



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

EL POEMA DE PARMÉNIDES.  
UN ACERCAMIENTO FILOLÓGICO.

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE  
**LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS**

P R E S E N T A

**BERNARDO BERRUECOS FRANK.**



**DIRECTOR DE TESIS:  
DR. PEDRO C. TAPIA ZÚÑIGA**

**MÉXICO D.F.**

**ABRIL 2007**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Enrique Hülsz Piccone, σοφός διδάσκαλος, ἀγωγός ἐν τῇ δαιμονιώδει ὁδῷ τῆς  
φιλοσοφίας.  
Τεσέλλει συναόρω.

Quisiera agradecer en primer lugar al doctor Pedro C. Tapia Zúñiga, a quien debo no sólo mis conocimientos de lengua griega, de Homero y de filología clásica en general, sino también mi pasión y comprometimiento con los mismos. Agradezco también su amistad, que se ha ido fortaleciendo a lo largo de estos años.

En segundo lugar, quisiera agradecer:  
a la doctora Carolina Ponce su constante ayuda y apoyo a lo largo de la carrera, así como sus inolvidables clases de latín;  
a la maestra Patricia Villaseñor Cuspinera sus rigurosas y eruditas clases de latín, que no sólo fueron fuente segura de conocimientos y rigor metodológico, sino también momentos amenísimos de iniciación a los clásicos latinos;  
y al maestro David Becerra Islas su apoyo constante y sus didácticas clases de Griego.  
A todos ellos agradezco el tiempo que dedicaron a la revisión de este trabajo y sus valiosas contribuciones.

Agradezco finalmente a mi familia su incondicional compañía y apoyo, a Katya, a Joaquín, a Jerónimo y a mi abuela Martha.

“Νέος γὰρ εἶ ἔτι,” φάναι τὸν Παρμενίδην, “ὦ Σώκρατες, καὶ οὕτω σου ἀντείληπται φιλοσοφία ὡς ἔτι ἀντιλήφεται κατ’ ἐμὴν δόξαν (...) νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν.

“Pues aún eres joven”, dice Parménides, “Oh Sócrates, y la filosofía aún no te ha elegido, como, según mi opinión, algún día lo hará (...) pero ahora todavía consideras las opiniones de los hombres a causa de tu juventud.

Platón, *Parménides*, 130e.

*El poema de Parménides.*  
*Un acercamiento filológico.*

<b>Índice:</b>	4
<b>Prefacio.</b>	5
<b>Estudio introductorio:</b>	
<b>I. Las fuentes, vida y obra.</b>	7
1. Focea y Elea.	7
2. Cronología.	9
3. El legislador.	14
4. Maestros: Parménides y Jenófanes.	15
5. Discípulos: Zenón y Meliso.	19
6. Obra.	21
<b>II. El poema.</b>	23
1. Fragmentación y Doxografía.	23
2. Contexto literario.	25
A. La Épica: Homero y Hesíodo.	25
B. La lírica.	27
C. La prosa.	28
3. Género literario.	29
4. Lengua y estilo.	37
5. Contexto filosófico (esbozos de una interpretación).	40
6. Estructura del poema.	46
7. Paráfrasis de contenido.	46
<b>Texto griego y traducción.</b>	50
<b>Notas y comentarios al texto griego.</b>	67
<b>Apéndices:</b>	139
1. Léxico homérico en el poema de Parménides.	141
2. El léxico filosófico de Parménides.	160
<b>Bibliografía.</b>	

## Prefacio

Los pocos fragmentos que nos quedan del poema de Parménides son suficientes para amplias y variadas investigaciones que se prestan a análisis y estudios de diversa índole. Como poema, puede ser objeto de análisis morfológicos, sintácticos, lexicológicos y literarios, en suma, de análisis filológico. Como texto filosófico, resulta susceptible a explicaciones que deben implicar no sólo un adecuado conocimiento de la filosofía antigua, sino también un talento creativo capaz de componer interpretaciones coherentes que se sostengan unitariamente. Por ello, este trabajo no se plantea como objetivo la realización de una interpretación o interpretaciones de los versos de Parménides. No obstante, ambos registros (el filológico y el filosófico) conforman una unidad difícil de dividir, casi indisoluble. No es posible comprender la filosofía de Parménides sin comprender el vehículo expresivo en que se manifiesta, y tampoco es aconsejable aceptar una lectura gramatical, sintáctica o semántica, sin llevarla hasta sus máximas consecuencias, es decir, prescindiendo de todo pre-juicio interpretativo. Si el poema de Parménides se encarara de esta manera sería contradictorio e incomprensible. Por ello, es necesario, a la vez que se analiza filológicamente el texto, consignar al menos algunos de los problemas filosóficos que implica el poema.

Este trabajo, como su título lo dice, presenta un primer acercamiento al poema de Parménides. El acercamiento tiene un hilo conductor determinado: el instrumento o la herramienta que se ocupa para realizar dicho acercamiento. El instrumento aquí es la filología. Entiendo filología en un sentido general y actual: el estudio de los textos y de las palabras consignadas en estos, mediante el cual se puede analizar un testimonio escrito. Mi estudio del poema de Parménides comprende, por una parte, la traducción del texto, y por la otra, la realización de un estudio introductorio. Este último busca, por un lado, reconstruir el contexto del autor mediante la exposición y traducción de las referencias doxográficas, y, por el otro, ubicar el poema dentro de la tradición literaria y filosófica. Para la traducción, se presenta un apartado de notas al texto griego en el que se pretende comentar el poema verso a verso. Estas notas se ocupan, por una parte, de aspectos morfológicos y sintácticos, y por la otra, de los problemas generales de comprensión e interpretación del texto. Ocasionalmente se remitirá al lector a algunos pasajes de la literatura griega (en especial la *Ilíada* y la *Odisea*) que podrían iluminar el

significado y el uso de algunas palabras. Hacia el final de la investigación, se incluye un apéndice que pretende realizar un breve estudio del léxico filosófico que emplea Parménides en su poema. Los hexámetros de Homero serán la referencia inmediata y constante para la comprensión y el análisis de las palabras de Parménides.

Sigo la edición de Leonardo Tarán<sup>1</sup>, con excepción del siguiente polémico pasaje: B6.3 (Taran: <εἶργω>), texto que prefiero: Cordero<sup>2</sup>: <ἄρξει>.

Para la numeración de los fragmentos sigo a Diels-Kranz<sup>3</sup> (...) (Letra A para testimonios doxográficos, letra B para citas textuales del poema).

Aparecerán acentuadas todas las palabras transliteradas del griego al abecedario latino (con excepción de dos casos: *physis* y *mythos*) La omega y la eta aparecerán subrayadas, la ipsilon se transcribirá con la letra “y”, y con la letra “h” los espíritus ásperos.

Mi traducción pretende ser literal a la vez que legible, no obstante, dadas las dificultades que el texto presenta, el criterio de la legibilidad a menudo vence al de la literalidad. En los casos en que esto último sucede aparece señalado en las notas qué licencias están entrando en juego. Toda traducción, y más aún si se trata de un texto filosófico o poético, presupone una comprensión y, en cierta medida, una interpretación. Caben tantas posibilidades de comprensión, cuantos lectores se propongan comprender los versos, aunque la gramática funciona como regla y norma preceptora para objetivar, justificar y sistematizar la comprensión.

---

<sup>1</sup> Tarán, L. *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton University Press, New Jersey, 1965.

<sup>2</sup> Cordero N. L. *Les Deux Chemins de Parménide*, Éditions Ousia, Paris, 1984

<sup>3</sup> Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Herausgegeben von Walther Kranz. Weidmann, sexta edición, 1954.

## Estudio introductorio:

### I. *Las fuentes, vida y obra:*

#### 1. Focea y Elea:

Mientras las grandes hazañas de la guerra de Troya resonaban musicalmente de generación en generación, viajando en palabras constructoras de la poesía más fresca y maternal, conformándose poco a poco en un monumento de saber, memoria y expresión al que, tiempo después, el poeta ciego de Quíos iba a dar forma, unidad y autoridad, un pueblo proveniente de regiones cercanas al Parnaso, la Fócida, emigró a Jonia, la cuna de lo que Platón llegará a denominar *filosofía*, y fundó la ciudad de Focea: (Estrabón XIV 1,3: 163). Los habitantes de esta próspera ciudad desarrollaron la ciencia de la navegación de modo que descubrieron el golfo Adriático, Tirrenia, Iberia y Tarteso (Cádiz).<sup>1</sup>

El rey persa Ciro, mediante un general suyo de nombre Hárpago, invade la ciudad de Focea en el 545 a.C., a la vez que una alianza entre Etruscos y Cartagineses ataca a los

---

<sup>1</sup> (Heródoto 1.163) πρώτη δὲ Φωκαίη Ἰωνίης ἐπεχείρησε. οἱ δὲ Φωκaiέες οὗτοι ναυτιλίῃσι μακρῆσι πρῶτοι Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, καὶ τὸν τε Ἀδρίην καὶ τὴν Τυρσηνίην καὶ τὴν Ἰβηρίην καὶ τὸν Ταρτησσὸν οὗτοί εἰσι οἱ καταδέξαντες·

“A Focea de Jonia fue la primera que atacó (sc. el general persa). Estos foceos fueron los primeros de los griegos que emprendieron largos viajes de navegación, y estos son los que descubrieron el Adriático, Tirrenia, Iberia y Tarteso.”

(Heródoto 1.164) τὸ μὲν δὴ τεῖχος τοῖσι Φωκaiεῦσι τρόπῳ τοιῶδε ἐξεποιήθη. ὁ δὲ Ἄρπαγος ὡς ἐπήλασε τὴν στρατιὴν ἐπολιόρκεε αὐτούς (...)

“De este modo, la muralla fue llevada a cabo por los Foceos. Pero cuando Hárpago aproximó su ejército los sitió.”

(Herodoto 1.165– 166) πρὸς ταῦτα οἱ Φωκaiέες ἐστέλλοντο ἐς Κύρνον· ἐν γὰρ τῇ Κύρνω εἴκοσι ἔτεσι πρότερον τούτων ἐκ θεοπροπίου ἐνεκτήσαντο πόλιν, τῇ οὖνομα ἦν Ἀλαλίη (...) καὶ ἦγον γὰρ δὴ καὶ ἔφερον τοὺς περιοίκους ἅπαντας, στρατεύονται ὧν ἐπ’ αὐτούς κοινῶ λόγῳ χρησάμενοι Τυρσηνοὶ καὶ Καρχηδόνιοι νηυσὶ ἐκάτεροι ἐξήκοντα.

“Después de estas cosas, los Foceos se dirigieron hacia Cyrno (Córcega), pues en Cyrno veinte años antes de estos sucesos fundaron, a partir de un oráculo, una ciudad, cuyo nombre era Alalia (...) Y puesto que saqueaban y robaban (sc. los Foceos) a todos los vecinos, por consiguiente, condujeron sus ejércitos contra ellos, habiendo hecho uso de un convenio común, los Tirrenos y Cartagineses, cada uno con sesenta naves.”

