implicar, como algunos creen, ninguna connotación iniciática. Asimismo las invectivas *tethēpótes*, *ákrita phýla* han desencadenado entre los intérpretes una furia denigratoria que en general parece exceder el sentido del texto (vid. *infra* sobre *Op.* 286). El adjetivo *kōphós* significa a la vez tonto, sordo, mudo y sordomudo, y no tiene correlato en español.

El adjetivo *palintropos* arroja problemas de interpretación. Posiblemente tenga su correlato en la expresión heraclitea *palintropos harmoniē*, pero el sentido es dudoso. Tal vez el exacto sea «un camino que donde quiera que lleva induce igualmente a seguir la dirección contraria».

6. INTRODUCCION AL TEXTO DE HESIODO

El pasaje hesiódico seleccionado pertenece al poema didáctico de *Los Trabajos y los Días*, de carácter fundamentalmente gnómico. Se trata de un poema compuesto, al menos aparentemente, con las mismas técnicas orales y elementos lingüísticos de la épica homérica. Su dicción formular, la propia lengua y el estilo propiamente dicho, sin embargo, proporcionan datos que permiten remontarlo a una tradición diferente, enraizada en la región de Grecia

central de en torno a Beocia. La temática del poema la constituye la exhortación a la justicia en los diversos órdenes de la vida pero sobre todo entendida como virtud moral y como observancia del momento oportuno en los trabajos agrícolas, que son los dos motivos que ocupan mayor extensión en la obra. El pasaje de nuestro estudio, la célebre alegoría de los dos caminos, recoge un momento transicional entre ambos motivos, y de ahí un factor más de dificultad para la traducción, dada la probable ambivalencia semántica de los términos (*kakótēs*, *areté*) que sirven de bisagra⁹.

7. PROBLEMAS DE LA TRADUCCION DEL TEXTO HESIODICO

Prescindiremos de los aspectos fónicos —como la sonora aliteración anular (*lple*) de los vv. 286-92— que, en este y los demás casos, son los más difíciles, imposibles, de traducir, y nos centraremos principalmente en las cuestiones de orden léxico más arduas que plantea el pasaje.

Esthlā noéōn (v. 286). *Esthlā* (ón) es término por lo menos tan polisémico como lo es el castellano «lo bueno»; de ahí la imposibilidad teórica de saber, aisladamente, cuál de las diversas acepciones es la que está en correspondencia en un determinado caso. De hecho, si aquí nos decidimos por la traducción «pensar en bien de» es porque acaso podamos contar con cierto apoyo por la confluencia de pasajes como Teognis 27 (*Soi d'egò eū phronéōn hypothésomai*) y 1049 y s. (*Soi d'egò hoiá te paidì patér hypothésomai autós/esthlá*), que se insertan en la misma tradición de poesía gnómica; sin embargo, tampoco es descartable la traducción «(yo), que pienso con cordura», que además estaría en consonancia con cierta postura de presapiencia que suele caracterizar al mentor didáctico, según ilustran en los propios *Trabajos* los (*héterón toi egò lógon ekkorphyósō*) *eū kai epistaménōs* (*Op.* 107), las advertencias a

⁹ Cf. J. A. Fernández Delgado, 'Sobre forma y contenido de *Los Trabajos y los Días*', en *Estudios de Forma y Contenido sobre los Géneros Literarios Griegos*, ed. por J. A. Fernández Delgado (Universidad de Extremadura 1982) 9-29.

los «príncipes» *phronéousi kai autois* (Op. 202), los «y no saben; pocos saben...» (Op. 40, 814), etc., puestos en boca del poeta.

No obstante en el presente texto el problema es, en realidad, de orden sintáctico, ya que el dativo *soi* puede servir indistintamente como complemento a *noéōn* o a *eréō*, o acaso a ambos. He aquí, pues, otra dificultad, el desajuste sintáctico entre las lenguas, para la traducción. Precisamente por esta razón ignoramos también cuál es realmente la completiva de *eréō*, si *esthlá* o si la alegoría que sigue, o incluso si, como quieren algunos, los consejos que comienzan en el v. 299.