Foceos de Córcega. Es así que un grupo de Foceos emigra a Italia y se asienta a unos kilómetros al sur de Nápoles, ahí fundan la ciudad de Elea, hoy Velia.<sup>2</sup>

Los diversos testimonios que hablan sobre la vida de Parménides están de acuerdo en que su lugar de nacimiento fue Elea.<sup>3</sup> Incluso se encontró hace no mucho tiempo en

---

<sup>2</sup> (Heródoto 1.166-67) καταπλώσαντες δὲ ἐς τὴν Ἀλαλίην ἀνέλαβον τὰ τέκνα καὶ τὰς γυναῖκας καὶ τὴν ἄλλην κτῆσιν ὅσων οἶαί τε ἐγίνοντο αἱ νέες σφι ἄγειν, καὶ ἔπειτα ἀπέντες τὴν Κύρνον ἔπλεον ἐς Ῥήγιον (...) οἱ δὲ αὐτῶν ἐς τὸ Ῥήγιον καταφυγόντες ἐνθεῦτεν ὀρμώμενοι ἐκτίσαντο πόλιν γῆς τῆς Οἰνωτρῆς ταύτην ἣτις νῦν Ὑέλη καλεῖται.

“Habiendo navegado hacia Alalia, tomaron a sus hijos, mujeres y cualquier otra posesión que las naves pudieran llevar, y luego, partiendo de Cyrno, navegaron hacia Regio (...) Y los que de ellos se habían refugiado en Regio, marchándose de ahí, se apoderaron de la tierra de Enotria, de esa ciudad que ahora es llamada Hyele.”

(Estrabón VI.1,1, DK A12) κάμψαντι δ' ἄλλος συνεχῆς κόλπος, ἐν ᾧ πόλις, ἣν οἱ μὲν κτίσαντες Φωκαιοῖς Ὑέλην, οἱ δὲ Ἑλην ἀπὸ κρήνης τινός, οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν, ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο ἄνδρες Πυθαγόρειοι.

“Y para el que da vuelta hay, contiguo, otro golfo, en el que está una ciudad a la que llamaron Hyele los Foceos que la fundaron; otros la llaman Ele a partir de alguna fuente, pero los contemporáneos la llaman Elea, en la que Parménides y Zenón, varones pitagóricos, nacieron.”

Estrabón de Amacia (Turquía), historiador y geógrafo que nació alrededor del 50 a.C. y murió hacia el año 25 de nuestra era. Visitó muchos de los países mediterráneos y formó parte de una expedición a Sudán dirigida por el prefecto de Egipto Elio Galo. Escribió una colección de 43 libros de Historia, de la cual sólo nos quedan contados fragmentos, en la que complementa la obra de Polibio y narra los hechos ocurridos entre el 145 a.c. y el fin de las guerras civiles de Roma. También escribió una amplia obra de geografía en 17 libros, en la que hace una descripción detallada del mundo. Según Albrecht Dihle: “En la época clásica, la obra de Estrabón parece haber encontrado únicamente pocos lectores, por su obvia carencia de mérito literario y por su lenguaje que hasta el momento no había sido influenciado por el aticismo.” (Dihle, Albrecht, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire. From Augustus to Justinian*. Routledge, London, 1994. p. 140)

<sup>3</sup> (*Suda*, DK A2) Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης φιλόσοφος (... ) “Parménides, hijo de Pires, filósofo **eleata**”.

*Suda* es el título de un léxico del siglo X después de Cristo que contiene alrededor de 30,000 entradas, ya sean glosas, artículos de diversas materias o noticias biográficas. Hay quienes opinan que se trata de un acróstico: **Συναγωγή τῆς ὀνομαστικῆς ὕλης δι' ἄλφαβήτου**, es decir, “compendio de material onomástico por alfabeto”. (Cfr. Tapia Zúñiga, Pedro. C, *Lecturas Áticas I. Introducción a la filología griega*, 2da edición, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000).

(Jámblico, *Vida Pitagórica* V,166, DK A4) καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ὅσοι τινὰ μνεῖαν πεποιήνται, πρῶτον Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην τὸν Ἐλεάτην προφερόμενοι

los restos arqueológicos de la antigua ciudad el pedestal de una estatua con la siguiente inscripción: ΠΑΡΜΕΝΕΙΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ, que dice algo así como: “Parménides hijo de Pires, médico físico.” Si nuestro filósofo nació en Elea, ciudad jonia, cabe mencionar que nos encontramos ante un personaje con un bagaje cultural jónico, cuestión que iría a contrapelo de las rígidas esquematizaciones de los manuales de historia de la filosofía, que dividen el pensamiento presocrático en jónico e itálico.

## 2. Cronología:

En lo que respecta a la fecha de nacimiento, los dos testimonios que encontramos difieren considerablemente en sus cronologías y se encuentran en fuentes literarias de índole distinta, una histórica<sup>4</sup> y la otra filosófica.<sup>5</sup> Si Parménides nació en Elea, esto no

---

τυγχάνουσιν. “Y quienes en torno a los físicos han realizado algún recuerdo, proponen que primero se encuentran Empédocles y Parménides el **eleata**.”

Jámblico, filósofo neoplatónico, nació en Calcis, en la isla de Eubea, alrededor del 250 y murió alrededor del 330 d.C. Discípulo del filósofo peripatético Anatolio, y, posteriormente de Porfirio. El núcleo de su producción literaria, al igual que la de sus contemporáneos, está constituido por comentarios a las obras de Platón y Aristóteles. Escribió una obra llamada *De mysteriis Aegyptiorum*, y otra que es una descripción sobre el modo de vida pitagórico, escrita como una biografía de Pitágoras. En esta última obra incluía un “Protréptico” que promovía este estilo de vida. (Cfr. Dihle, *op.cit.* p. 402 y s.s.) (Focio, *Myriobiblion* o *Bibliotheca*. 439a 36, DK A4) Ζήνωνα καὶ Παρμενίδην τοὺς Ἐλεάτας (...)“(…) Zenón y Parménides, los **eleatas** (...)”

Focio ( 820-886 d.C. aprox.), patriarca de Constantinopla y escritor bizantino, santo de la iglesia ortodoxa y hereje de la católica.

<sup>4</sup> Se trata de Diógenes Laercio en su *Vida de los filósofos ilustres*: El autor de una de las dos grandes colecciones filosóficas (junto con la de Sexto Empírico) escritas en la era de los Severos (193- 235 a.C.) No se sabe casi nada de su vida. Parece ser el último seguidor de la filosofía epicúrea. Diógenes Laercio escribió una obra en diez libros que constituye una especie de historia de la filosofía griega. Cada libro trata de una específica tradición escolar, aunque muchas de ellas son invenciones de Diógenes. La obra consiste en biografías de los exponentes de cada escuela de filosofía. Cada biografía consta de un reporte cronológico de la familia, la niñez, la adolescencia, la educación y la admisión a algún tipo de escuela filosófica mediante la adopción de algún maestro. Después de estos datos suele reportar de manera no muy sistemática la contribución a la filosofía del personaje en cuestión, su posición en la escuela, su prestigio social y, en los casos apropiados, la influencia en el público en general. Normalmente los datos están mezclados con anécdotas y dichos famosos sobre el personaje. Cada biografía termina con un reporte de los últimos días del protagonista y de su última voluntad, junto con una lista de sus publicaciones. (Cfr. Dihle *op.cit.* p. 324 y s.s.)

pudo haber sido antes de la fundación de la ciudad, es decir, antes del 540 a.C.<sup>6</sup> Diógenes Laercio nos dice lo siguiente:

Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης (...) ἤκμαζε δὲ κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἐξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα.<sup>7</sup> “Parménides de Elea, hijo de Pires, llegó a la madurez en la sexagésima novena olimpiada.”

Por otra parte, Platón, en su diálogo titulado *Parménides*, describe con lujo de detalle las cuestiones cronológicas que ahora nos atañen, hecho no muy habitual en los diálogos:

“Decía Antifón que Pitodoro dijo que un día Parménides y Zenón vinieron a las grandes Panateneas; que Parménides estaba ya bastante viejo, muy canoso, bello y noble en cuanto a su aspecto, alrededor de los sesenta y cinco años aproximadamente; que Zenón estaba entonces cerca de los cuarenta años, alto y agradable de ver, y que se decía que él había llegado a ser el predilecto de Parménides. Decía que ellos se habían alojado en casa de Pitodoro fuera de la muralla en el Cerámico; y que Sócrates y muchos otros junto con él habían llegado ahí, deseosos de escuchar los escritos de Zenón, pues entonces era la primera vez que habían sido llevados (ahí) por ellos; Sócrates era entonces muy joven”.<sup>8</sup>

---

<sup>5</sup> Se trata de Platón en su diálogo *Parménides*.

<sup>6</sup> Conrado Eggers Lan (*Los Filósofos Presocráticos I*. Editorial Gredos, Madrid, 1981, p. 412) sitúa la fundación de Elea después del 530 y antes del 522, no en el 540 como Burnet (Burnet, J. *Early Greek Philosophy*, 4ta edición, Londres, 1930, p. 169). La razón que Eggers Lan da es que la batalla naval que refiere Heródoto entre focios y cartagineses tuvo lugar bajo Cambises (530-522), y es tras esta batalla que Elea es fundada.

<sup>7</sup> Diógenes IX 21-23, DK A1.

<sup>8</sup> (Platón, *Parménides*. 127 a-c, DK A5) ἔφη δὲ δὴ ὁ Ἀντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδωρον ὅτι ἀφίκοντό ποτε εἰς Παναθήναια τὰ μεγάλα Ζήνων τε καὶ Παρμενίδης. τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολίον, καλὸν δὲ κάγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἐξήκοντα· Ζήνωνα δὲ ἐγγὺς ἑτῶν τετταράκοντα τότε εἶναι, εὐμήκη δὲ καὶ χαρίεντα ἰδεῖν· καὶ λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι. καταλύειν δὲ αὐτοὺς ἔφη παρὰ τῷ Πυθοδώρῳ ἐκτὸς τείχους ἐν Κεραμεικῷ· οἱ δὲ καὶ ἀφικέσθαι τὸν τε Σωκράτη καὶ ἄλλους τινὰς μετ' αὐτοῦ πολλοὺς, ἐπιθυμοῦντας ἀκοῦσαι τῶν τοῦ Ζήνωνος γραμμάτων· τότε γὰρ αὐτὰ πρῶτον ὑπ' ἐκείνων κομισθῆναι· Σωκράτη δὲ εἶναι τότε σφόδρα νέον.

Pero cabe hacernos la pregunta acerca de qué testimonio es preferible admitir. Para esto, es pertinente primero ubicar las fechas de los datos referenciales aludidos por ambos autores. El dato referencial de Diógenes es el número de la Olimpíada en la cual ubica el período de madurez (ἀκμή) de Parménides; es decir, que a partir del dato de Diógenes sólo podemos deducir una fecha. La ἀκμή se refiere al momento de madurez intelectual, al momento en el que ya se han establecido los cimientos de lo que será la “obra” de vida. Suele considerarse que la ἀκμή sucede alrededor de los cuarenta años. Si la fecha tradicional de la primera Olimpíada es el 776 a.C., entonces la sexagésima novena Olimpíada sucedió alrededor del 501 a.C. Si ésta es la fecha de la ἀκμή de Parménides, cabe deducir que nació en el período que va del 544 al 540 a.C. Este dato resulta ser importante, si lo vemos a la luz de la posible polémica entre Parménides y el filósofo de Éfeso: Heráclito. El testimonio de Diógenes sobre la ἀκμή de Heráclito es exactamente igual al testimonio sobre Parménides: οὗτος ἤκμαζε μὲν κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἐξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα. ( D.L. IX, 1, DK A1). “Éste (sc. Heráclito) llegó a la madurez en la sexagésima novena Olimpíada.” Si aceptamos esta fecha propuesta por Diógenes, tenemos que ambos filósofos son contemporáneos y que, por ello, es posible su desconocimiento, o su vago conocimiento mutuo.

El testimonio de Platón nos remite a tres datos valiosos en cuanto al establecimiento de fechas; a saber, las fiestas de las Panateneas, los 65 años de Parménides y el hecho de que Sócrates era muy joven. Las Panateneas se llevaban a cabo cada cuatro años. Si Sócrates nació en 469 a.C., entonces, según los estudiosos, las Panateneas en las que pudo suceder el encuentro dramático entre Sócrates, Zenón y Parménides, siendo Sócrates aún muy joven, serían las siguientes: 454, 450 y 446. Sócrates tendría, correspondientemente, 15, 19 o 23 años. ¿En cuál de estas edades podríamos imaginar mejor al Sócrates que nos pinta Platón en el diálogo? Difícilmente a los quince años, ya que tendríamos a un niño que ya asume y defiende argumentativamente la teoría de las formas. Un Sócrates de 23 años muy probablemente no sería en realidad “aún muy joven” (σφόδρα νέος). Por tanto, lo más plausible es que Sócrates tuviera 19 años, y que las Panateneas en cuestión fueran las de 450 a.C. Ahora bien, si Parménides tenía 65 años, entonces la fecha de nacimiento que le podemos dar,

según el testimonio de Platón, es la del 515 a.C. Con respecto a la cuestión de la polémica entre Parménides y Heráclito, esta última fecha implicaría con bastante probabilidad que el eleata conoció la obra del efesio.

Teniendo claras ambas fechas ahora sí cabe hacer la pregunta acerca de qué testimonio es preferible. ¿Qué intención tiene cada uno de los autores con respecto a su escrito? Está claro que la intención de Diógenes es la de compilar una serie de datos acerca de las *vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*. Por ello, a primera vista, debiéramos confiar más en una obra y un autor con estas intenciones, si lo que nos preocupa es una cuestión cronológica.<sup>9</sup> En cambio, las cosas no están muy claras con respecto a la intención que Platón pudo haber tenido al escribir este diálogo. ¿Qué tan histórico debemos considerar el carácter de los escenarios dramáticos de Platón? Esta pregunta es difícil y en ella se encuentran implicadas la cuestión del Sócrates histórico y la valoración del registro literario de Platón, entre otros aspectos. Sin ahondar mucho en este último problema, se puede decir que en un diálogo como el *Parménides*, hay muchos motivos para dudar del carácter histórico de los eventos ofrecidos en él. El primero, y quizá el más oculto, puesto que se encuentra enredado en las propias palabras de Platón, es la hipersubordinación de fuentes testimoniales para acceder al hecho “histórico”: “Decía Antifón que Pitodoro dijo que un día Parménides y Zenón vinieron a las grandes Panateneas.” Céfalo conoce a Adimanto y a Glauco en el ágora de Atenas. Céfalo pregunta a Adimanto por su hermano Antifón, puesto que *había escuchado* que éste conocía a un amigo de Zenón llamado Pitodoro, quien se sabía *de memoria* la conversación que sostuvieron Sócrates, Zenón y Parménides, y que se la había *repetido* muchas veces a Antifón. Así pues, habiendo escuchado de Antifón lo dicho en el encuentro, Céfalo, siendo por decirlo así, la tercera generación que transmite el relato, es quien nos cuenta a nosotros lo sucedido. “Ya desde el comienzo del diálogo, Platón hace

---

<sup>9</sup> Hay cierto consenso entre los estudiosos de tomar por buenas las cronologías de Diógenes, puesto que se apoyan en las de Apolodoro, quien, incluso, utiliza también las fechas de las Olimpíadas como criterio. Cfr. Cordero, Néstor Luis, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. p. 20. No obstante, también caben dudas acerca de la veracidad de las fechas de Diógenes, Conrado Eggers Lan (*op.cit.*, p. 318, nota 1) considera sospechoso que maestros y discípulos a menudo aparezcan separados por 40 años en las cronologías de Apolodoro. Es posible que Apolodoro quisiera separar por cuarenta años la *achmé* de Jenófanes (540-539 a. C.) de la de Parménides (504-501 a.C.).

todo lo posible para que el lector ‘desrealice’ la historia (...) Después de esta serie de ‘muñecas rusas’, cualquier semejanza con la realidad, como se aclara en ciertos filmes, es pura coincidencia” .<sup>10</sup>

El segundo motivo para dudar de la realidad del suceso dramático, es que parece que Platón utiliza a Parménides como un interlocutor adecuado para llevar a aporía sus propias ideas. Parménides es el filósofo venerable en quien las ideas de Platón pueden encontrar un perfecto rival. Además, a diferencia de otros diálogos en los que puede resultar difícil determinar si las ideas expuestas son propias del Sócrates histórico o en qué medida las ideas están ya platonizadas, en el *Parménides* encontramos “una presentación rigurosa y ortodoxa de su teoría de las formas (la de Platón), lo cual hace del gran filósofo (Parménides) un personaje casi de ficción, suerte de ventrílocuo que deja escapar de su interior la voz de Platón”.<sup>11</sup> No obstante, ya sea que Platón haya creado ficticiamente esta escena o no, no podemos más que alabar la maestría con la que hizo literatura e incluso la coherencia interna, puesto que en dos pasajes platónicos encontramos alusiones a este memorable encuentro.<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup>*Ibid.* p. 22. También véase nota: “A. Gómez-Lobo ( *Parménides*. p.19), si bien cree, como nosotros, que el encuentro es imaginario, piensa que Platón quiso convencer al lector de su realidad; de ahí la precisión en la descripción de las edades.”

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 22.

<sup>12</sup> (Platón, *Teeteto* 183e, DK A5) Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται τὸ τοῦ Ὀμήρου “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε”. συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβυτήι καὶ μοι ἐφάνη βάρθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. Cfr. *Odisea* 8.22.

(Dice Sócrates:) “Parménides me parece, repitiendo ese verso de Homero, “venerable a la vez que terrible”; pues ciertamente yo, siendo muy joven, tuve trato con el hombre que ya era muy viejo, y me pareció que poseía una profundidad completamente noble.”

(Platón, *Sofista* 217c, DK A5) πότερον εἴωθας ἥδιον αὐτὸς ἐπὶ σαυτοῦ μακρῶ λόγῳ διεξιέναι λέγων τοῦτο ὃ ἂν ἐνδείξασθαί τῳ βουλευθῆς, ἢ δι’ ἐρωτήσεων, οἷόν ποτε καὶ Παρμενίδη χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὢν ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου;

(Dice Sócrates:) “¿Acaso tú mismo acostumbras con más agrado, cuando hablas, exponer en un discurso largo aquello que quieres demostrar, o mediante preguntas, como una vez que Parménides empleó y expuso discursos bellísimos, y yo, joven, estuve presente, siendo entonces aquél ya muy viejo?”

Por otra parte, ya incluso en la antigüedad se tenían dudas sobre la realidad del escenario platónico.<sup>13</sup> Por todo esto, considero que cualquier fecha que se acepte tendrá bases cuestionables, y por ello, sólo será una fecha aproximada. Al aceptar una u otra fecha, lo que está en juego es, por una parte, la diferencia cronológica entre Parménides y Heráclito y, por la otra, la posibilidad de que Parménides y Sócrates pudiesen haber dialogado. También cabe una tercera posibilidad, que es proponer una fecha intermedia entre la de Diógenes y la que se infiere a partir del diálogo platónico.<sup>14</sup> No obstante, esta fecha no tendría respaldo textual y por ello resultaría sospechosa. Frente a este difícil panorama, me inclino finalmente por la fecha de Diógenes (540 a.C. aprox.), aunque no de manera decidida y contundente.

### 3. El legislador:

Realmente es poco lo que sabemos de la vida de Parménides. Se sabe que tuvo un papel importante en la ciudad de Elea: al parecer fue él quien redactó las leyes de la ciudad, empresa que debió hacerlo acreedor de fama y veneración.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> (Ateneo XI 505f, DK A5) Παρμενίδῃ μὲν γὰρ καὶ ἐλθεῖν εἰς λόγους τὸν τοῦ Πλάτωνος Σωκράτην μόλις ἢ ἡλικία συγχωρεῖ, οὐχ ὡς καὶ τοιούτους εἰπεῖν ἢ ἀκοῦσαι λόγους. τὸ δὲ πάντων σχετικώτατον καὶ ψευδέστατον τὸ εἰπεῖν οὐδεμιᾶς κατεπειγούσης χρείας ὅτι παιδικὰ γεγόνον τοῦ Παρμενίδου Ζήνων ὁ πολίτης αὐτοῦ.

“Pues la edad difícilmente ayuda a (creer) que el Sócrates de Platón haya entablado conversación con Parménides, no digamos que también haya pronunciado o escuchado tales discursos. Pero lo más sorprendente y falso de todo es decir, sin que haya ninguna necesidad, que Zenón, conciudadano suyo, haya llegado a ser el predilecto de Parménides.”

“Ateneo nació en Náucratis, puerto egipcio seguramente no falto en cocineros. Todo lo que sabemos de su vida se encuentra en ese enorme banquete titulado *La comida de los sofistas*, el único libro suyo que ha llegado hasta nosotros (...) se dice que la obra de Ateneo se publicó el año 192.” Tapia, P., *op. cit.* p. 77. “(...) Ateneo, que venía de la ciudad griega antigua de Náucratis, elige la forma convencional de la plática de mesa, que había sido un recurso literario muy usado desde los días de Platón (...) El valor de este documento está sobre todo en las miles de citas de poesía y prosa perdida a las que los oradores hacen referencia para sus argumentos.” Dihle. *op. cit.* p. 345.

<sup>14</sup> Tal es el caso de Eggers Lan ( *op.cit.*, p. 412 Nota 2): “...parecería lo más factible que (Parménides) haya nacido entre los años 530 y 520 a.C.)”

<sup>15</sup> (Diógenes Laercio IX 23, DK A1) λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὡς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ περὶ φιλοσόφων.