Népie. Frente a la postura de sabelotodo del que aconseja, la contraria de estupidez, necedad, etc., atribuída al aconsejado es un tópico de la literatura sapiencial. Sin embargo, al componente de cortedad mental el término griego añade la connotación de infantilismo: independientemente de que, con más o menos fortuna, se especule con una etimología *ēpýō* «llamar», micénico *nāputijo* (*nēpýtios*), de hecho el calificativo se aplica en Homero con frecuencia a niños; de lo cual las versiones «tonto, estúpido, necio», ni siquiera «ingenuo», no pueden dar cuenta. La dificultad en este caso es, pues, de falta de exacta correspondencia semántica.

Otra dificultad, presente a la vez en el texto hesiódico (v. 291) y en el fr. 6, v. 8 de Parménides, es la que presenta el uso coordinado de *pélein* y *einai*, que nosotros tomamos como sinónimos pero entre los cuales alguna diferencia ha de haber desde el momento en que, al menos en Homero, Hesíodo, etc., se suele advertir una especial afinidad de *pélō* con la frase sentenciosa.

Ahora bien, la verdadera dificultad de este texto es la que plantea la traducción del par de términos clave *kakótēs-areté*, aun cuando —y esto es lo paradójico del caso— el pasaje ha sido uno de los más citados, parafraseados, aludidos remedados, no sólo de la literatura griega sino de la literatura universal. Como si todo el mundo supiera

perfectamente qué es no digo ya lo que quiere decir Hesíodo (que es problema hermenéutico) sino lo que realmente dice (problema de traducción).

En este último sentido el problema es más grave, pensamos, y aunque en principio parezca lo contrario, con el primero que con el segundo de los términos enfrentados. Es claro que el término *areté* no tiene la misma intención en el presente uso hesiódico que cuando es empleado, aunque en estrecho parentesco formal y con respecto al mismo motivo genérico, por ejemplo por Tirteo (9D., 43 y s.) cuando exhorta a escalar la cima del valor guerrero (*taútēs nŷn tis anēr aretēs eis ákron hikésthai/peirásthō*), o cuando Píndaro se refiere a tres héroes que alcanzaron el culmen de la destreza atlética (N. 2, 23 *epei hoi treis aethlophóroi pròs ákron aretás élthon*). Sin embargo también es cierto que el traductor puede cumplir suficientemente con su cometido limitándose a verter el término por el igualmente polisémico castellano «mérito» (o virtud»), independientemente de cuál pueda ser la escala de valores que en cada caso define al concepto. Sin duda a esa indeterminación semántica se debe el que el pasaje haya podido ser permanentemente mentado con pretensiones muy diversas.

Por el contrario, en el caso de *kakótēs* no se puede traducir sin antes interpretar. El abstracto correspondiente a «malo» en castellano, «maldad», ha polarizado su sentido exclusivamente en uno, el moral, de los varios —moral, situacional: «desgracia, miseria»; material: «de mala calidad»— que contiene el término griego. El elegir entre alguno de estos significados supone adivinar una determinada intencionalidad en el autor que a veces ni siquiera el contexto deja claro. De hecho, la mayoría de los traductores vierten *kakótēs* por «maldad» o «vicio» (y *areté* por «virtud» y, sólo en algún caso, «mérito»). Nosotros preferimos, aunque no quedamos satisfechos, respectivamente «miseria» e, interpretando también *areté*, «éxito», ya que entendemos que el párrafo introduce una sección del poema relativa a la conveniencia del trabajo —de manera que *kakótēs* y *areté* son anticipados en parte por una contraposición

amaurotérē/ólbon del pasaje precedente— y consideramos que los términos se refieren conjuntamente a la buena posición social con todas sus ventajas y a su contraria.

Como vemos, el problema de traducción que plantea *kakótēs* es paralelo a los suscitados por *esthlá* y por el propio *einai* del texto de Parménides, a saber, son términos que, dada su amplia riqueza semántica, su traducción requiere una previa interpretación que no siempre es discernible¹⁰.

ANA AGUD
JOSE ANTONIO FERNANDEZ DELGADO
Salamanca

¹⁰ Cf. J. Peron, 'L'analyse des notions abstraites dans *Les Travaux et Les Jours* d'Hésiode', *REG* 89 (1976) 265-91; D. B. Claus, 'Defining moral terms in *Works and Days*', *TAPhA* 107 (1977) 73-84.