“Se dice que Parménides también dio leyes a sus conciudadanos, como dice Espeusipo en el libro *Sobre los Filósofos*.”

#### 4. Maestros: Parménides y Jenófanes.

De la antigüedad heredamos cierta fascinación por agrupar en secuencias a los personajes notables en la historia del pensamiento. Esto no es algo gratuito, es producto de una cierta necesidad de ubicar en un hilo conductor consecuente las relaciones que pudieron tener los diversos representantes de la historia del hombre. Así, todos sabemos de la famosa tríada de filósofos griegos, Sócrates-Platón y Aristóteles. La filosofía presocrática no se ha visto exenta de este afán de hacer maestros a unos y discípulos a los otros. En el caso de Parménides la doxografía nos obliga a preguntarnos quién o quiénes

---

(Plutarco. *Adv. Col.* 32, p, 1126a, DK A12) Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις.

“Parménides adornó a su patria con excelentes leyes, de manera que cada año, desde el comienzo, los conciudadanos juraban permanecer fieles a las leyes de Parménides.”

Plutarco nació en Queronea Grecia en la zona de Beocia alrededor del año 50 del primer siglo de nuestra era, murió alrededor del año 120. “Conoció el reinado de los Flavios, la decadencia bajo Domiciano y el renacimiento del imperio en tiempos de Trajano (...) La pluralidad de objetos científicos que atraían la atención de Plutarco se corresponde con la multitud de escritos que se agrupan bajo la denominación poco feliz de *Moralia* (...)” Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*. Gredos, Madrid, 1968. p. 852-53. Escribió sobre cuestiones de filosofía, religión, política, literatura entre otras muchas cosas. “Tenemos noticias de sus Comentarios a Homero y a Hesíodo (...)” Ibid. p. 855. También escribió sus famosas *Vidas Paralelas*, en donde contraponen a un personaje griego con uno romano. El texto que contiene esta cita (*adversus colotem*) “Contra Colotes” pertenece a los *Moralia*, y es una crítica a la lógica y la física del epicureísmo. Colotes fue uno de los alumnos de Epicuro.

(Estrabón VI.1,1, DK A12) δοκεῖ δὲ μοι καὶ δι' ἐκείνους καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι.

“Y asimismo me parece que por aquellos (sc. Parménides y Zenón) e incluso desde antes fue (sc. Elea) bien legislada.”

(Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, texto alemán tomado de: <http://www.philos-website.de>, página consultada en el mes de octubre de 2006) Sonst wissen wir von Parmenides' Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß. Auch finden wir in dem pinax des Cebes (gegen den Anfang) »ein parmenideisches Leben« sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

“Por lo demás, también sabemos de las circunstancias de vida de Parménides que gozó de muy buena reputación incluso entre sus conciudadanos de Elea, cuya prosperidad debe atribuirse sobre todo a las leyes que Parménides les dio. También encontramos en el pinax de Cebes (hacia el principio) “una vida parmenídea” usado proverbialmente para referirse a una vida moral.”

podieron ser sus maestros y sus discípulos. Esta pregunta no debe otorgar al estudioso la licencia de establecer relaciones a nivel filosófico; quizá lo que haya sólo sean ecos, ya formulados de manera explícita, ya en forma sutil.<sup>16</sup>

Como vemos, los testimonios postulan con unanimidad a Jenófanes como el maestro de Parménides y a Zenón como su discípulo. ¿Qué motivos pudo tener la tradición para establecer semejante vínculo? Se dice que Jenófanes escribió una oda en homenaje a los fundadores de Elea.<sup>17</sup> Jenófanes nació en Colofón, ciudad cercana a

---

<sup>16</sup> (Diógenes Laercio IX, 21, DK A1) Ζενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης (τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι). ὅμως δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ζενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινία Διοχαίτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἡρώων ἰδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ζενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη.

“Parménides el eleata, hijo de Pires, fue discípulo de Jenófanes (Teofrasto dice en el *Compendio* que éste a su vez fue discípulo de Anaximandro). No obstante, aun habiendo sido discípulo de Jenófanes no lo siguió. Tuvo que ver también con el pitagórico Aminias hijo de Dioquetes, como decía Soción, hombre pobre pero noble y bueno. Por esto lo siguió más y, habiéndose muerto, le consagró un templo, ya que pertenecía a un linaje ilustre y afortunado, y por Aminias pero no por Jenófanes había alcanzado la calma.”

(Suda. DK A2) Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης φιλόσοφος, μαθητῆς γεγωνῶς Ζενοφάνους τοῦ Κολοφωνίου, ὡς δὲ Θεόφραστος Ἀναξιμάνδρου του Μιλησίου. αὐτοῦ δὲ διάδοχοι ἐγένοντο Ἐμπεδοκλῆς τε ὁ καὶ φιλόσοφος καὶ ἰατρὸς καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης.

“Parménides hijo de Pires, filósofo eleata, llegó a ser discípulo de Jenófanes de Colofón y, como (dice) Teofrasto, de Anaximandro de Mileto. Fueron sus sucesores tanto Empédocles, filósofo y médico, como Zenón el eleata.”

(D.L. II 3, DK A3) Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν.

“El milesio Anaxímenes, hijo de Eurístrato, fue discípulo de Anaximandro, pero algunos dicen que también fue discípulo de Parménides.”

(Proclo, *Parm.* I,619, DK A4) ταύτης δ' οὖν ὅπερ εἶπομεν τῆς ἑορτῆς οὔσης ἀφίκοντο Παρμενίδης καὶ Ζήνων Ἀθήναζε, διδάσκαλος μὲν ὁ Παρμενίδης ὢν μαθητῆς δ' ὁ Ζήνων...

“Como dijimos, durante la celebración de esta fiesta llegaron a Atenas Parménides y Zenón, siendo Parménides el maestro, y Zenón su discípulo.”

Proclo nació en Bizancio alrededor del año 410 d.C. y murió en Atenas en el 485. Filósofo neoplatónico que interpretó las obras de Platón y Aristóteles. Sus obras incluyen comentarios al *Timeo* de Platón y al *Parménides*.

<sup>17</sup> Cfr. Diógenes Laercio IX, 20.

Focea, y, tras haber sido desterrado de su ciudad, vivió un tiempo en Sicilia.<sup>18</sup> ¿Es posible que Parménides haya sido alumno de Jenófanes? Para responder afirmativamente a esta pregunta, primero se debería de ver clara alguna relación entre el poeta de Colofón y la ciudad de Elea, y después habría que definir con mayor exactitud qué estamos entendiendo por “ser discípulo” en el contexto que nos atañe. Sabemos por anécdotas que Jenófanes vivió muchos años.<sup>19</sup> Esto nos permitiría pensar que si fue un poeta itinerante, desterrado de su ciudad, pudo probablemente caer por casualidad en Elea donde un Parménides joven podría haberlo escuchado. También cabe la posibilidad de que, habiendo alcanzado cierta fama en Jonia el poeta de Colofón, las colonias jónicas de Italia conocieran la poesía de dicho personaje. Así pues, no necesariamente tuvo que estar físicamente en Elea o tener algo que ver con ella -cuestión además que no es imposible-<sup>20</sup> para ejercer cierta influencia en Parménides. “Como ya dijimos, fue Platón quien, por primera vez, y -hay que reconocerlo- de manera indirecta y más bien alusiva, estableció una relación entre Jenófanes y Parménides.”<sup>21</sup> Según Cordero, la relación que establece Platón es de corte doctrinario, “Platón quiere refutar a los filósofos que encararon el ser

---

<sup>18</sup> Cfr. Diógenes Laercio IX, 18.

<sup>19</sup> (Luciano, *Macr.* 20, DK A6) Ζενοφάνης ὁ Δεξίνου μὲν υἱός, Ἀρχελάου δὲ τοῦ φυσικοῦ μαθητῆς ἐβίωσεν ἑτη ἔν καὶ ἐνενήκοντα. “Jenófanes hijo de Dexino y discípulo del físico Arquelaos vivió 91 años.”

Luciano nació en Samosata, Siria, hacia el año 120 d.C. “aún vivía en el año 180 d.C., cuando murió el emperador Marco Aurelio (...) escribió mucho; su *corpus* se compone de 71 libros(...)” Pedro Tapia, *Lecturas Áticas II*. p. 100. “Luciano comenzó cultivando con gran éxito la oratoria de aparato a la manera de los sofistas (...) consideró como original creación suya la invención de diálogos satíricos, en los cuales eran empleados elementos del diálogo socrático y de la comedia (...) escribió bajo el influjo de la diatriba filosófica popular de Menipo de Gádara (...)” Lesky, *op. cit.* P.s. 871, 872 y 873.

(Censorino 15,3, DK A7) *Xenophanes Colophonius maior annorum centum fuit.*

“Jenófanes de Colofón vivió más de cien años.”

Censorino fue un gramático latino del siglo III d.C. Su obra *De die natali* transmite información de varias fuentes antiguas como lo son Varrón y Suetonio.

<sup>20</sup> Aunque “(...) un resumen lapidario del *status quaestionis* ” dice: “En realidad, Jenófanes de Colofón nunca tuvo que ver nada con Elea” G. Cerri, *Elea, Senofane e Leucothea*. En A.C. Casio y P. Poccetti (eds) *Forme di religiosità e tradizioni sapienziali in Magna Grecia*. Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali. 1993. p. 138. *Apud* Cordero, *op. cit.* p. 24.

<sup>21</sup> Cordero, *Ibid.* p. 25.

de manera cuantitativa, se trate de monistas o de pluralistas”.<sup>22</sup> En *Teeteto* (180e y 183e) Platón atribuye la concepción monista exclusivamente a Meliso de Samos. En el *Sofista*, dicha concepción también se atribuye al supuesto maestro de Meliso, Parménides. De esta manera, Platón instituye a Jenófanes como el iniciador del “clan” eleático, cuya concepción o tesis común sería precisamente el monismo. ¿Es el pensamiento, o mejor dicho, la poesía de Jenófanes realmente monista? O, más aún ¿es Parménides un monista? Esta cuestión se tratará más adelante, por lo pronto, se puede adelantar que el supuesto monismo de Jenófanes sólo se aplica con respecto a la caracterización de un único dios:

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος  
οὔτι δέμας θνητοῖσι ὁμοίος οὐδὲ νόημα. (DK B 23)

“Un dios, el mayor entre dioses y hombres, ni en cuanto a la figura ni en cuanto al pensamiento es semejante a los mortales.”

Que inspirado en este dios de Jenófanes, Parménides construyera después “lo que es” (τὸ ἔόν), no es imposible, aunque está claro que el “sujeto” del cual se predica la unidad en Parménides es otro diferente al de Jenófanes. Sin embargo, esta idea monista no es aplicable al ámbito de la naturaleza, ya que en Jenófanes “su ‘física’ es eminentemente pluralista” :<sup>23</sup>

γῆ καὶ ὕδωρ πάντ’ ἔσθ’ ὅσα γίνοντ’ ἠδὲ φύονται. (DK B 29)

“Tierra y agua son todas las cosas que nacen y crecen.”

πάντες γὰρ γαίης τε καὶ ὕδατος ἐκγενόμεσθα. (DK B 33)

“Todos hemos nacido de la tierra y del agua.”

Por otra parte, el testimonio de Diógenes Laercio, a pesar de no negar que Parménides fue alumno de Jenófanes, atribuye a un tal Aminias la causa de que el filósofo haya llegado a la “vida contemplativa”. De ese Aminias lo único que sabemos es que fue un pitagórico.<sup>24</sup> Por otra parte, también sabemos que el pitagorismo se había extendido en el sur de Italia a partir del 530, fecha en la que se supone que Pitágoras se estableció en Crotona, hoy Calabria. Así, aunque es casi seguro que Parménides conoció

---

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> Cfr. Diógenes Laercio IX, 21.

la filosofía pitagórica, y es posible que haya conocido a este Aminias y que él mismo lo haya introducido a la vida filosófica, no es tan fácil afirmar que Parménides mismo haya sido un filósofo pitagórico.<sup>25</sup> Por esto último, el problema de los posibles maestros no debe ser determinante para la interpretación de la filosofía del autor en cuestión. El hecho de que Parménides haya conocido la poesía de Jenófanes o las “doctrinas” pitagóricas no implica que su filosofía sea ni “jenofaniana” ni pitagórica. Lo que sí es posible rastrear en el poema de Parménides son los ecos, que más bien pertenecen al ámbito de las palabras, de la literatura, de ambas “corrientes” de pensamiento.

##### 5. Discípulos: Zenón y Meliso.

En cuanto a los alumnos que pudieron acoger y seguir la línea de pensamiento de Parménides, la tradición nos habla de dos principales sucesores: Zenón de Elea y Meliso de Samos.<sup>26</sup>

Con respecto a Zenón, todos los testimonios coinciden no sólo en que fue discípulo de Parménides, sino también en que sostuvo las mismas tesis que su maestro. “No sólo el hecho de haber nacido en Elea hizo de él un forzoso ‘eleático’, sino que el genio literario de Platón lo convirtió (...) en un defensor acérrimo de su conciudadano Parménides”.<sup>27</sup> Aquí no se discutirá en qué medida el pensamiento de Zenón es o no

---

<sup>25</sup> Cfr. Cordero, *op. cit.* p. 24 y Nota 15. Cordero rescata los principios que Aristóteles (*Metafísica* A,5 986<sup>a</sup> 22) atribuye a los Pitagóricos: φῶς y σκότος, y los relaciona con el πῦρ y la νῦξ parmenídeos de DK B8. 56-59.

<sup>26</sup> (Platón, *Parménides* 127 B) καὶ λέγεσθαι αὐτὸν ( sc. Ζήνωνα) παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι.

“(...) y que se decía que él (sc. Zenón) había llegado a ser el predilecto de Parménides.” (Platón, *Parménides* 128 A-B) Μανθάνω, εἰπεῖν τὸν Σωκράτη, ὃ Παρμενίδη, ὅτι Ζήνων ὄδε οὐ μόνον τῇ ἄλλῃ σου φιλίᾳ βούλεται ᾠκειῶσθαι, ἀλλὰ καὶ τῷ συγγράμματι. ταῦτὸν γὰρ γέγραφε τρόπον τινὰ ὅπερ σύ, μεταβάλλων δὲ ἡμᾶς πειρᾶται ἕξαπατᾶν ὡς ἕτερόν τι λέγων. σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν (...) ὄδε δὲ αὐτὸν οὐ πολλά φησιν εἶναι (...)

“¡Oh Parménides!- dijo Sócrates-, entiendo que este Zenón no sólo quiere familiarizarse con el resto de tu amistad, sino también con tu obra. Pues en cierto modo ha escrito lo mismo que tú pero, modificándolo, intenta engañarnos, como si dijera alguna otra cosa. Pues tú en tus poemas dices que el todo es uno (...) pero éste dice, por su parte, que no es múltiple.”

<sup>27</sup> Cordero N. L., Olivieri, F. J., La Croce. E y Lan C. E. *Los Filósofos Presocráticos II*. Editorial Gredos. Madrid, 1985. p. 17.

realmente compatible con el de Parménides, ni tampoco en qué consiste su originalidad filosófica; eso queda para investigaciones posteriores. Lo que indican los testimonios, empezando por la áurea formulación platónica, es que Zenón fue discípulo de Parménides y que éste último reconocía en sus ejercicios (γυμνασίαι) un recurso “dialéctico” aconsejable para entrenarse en la “práctica de la filosofía”.<sup>28</sup>

Con respecto a Meliso, todos los testimonios también coinciden en que fue discípulo de Parménides y continuador de la supuesta “escuela eleática”.<sup>29</sup>

Igual que en el caso de Zenón, aquí no nos detendremos mucho en la compatibilidad del pensamiento de Meliso con el de Parménides ni en su indudable originalidad como filósofo; no obstante, caben un par de comentarios acerca de este personaje. Platón y Aristóteles encabezan la estrecha vinculación que se suele hacer entre ambos pensadores.<sup>30</sup> Aristóteles hace concordar a Parménides y a Meliso en lo que respecta a la inmovilidad del único principio, de “lo que es”; sin embargo, los hace discordar con respecto al carácter finito (Parménides) o infinito (Meliso) del mismo,

---

<sup>28</sup> (Platón, *Parménides* 135 D) τίς οὖν ὁ τρόπος, φάναι, ὧ Παρμενίδη, τῆς γυμνασίας; οὗτος, εἰπεῖν, ὄνπερ ἤκουσας Ζήνωνος.

“Entonces, oh Parménides - dijo Sócrates-, ¿Cuál es el modo del ejercicio? Éste - dijo Parménides-, que escuchaste de Zenón.”

<sup>29</sup> (D.L. IX 24, DK A1) οὗτος ἤκουσε Παρμενίδου· ἀλλὰ καὶ εἰς λόγους ἦλθεν Ἡρακλείτῳ·

“Éste (sc. Meliso) fue discípulo de Parménides, pero también conversó con Heráclito.”

<sup>30</sup> (Platón, *Teeteto* 180e) καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι (...)

“Y todas las otras cosas que Melisos y Parménides (...)”

(Aristóteles, *Física* A,2 184 b15) ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὡς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος (...)

“Ciertamente es necesario que el principio sea uno o múltiple, y si es uno ciertamente es inmóvil, como dicen Parménides y Meliso.”

(Aristóteles, *Física* A,2 185 b15) ἀλλὰ μὲν εἰ ὡς ἀδιαίρετον, οὐθὲν ἔσται ποσὸν οὐδὲ ποιόν, οὐδὲ δὴ ἄπειρον τὸ ὄν, ὡσπερ Μέλισσός φησιν, οὐδὲ πεπερασμένον, ὡσπερ Παρμενίδης· τὸ γὰρ πέρασ ἀδιαίρετον, οὐ τὸ πεπερασμένον.

“Pero si es indivisible (sc. el todo), no habrá nada que sea cantidad ni cualidad, ni será infinito lo que es, como dice Meliso, ni finito, como Parménides; pues el límite es lo indivisible no lo limitado.”

entendido como un todo.<sup>31</sup> Aristóteles se muestra un tanto violento en su crítica a Meliso, quizá por haber sido el samio enemigo político de Pericles y haber comandado una batalla naval contra Atenas, en la que se dice que peleó también Sófocles.<sup>32</sup> Es significativo que para Aristóteles mencionar a Meliso implica de inmediato hacer referencia a Parménides, y quizá también para algunas cuestiones de Parménides le sea necesario referirse a Meliso. Aristóteles también identifica a Parménides y a Meliso en lo que respecta a su modo de razonar y argumentar.<sup>33</sup>

#### 6. Obra:

Al tratar de situarnos en el contexto de producción literaria-filosófica de la Grecia presocrática, de inmediato nos imaginamos a los filósofos o a los poetas como individuos plenamente dedicados a su vocación vital ya entendida como *modus vivendi*. Sin embargo, en el caso de Parménides, y muy probablemente en el del resto de los filósofos presocráticos, resulta considerablemente difícil construir una imagen unitaria que evoque en nosotros lo que nos imaginamos modernamente como un filósofo. Hasta aquí, de las fuentes que nos permiten ir esbozando una imagen más o menos verosímil de Parménides, la única que nos da material esencial para construir dicha imagen es, obviamente, Platón. No debe entonces asombrarnos mucho el hecho de que Parménides haya escrito una sola obra, ya que su vida como poeta de “lo que es” no parece haber sido su única actividad: “Resulta difícil para nuestra posmodernidad imaginar a filósofos tan

---

<sup>31</sup> (Aristóteles, *Metafísica* I, 986b) Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό).

“Pues Parménides parece comprender lo uno según el concepto, y Meliso según la materia (por eso, aquél dice que aquello (sc. el uno) es finito, y éste que es infinito).”

<sup>32</sup> Cfr. *Suda*: “(...) καὶ ἀντεπολιτεύσατο δὲ Περικλεῖ· καὶ ὑπὲρ Σαμίων στρατηγήσας ἐναυμάχησε πρὸς Σοφοκλῆν τὸν τραγικόν (...).”

<sup>33</sup> (Aristóteles, *Física* I, 3 186a) ἀμφοτέροι γὰρ ἐριστικῶς συλλογίζονται, καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης. “Pues ambos razonan erísticamente, tanto Meliso como Parménides.”

(Aristóteles, *Física* I, 2, 185a) (...) ἢ λυεῖν λόγον ἐριστικόν, ὅπερ ἀμφοτέροι μὲν ἔχουσι οἱ λόγοι, καὶ ὁ Μελίσσου καὶ ὁ Παρμενίδου.

“(...) o refutar un argumento erístico, lo cual precisamente ambos discursos poseen, tanto el de Meliso como el de Parménides.”

poco prolíficos”.<sup>34</sup> Pero es significativo que la importancia social de Parménides no radicaba precisamente en su labor como hombre dedicado a la vida contemplativa, sino por el contrario, en la aplicación práctica de su pensamiento. ¿Qué relación podría tener la imagen de Parménides como legislador con las tesis plasmadas en su poema? “Junto con el proceso dialéctico requerido en la realización o la interpretación de la ley, Parménides pudo encontrar material amplio con el cual pulir sus habilidades lógicas (...) o quizá él sólo las adaptó a partir de las técnicas argumentativas y demostrativas que habían sido desarrolladas en las cortes de la ley desde el amanecer de la humanidad”.<sup>35</sup> Teniendo en cuenta todo esto, podemos afirmar sin muchos problemas que Parménides escribió un solo libro<sup>36</sup>, aunque, si damos por buena la noticia de Parménides legislador, nos podríamos imaginar que consignó por escrito las leyes de Elea.

Como la mayoría de los títulos de los escritos presocráticos, el de Parménides fue titulado *περὶ φύσεως*, *sobre la naturaleza*.<sup>37</sup> Pero parece evidente que este título, para el poema de Parménides, no es adecuado, la palabra *φύσις* sólo aparece tres veces en los fragmentos (DK B10.1, B10.5 y B16.3) y todas pertenecen a la parte del poema dedicada a la *δόξα*, a las opiniones de los mortales, al camino falso y prohibido del conocimiento. Quizá el hecho de que el poema se haya titulado así tardíamente, podría inducirnos a

---

<sup>34</sup> Cordero, *op. cit.* p.26.

<sup>35</sup> Hermann, A., *The Illustrated To think like God. Pythagoras and Parmenides. The origins of Philosophy*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004. p. 160.

<sup>36</sup> (Díógenes Laercio I,16. DK A13) οἱ δὲ (sc. κατέλιπον) ἀνὰ ἓν σύγγραμμα· Μέλισσος, Παρμενίδης, Ἀναξαγόρας.

“Algunos (sc. dejaron) un solo escrito: Meliso, Parménides, Anaxágoras.”

<sup>37</sup> (Galeno, *De elementis ex Hippocrate libri* . 1.487, DK A2) τὰ γὰρ τῶν παλαιῶν ἅπαντα Περὶ Φύσεως ἐπιγέγραπται, τὰ Μελίσσου, τὰ Παρμενίδου, τὰ Ἐμπεδοκλέους Ἄλκμαίωνος τε καὶ Γοργίου καὶ Προδίκου καὶ τῶν ἄλλων ἁπάντων.

“Pues todas (sc. las obras) de los antiguos se titulan *Sobre la Naturaleza*, las de Meliso, las de Parménides, las de Empédocles, Alcmán, Gorgias, Pródico y las de todos los otros.”

Galeno de Pérgamo (131 – 201 d.C. aprox.) Él mismo ennumeró sus: 153 obras en 504 volúmenes. Su obra se puede subdividir en: obras filosóficas (rechaza el epicureísmo y el escepticismo), escritos gramaticales y retóricos, y literatura médica. Cfr. Lesky, *op. cit.* p. 926-927.

pensar en cierta valoración positiva por parte de los antiguos de la φύσις en particular, y de la δόξα en general, dentro del poema de Parménides.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> (Simplicio, *de caelo* 556, 25. DK A14) ἢ ὅτι Περὶ φύσεως ἐπέγραφον τὰ συγγράμματα καὶ Μέλισσος καὶ Παρμενίδης (...) καὶ μέντοι οὐ περὶ τῶν ὑπὲρ φύσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐν αὐτοῖς τοῖς συγγράμμασι διελέγοντο καὶ διὰ τοῦτο ἴσως οὐ παρητοῦντο Περὶ φύσεως ἐπιγράφειν.

“O por qué tanto Meliso como Parménides titularon sus libros *Sobre la Naturaleza* (...) y ciertamente en sus libros no sólo discurrieron sobre las cosas que están por encima de la naturaleza, sino también sobre las cosas físicas, y quizá por esto no se rehusaron a titularlos *Sobre la Naturaleza*.”

Simplicio: siglo VI d.C. Comentarista de la obra de Aristóteles. Gracias a su comentario a la *Física* de Aristóteles ahora podemos leer muchos de los fragmentos de los filósofos presocráticos. También comentó el *De Caelo* y la *Metafísica*, aunque este último comentario se perdió. Cfr. Dihle, *op. cit.* p. 494.

## II. *El Poema:*

### 1. Fragmentación y doxografía:

Entre los últimos años del siglo sexto y los primeros del quinto antes de Cristo, Parménides tenía frente a sí, terminado, el códice papiráceo de su poema. De este hecho, que sólo nos podemos imaginar, a la primera ocasión en que el nombre de Parménides vuelve a aparecer por escrito, según nuestras fuentes, pasan aproximadamente 100 años. Platón es el primero que menciona a Parménides y lo hace con una profunda reverencia laudatoria basada, seguramente, en el conocimiento de un poema que, sin duda, fue el mejor conservado debido a la cercanía cronológica y que, quizá, fue el mejor comprendido. De aquí en adelante podemos suponer que existieron copias del poema que circulaban entre las “escuelas” filosóficas durante más o menos mil años; mil años en los que el poema original se va desgastando poco a poco, paso a paso va cayendo en el olvido. Mil años después de su creación, el Poema de Parménides desaparece por completo. El filósofo neoplatónico Simplicio (s.VI d.C.) es el último de los comentaristas que parece haber tenido frente a sí una copia del “raro” poema.<sup>1</sup> Pero de ahí en adelante parece ser que, caído en el olvido, el poema se deja de copiar y las copias, cada vez más escasas, comienzan a reducirse a la nada. Así, la totalidad de lo que algún día fue el poema de Parménides, con el paso del tiempo fue desapareciendo incomprensible e irremediabilmente.

¿Cómo es posible que, habiéndose perdido, ahora podamos leer 161<sup>2</sup> versos del poema? Aquellos mil años de lectura y copiado no fueron en vano, dejaron numerosas citas en escritos de muy diversa índole. Antes de desaparecer, fragmentos del poema fueron copiados al criterio personal y caprichoso de autores que los utilizaban como

---

<sup>1</sup> (Simplicio *Phys.*144, 25, A21) καὶ εἴ τω μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἠδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἐνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μηδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι διὰ τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ’ ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος.

“Y si a alguien no parezco inoportuno, me gustaría consignar en estos comentarios los versos de Parménides sobre la unicidad del ser, que no son muchos, en virtud de una demostración de las cosas dichas por mi y en virtud de la rareza del escrito de Parménides.”

<sup>2</sup> “(...) 146 hexámetros completos mas nueve fragmentos de un verso y seis versos de una traducción latina.” A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*. New Haven and London Yale University Press, 1970. p. XI.

ejemplos o referencias de sus propias cuestiones. Estos autores tuvieron la suerte de contar con copias, en algunos casos más fidedignas que en otros, de la obra original. En tal forma, lo que hoy llamamos “fragmentos” es el producto de una larga, exhaustiva y admirable recopilación de citas textuales provenientes de infinidad de autores.<sup>3</sup> Estos autores escriben las “opiniones” (δόξαι) de los pensadores que los antecedieron. Por ello llamamos a estos personajes “doxógrafos”. En la doxografía, los textos de los presocráticos se subordinan a un texto más general que los envuelve y les da un determinado cauce. Hay distintos tipos de doxógrafos, unos con mayor interés en el texto original, tal es el caso de los que hacen una labor más bien de comentaristas,<sup>4</sup> y otros que usan la cita o referencia como un recurso literario o argumentativo, tal es el caso de Platón, o como un recorrido sistemático obligado (Aristóteles).

Por todo ello es importante hacer notar que, *stricto sensu*, no contamos con fragmentos,<sup>5</sup> aunque lo que este conjunto de citas llega a constituir es una parte fragmentada de la obra original. El epíteto “fragmento” se presta a equívocos, ya que uno podría imaginarse que efectivamente lo que nos quedan son partes fragmentarias de alguna copia original.

## 2. Contexto literario:

En el transcurso de los siglos, las disciplinas que estudian el desenvolvimiento histórico del espíritu humano se han visto cada vez más aisladas y separadas de su objeto de estudio. La historia de la filosofía suele llevarse a cabo en los manuales como una actividad completamente escindida de la filosofía misma.<sup>6</sup> Sucede lo mismo con la

---

<sup>3</sup> “Los intentos de reconstrucción del Poema de Parménides empezaron poco después del renacimiento pero, si bien fueron muy meritorios, hay textos clásicos que permanecían desconocidos en ese momento y las citas de Parménides que ellos contenían no fueron descubiertas sino varios siglos después. Estos ensayos de reconstrucción van desde los de Henri Estienne (*Poesis Philosophica*, 1573) hasta los de Hermann Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, 1903).” Cordero, *op.cit.* p. 28.

<sup>4</sup> Tal es el caso de Proclo y Simplicio quienes, cabe mencionar, no son comentaristas directos de los presocráticos, sino comentaristas de las obras de Platón y Aristóteles.

<sup>5</sup> Cfr. Cordero, *op. cit.* p. 28.

<sup>6</sup> “Al hacer historia de la filosofía, el mayor contrasentido es que pueda incurrirse en estudiar a cada autor con total independencia de sus predecesores y siguientes, y sin referencia alguna a los caracteres de la época. Este procedimiento, que apenas podría

historia de la literatura. Ambas formas de hacer historia se dan por satisfechas en la enunciación detallada de los datos historiográficos y en los procesos de continuidad o discontinuidad que enmarcan las distintas épocas. Así, la literatura y la filosofía griega se nos enseñan como “historias de”. La verdadera y genuina historia de la filosofía o de la literatura debería ser un modo de actividad que encarnara en sí mismo la participación de la filosofía y de la literatura. No se puede hacer historia propiamente dicha de la filosofía sin estar filosofando al momento de re-construirla.

El caso de Parménides induce de inmediato a problemas cuando se le trata de incluir en alguna “corriente” ya sea literaria o filosófica. Por eso, considero importante re-construir someramente el contexto literario de Parménides, no sólo para ubicarlo en una situación vital verosímil, sino también para discutir con brevedad los rígidos modelos esquemáticos que parecen insuficientes para una figura como la que aquí nos interesa.

#### A. La Épica: Homero y Hesíodo.

Todos sabemos que el padre de la literatura y de la cultura griega es Homero, personaje que, al ser evocado por nosotros, de inmediato se nos aparece como un fantasma incierto. Los problemas en torno a su historicidad y la nula presencia de datos de su personalidad explícitos en sus poemas, entre otras muchas cosas, han hecho dudar a los estudiosos desde hace ya muchos años. Sin embargo, el material poético de la *Ilíada* y la *Odisea* llegó a constituir para los antiguos el monumento literario mejor logrado, del cual debía partir toda poesía. Frente a Homero tenemos a Hesíodo, el otro gran poeta que conformó de manera definitiva una gran parte del imaginario literario griego, “el primer poeta de Occidente que se nos aparece formulando sus propias inquietudes”.<sup>7</sup> Homero narra los sucesos bélicos pintando a sus personajes de colores aristocráticos excepcionalmente definidos, los hombres son piezas de ajedrez en el eterno juego divino,

---

llamarse un método, es empleado todavía en la mayor parte de las obras de más fácil acceso a los estudiantes (...) la historia del pensamiento ofrece dos métodos distintos de exposición: uno que podría llamarse horizontal y que consiste en mostrar el encadenamiento de las ideas en un proceso de evolución que tiene su lógica interna; el otro, que sería el vertical, consiste en referir esas ideas a las condiciones de la situación histórica, y aún personal, en que fueron pensadas. Ambos son válidos, y ambos incompletos.” Nicol, E. *La Idea del Hombre*. Editorial Herder, México, Edición facsimilar de la primera edición de 1946. p. 223.

<sup>7</sup> Lesky, A. *op. cit.* p. 114.

el único motor que impulsa las acciones humanas es la urdimbre de voluntades divinas en pugna o de acuerdo con la de Zeus. La pugna, la discordia, se traslada del ámbito divino al humano, los dioses descargan su ira sobre los hombres, que les sirven como realización de sus deseos y propósitos.

En Hesíodo, en cambio, las acciones humanas no están preescritas de manera unívoca. Existen sobre la tierra dos discordias (ἔριδες), y cada una de ellas produce en el hombre efectos contrarios. La discordia maligna incita a los hombres a la guerra; esta discordia es la que estuvo presente en pugnas divinas como la de Prometeo y Zeus, o el episodio de la manzana de la discordia. La discordia benigna mueve a los hombres al trabajo; actúa como principio de emulación, teniendo como motor fundamental la envidia. En este ámbito práctico es donde Hesíodo parece ganarse su originalidad como poeta, y por ello se le suele etiquetar con el título de poeta didáctico. Es posible rescatar un cierto carácter didáctico en la poesía hesiódica a partir de este principio de emulación, efecto de la envidia propiciada por la buena *Éris*, que incita al hombre al trabajo.

Hesíodo conserva el hexámetro e incluso el léxico homérico, pero en su temática lo vemos como un poeta más bien interesado en transmitir consejos prácticos (segunda parte de *Trabajos y Días*).<sup>8</sup> Incluso cuando canta las hazañas del mundo que podemos llamar homérico (*Teogonía* y primera parte de *Trabajos y Días*), es decir, el mundo donde domina la mala *Éris*, se nos muestra, más que como un admirable constructor de metáforas poéticas, como un difusor de ellas. Hesíodo compone su poesía mediante la contraposición antitética maldad-bondad referida a un mismo término. Esta antítesis se lleva a cabo en un proceso en el que la acción se mueve de un marco temporal cósmico-divino (el mito de las edades) a uno humano (el año, las estaciones, los días).

#### B. La Lírica:

Por otra parte, en la Grecia arcaica se desarrolló otro modo de expresión poética que sin duda alguna formó parte importante del contexto literario en el que Parménides

---

<sup>8</sup> Divido en dos partes *Trabajos y Días* ya que considero que la primera parte, que abarcaría el trozo que va desde la invocación del proemio a la tríada de exhortación (1-285), se refiere al ámbito suscitado por la discordia maligna, mientras que la segunda parte, que abarcaría el resto del poema (286-828), se refiere al contexto de actuación de la discordia benigna. Cfr. Hamilton Richard, *The Architecture of Hesiodic Poetry*. London, 1989.

pudo componer su poema : la lírica.<sup>9</sup> La poesía lírica no sólo incluía una nueva expresión verbal-poética compleja, sino también la conjugación de ésta con un arte musical que había venido desarrollándose en el transcurso de los años.<sup>10</sup> En términos generales, el género lírico abarca la poesía elegíaca, la yámbica y la mélica. Parece ser que la palabra ἔλεγξιον se empleó en la antigüedad para designar el aspecto meramente formal de esta poesía, es decir, para hablar del pentámetro utilizado para componer los famosos dísticos elegíacos.<sup>11</sup> Pero “por otra parte, *élegos* es utilizado frecuentemente en el sentido de lamento, canto fúnebre (...)”<sup>12</sup> La elegía incluye temas que van desde lo bélico y lo político, hasta lo sentimental, moral y amoroso. Representantes de la poesía elegíaca arcaica en Grecia fueron: Calino, Tirteo, Mimnermo, Solón, Jenófanes, Focílides, Teognis y Arquíloco, entre otros. “Por la misma época donde lo hizo la elegía, tuvo el yambo su nacimiento (...) Característica propia suya fue la de ser un arte ágil y combativo, fruto, en muchas ocasiones, del resentimiento o la cólera, señalador de vicios, despiadado, amargo y violento”.<sup>13</sup> Se toma a Arquíloco por ser el inventor del yambo; no es seguro, lo cierto es que es el genio del yambo y el maestro insuperable de los yambógrafos. Arquíloco también se dedicó a combinar el dácilo y el yambo dando lugar a un nuevo género. Finalmente la llamada poesía mélica, que posee una relación con la

---

<sup>9</sup> Aunque de manera esquemática podamos dividir la poesía en diferentes géneros, cabe señalar que frecuentemente los géneros no son excluyentes. Ya en la épica de Homero hay lírica bellísima.

<sup>10</sup> El arte musical griego “se divide en cuatro ramas: las dos principales son la *aulodia* y la *citarodia*, en tanto que las otras dos son la aulética y la citarística. Las dos primeras incluyen el canto acompañado de un instrumento y las dos últimas la música instrumental. Los dos instrumentos griegos más importantes son el *aulós*, un instrumento de viento de origen frigio, y la *Kithára* o cítara, un instrumento de cuerda (...), cuyo número de cuerdas es variable, desde tres hasta once, aunque la encordadura más común es de siete.” Chuaqui, C. *Musicología Griega. Cuadernos del centro de estudios clásicos*. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2000. p. 124.

<sup>11</sup> El pentámetro es un hexámetro dicataléctico, es decir, dos veces “mutilado”, ya que tiene seis pies y le faltan dos en cada hemistiquio. Está compuesto por la repetición de la mitad del hexámetro (*hemiepes*) dividido por la cesura pentemímera o semiquinaria. El dístico es la primera forma estrófica conocida, está conformada por la unión de dos versos: hexámetro y pentámetro, y fue utilizado en la poesía elegíaca.

<sup>12</sup> Lesky, *op. cit.* p. 142.

<sup>13</sup> Bonifaz Nuño, R., *Antología de la Lírica Griega*, Nuestros Clásicos, UNAM, México, 1988, p. 7.

música aún mayor que las otras manifestaciones líricas, se subdivide en: lírica eólica o monódica (cuando la entonaba un solo cantor), cuyos representantes son Alceo, Safo y Anacreonte;<sup>14</sup> y lírica coral (cantada por todo un coro) cuyo representante principal es Píndaro. “Por su origen, la elegía y el yambo son jónicos; la lírica monódica, cultivada fundamentalmente en Lesbos, es eólica, en tanto que es dórica la coral, pues tuvo en Esparta su primer desarrollo”.<sup>15</sup>

### C. La Prosa:

Por último, es importante considerar un tercer modo de expresión que ya había visto sus luces en el albor de la filosofía presocrática: La prosa. Más adelante nos ocuparemos del contexto filosófico, pero valgan aquí unas palabras sobre la expresión prosaica de la cual se vale la filosofía en sus primeras manifestaciones. Hasta el momento en que Parménides escribe su poema, los llamados filósofos, anteriores a él,<sup>16</sup> todos se expresaron en Prosa, tal es el caso de Tales de Mileto (aunque no se conserva ninguno de sus escritos), Anaximandro, Anaxímenes e incluso el mismo Heráclito.<sup>17</sup> “Lo que tenemos de Parménides no es un tratado filosófico, sino un poema en hexámetros. Encarando esto, la pura forma de la obra lo coloca en la tradición de la poesía épica griega”.<sup>18</sup> Como se puede ver, el intento de hacer pertenecer a Parménides a una tradición o género literario siempre es sesgado, o se basa en la pura forma del poema (los hexámetros “epicos”), o en el contenido (este último, por su originalidad, muy difícil de relacionar con ninguna obra), o en el lenguaje (ya sea el dialecto utilizado o el

---

<sup>14</sup> Los poetas alejandrinos estudiaron la naturaleza de la poesía eólica y realizaron un sistema métrico de colimetría en el que no hay pies. Los poemas se forman mediante conjuntos de cólonas que se van repitiendo. Así tenemos estrofas complejas como la alcaica o la sáfica, o cólonas que obtuvieron el nombre de sus descubridores: Gliconio, Ferecracio, Aristofanio, Asclepiadeo, etc.

<sup>15</sup> Bonifaz Nuño, *op. cit.* p. 8.

<sup>16</sup> Omíto aquí una discusión detallada acerca del problema de si Jenófanes fue un filósofo o no, aunque considero que, si bien Jenófanes pudo tener un gran papel para la historia de la filosofía como crítico escéptico de la posibilidad del conocimiento, más bien, su “aportación” esencialmente concierne a la poesía (cosa que, como veremos, no sucede en el caso de Parménides).

<sup>17</sup> “La madurez del saber humano de un Arquíloco y un Solón, y la gravedad segura o el humor con el que describen los más finos matices psicológicos, contrastan vivamente con la rudimentaria pobreza del lenguaje que tienen a su alcance, en el siglo siguiente, los primeros que se ponen a pensar el universo.” Nicol, *op. cit.* p. 225.

<sup>18</sup> Mourelatos, *op.cit.* p. I.

vocabulario específico). Es sumamente sugerente el hecho de que Parménides haya tenido en sus manos la elección de escribir sus ideas en prosa o en verso.

### 3. Género Literario:

¿Qué tan homérica, épica, hesiódica, didáctica, lírica o prosaica es la expresión de Parménides? El desarrollo de esta pregunta envuelve en sí mismo el problema del género literario, de la lengua y del estilo parmenídeo. En primer lugar, cabría preguntarnos a qué tipo de relación con Homero nos referimos, si con el adjetivo “homérico” se entiende “lo que es relativo a Homero”. A primera vista el poema de Parménides no parece guardar relación alguna con los argumentos y las situaciones de la *Iliada* y la *Odisea*. Tampoco con la naturaleza del material narrativo mediante el cual están escritos sus versos. El material narrativo de que dispone Homero posee para los oyentes o lectores una existencia objetiva en el pasado, representa sucesos memorables y repetidos durante cientos de años, que se plasman en la cultura como los elementos centrales del imaginario mitológico griego. Se trata de un material reproducible en un ámbito colectivo y tradicional. Por el contrario, el material narrativo que emplea Parménides para su poema es el resultado de un proceso intelectual, es la expresión de un descubrimiento racional individual, se presenta ante los oídos de los contemporáneos como una invitación personalizada a viajar por los caminos de la filosofía. El poema de Parménides está dirigido a individuos, mientras que la poesía homérica es colectiva y comunitaria.

Con respecto al material narrativo, Parménides se encuentra más cerca de Hesíodo que de Homero. Hesíodo utiliza material que, al igual que en Homero, posee para los lectores existencia objetiva en el pasado, puesto que pertenece al bagaje cultural y tradicional. Sin embargo, Hesíodo también se dirige a sujetos individuales en situaciones vitales prácticas: el hombre y su relación con la herencia, con el trabajo; el hombre como sujeto que padece de envidia, celos, discordia etcétera. Hesíodo se dirige a un hombre cuya relación con su entorno es práctica, se encuentra condicionada por la búsqueda del sustento (βίος). Parménides se dirige a un individuo cuya relación con su entorno podría llamarse filosófica. El individuo al que exhorta Parménides se pregunta por el poder que tiene su razón para encontrar la verdad. De este modo, si se le otorga el título de “didáctica” a la poesía hesiódica por dirigirse a un destinatario, exhortándolo a seguir ciertos consejos prácticos, también puede llamarse didáctico el poema de Parménides, ya

que cumple una similar función exhortativa, aunque más que práctica es intelectual “decide con el razonamiento (*lógos*)” (DK B7).

A pesar de esto, es posible encontrar algunas áreas de contacto entre el poema de Parménides y la tradición épica. Parafraseo a continuación el completísimo estudio de Mourelatos:

1. *Estructura métrica*: “El hexámetro de Parménides no se aparta significativamente de las normas del hexámetro homérico-hesíodico (...) Es interesante que no hay contraste detectable en la estructura métrica entre la parte lógica y la narrativa-mitológica del poema”.<sup>19</sup>

2. *Composición*: Se ha dicho mucho que el principio característico de composición en la poesía épica es la *parataxis*.<sup>20</sup> En Parménides encontramos una buena cantidad de expresiones paratáticas (por ejemplo B1.4-5), pero llama la atención que en el inicio del poema predomina la *hypotaxis* o subordinación (por ejemplo: “Las yeguas **que** me llevan (**tan lejos**) **como** mi ánimo pudiera alcanzar, me acompañaban, **después de que, conduciéndome**, anduvieron en el camino, múltiple en palabras, de la divinidad, **que** por todas las ciudades lleva al hombre sabio.”). Hay en estos primeros tres versos tres oraciones relativas y una temporal. A lo largo de todo el texto es considerable la presencia de expresiones hipotácticas y de oraciones que, aunque independientes, son más bien parentéticas. Pero donde no tenemos ni subordinación ni oraciones parentéticas, la partícula *γάρ* indica frecuentemente una relación de dependencia lógica entre oraciones independientes. “De hecho esta pequeña palabra es por mucho la favorita de Parménides, casi hasta el punto de la obsesión. (Ocurre treinta y dos veces en los fragmentos. Uno tiene la sensación de que las relaciones de dependencia lógica están

---

<sup>19</sup> Mourelatos, *op. cit.* p. 2. Para un estudio muy detallado del hexámetro de Parménides Cfr. *Idem*. Apéndice I. Con “la parte lógica” el autor se refiere al fragmento B8, con “parte narrativa-mitológica” se refiere al proemio.

<sup>20</sup> “Las oraciones tienden a seguir una a la otra como unidades completas sin encajar cláusulas subordinadas en su interior, y sólo con las ásperas indicaciones de dependencia lógica, conectores como ‘y’, ‘pero’, ‘pues’, ‘ciertamente’, ‘entonces’ (...) hay una tendencia a evitar el inicio de una nueva cláusula subordinada antes de que la principal esté completa (...) Los versos que inician o continúan una oración que no ha sido completada sino hasta el verso siguiente son numéricamente muy pocos.” Mourelatos, *op. cit.* p. p. 2-3.

sobreenfatizadas)”<sup>21</sup> De los 149 versos completos del poema, 50 no constituyen en sí mismos una oración.<sup>22</sup> La expresión de Parménides se desenvuelve en una “composición orgánica con principio, mitad y final, muy de acuerdo no con los principios estructurales homéricos o arcaicos, sino con los clásicos”<sup>23</sup>.

3. *Vocabulario*: En lo que concierne al vocabulario parmenídeo existe aún más similitud con la tradición épica. “De un total de 410 entradas- que contarían como palabras separadas en un diccionario- (...) todas excepto treinta y nueve (menos del 10%) se encuentran en la poesía épica antigua.<sup>24</sup> De estas treinta y nueve, algunas ya aparecen en la poesía lírica- por ejemplo λαίος, ‘izquierda’, y νομίζω, ‘creer, considerar’. Un grupo más amplio son palabras que parecen provenir del griego coloquial contemporáneo (...) En este grupo se deben incluir los sustantivos con -σις: δίζησις, κρᾶσις, κρίσις, μίξις (...)”<sup>25</sup> Pero, incluso dentro de este grupo léxico no homérico, encontramos una clara imitación de Homero al componer dichos vocablos. Tal es el caso de los adjetivos compuestos por πολύς: πολύδηρις, πολύπειρος, πολύφραστος y πολύποινος. “Lo que es verdaderamente impresionante en el vocabulario de Parménides es cómo depende éste del vocabulario de la épica, y la afinidad de sus compuestos no épicos por los patrones homéricos de formación de palabras”<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> *Idem.*

<sup>22</sup> Mourelatos hace un estudio que contrasta estos casi 150 versos de Parménides con los primeros 150 versos del libro X de la *Odisea*, de la *Teogonía* y de *Trabajos y Días*, cada uno de estos pasajes posee, correspondientemente, 30, 29 y 42 versos “encabalgados”. En todos los casos (*Odisea*, *Teogonía* y *Trabajos*) los paralelos presentan un número menor de versos encabalgados que en el poema de Parménides.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>24</sup> A continuación presento la lista de palabras, propuesta por Mourelatos, que utiliza Parménides y que no aparecen en la poesía épica temprana (Homero, Himnos homéricos y Hesíodo): ἀγένητος, ἀδαής, ἀλλάσσω, ἀμοιβαδόν (cfr. Épica: ἀμοιβηδής), ἀνυστός (cfr. Épica: ἀνήνυστος), ἀνώλεθρος, ἄπαυστος, ἀχανής, βαιότερος, βαλανωτός, βέβαιος, γέννα, γνώμη, διαιρετός, διάκοσμος, δίζησις, δίκρανος, δοκίμως, ἐμβριθής, ἐπίσημος, ἐπιφραδέως, ἰσοπαλής, κρᾶσις, κρίσις, λαιός, λαμπάς, μίξις, νομίζω, νυκτιφαής, οὐλομελής, παναπευθής, περίφοιτος, πολύδηρις, πολύπειρος, πολύποινος, πολύφραστος, στεινότερος, τόπος, φανός. Añado la palabra ἔθος que, hasta donde pude ver, tampoco aparece en la épica temprana.

<sup>25</sup> Morelatos, *op. cit.* p. 5.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 6.

4. *Fraseología épica*: A partir de los estudios de Milman Parry se llegó a la teoría de que la poesía homérica está estructurada mediante numerosas frases o fórmulas que se utilizan en partes fijas del hexámetro. Los bardos o rapsodas utilizaban este sistema formular para improvisar y componer sus cantos. El apéndice I del presente trabajo presentará un estudio semántico de ciertos vocablos homéricos presentes en el poema de Parménides. Aquí muestro una tabla<sup>27</sup> en las que se ven con claridad los paralelos “fraseológicos” exactos que emplea Parménides y el número de veces que ocurren en la *Ilíada* y la *Odisea* en la misma sede métrica:<sup>28</sup>

Parménides	<i>Ilíada</i>	<i>Odisea</i>
ἀλλ' ἔμπης (B1.31)	2	4
ἄρμα καὶ ἵππους (B1.21)	3	-
αὐγὰς ἠελίοιο (B15)	-	4
αὐτὰρ ἐπεὶ (B8.42 y B9.1)	23	14
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα (B9.1)	1	3
ἐγὼν ἐρέω (B2.1)	3	1
εἰ δ' ἄγε (B2.1)	4	8
εἰσὶ κελεύθων (B1.11)	1	1
ἰκάνων ἡμέτερον δῶ (B1.25)	2	1
κατ' ἀμαξιτόν (B1.21)	1	-
λάϊνος οὐδός (B1.12)	1	5
μοῖρ' ἐπέδησεν (B8.37)	2	1
μῦθον ἀκούσας (B2.1)	6	5
ὄδὸν ἡγεμόνευον (B1.5)	-	4
ὅτε σπερχοίατο (B1.8)	1	1

<sup>27</sup> La tabla de paralelos está tomada de Mourelatos, *Op. cit.* p. 8.

<sup>28</sup> El Dr. Pedro C. Tapia Zúñiga notó que esta tabla está incompleta. Por ejemplo, en la frase ἀλλ' ἔμπης, el Dr. Tapia encontró 5 pasajes de la *Odisea* (4.100, 14.214, 16.147, 20.311 y 23.83), en lugar de los cuatro que consigna Mourelatos. No obstante, aunque esté incompleta, me parece importante conservar esta tabla, ya que muestra cómo el poema de Parménides está inmerso dentro de la tradición Homérica en lo que a fraseología se refiere.

ὅσον τ' ἐπί (B1.1)	3	1
οὕτω τοι (B19.1)	-	2
-πέμπε νεέσθαι (B1.26)	1	3
φράζεσθαι ἄνωγα (B6.2)	-	6

También existen otros paralelos verbales que no necesariamente son fórmulas, ni están en la misma forma morfológica ni utilizan exactamente las mismas palabras o se encuentran en la misma sede métrica. Los más representativos son los siguientes:

1. ἵπποι ταί με φέρουσιν (B1.1): ἵπποι θ' οἱ φορέεσκον (en la misma sede métrica, *Iliada* 2.770)
2. χερσὶ καλύπτρας (B1.10): En la misma sede métrica en el *Himno a Demeter* 197.
3. τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν (B1.15): posiblemente sea una mezcla de dos fórmulas: A. παρφάμενος ἐπέεσσιν (*Iliada* una vez y *Odisea* una vez). B. μαλακοῖς ἐπέεσσιν (*Iliada* una vez y *Odisea* tres veces). También confrontar: μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισι (*Odisea* 1.56) y μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσι (*Teogonía* 90).
4. τῆ ῥα δι' αὐτέων/ ἰθὺς ἔχον κοῦραι...ἄρμα καὶ ἵππους (B1.20-21): τῆ ῥα δι' αὐτάων κεντρηνεκέας ἔχον ἵππους (*Iliada* 5.752)
5. πρόφρων ὑπεδέξατο (B1.22): πρόφρων ὑπέδεκτο (*Iliada* una vez, *Odisea* cuatro veces).
6. χεῖρα δὲ χειρί/ δεξιτερὴν ἔλην, ὦδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα/ ὦ κοῦρ' (B1.22-24): Posiblemente sea una mezcla de tres fórmulas homéricas: A. δεξιτερὴν δ' ἔλε χεῖρ' (*Iliada* dos veces). B. χειρὶ τέ μιν κατέρρεξε ἔπος τ' ἔφατ' ἔκ τ' ὀνόμαζεν (*Iliada* cuatro veces y *Odisea* dos). C. προσηύδα/ - ~ (vocativo) (*Iliada* cinco veces).
7. δῶματα Νυκτός (B1.9): En la misma posición del verso δῶματα --(genitivo) (*Iliada* dos veces, *Odisea* once veces)
8. ἄκριτα φῦλα (B6.7): ἀκριτόφυλλον (sc. ὄρος) (*Iliada* 2.868).
9. μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν (B8.26): μεγάλης ἐν πείρασι γαίης (*Teogonía* 622)
10. ἔμπεδον αὖθι μένει (B8.30): ἔμπεδον αὖθι μένοιεν (*Iliada* 13.37) y ἔμπεδον αὐτόθι μίμνω (*Odisea* 12.161)

11. κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη (B8.30): en la misma posición: κρατερῆς ὑπ' ἀνάγκης (*Teogonía* 517) y κρατερὴ δέ μοι ἔπλετ' ἀνάγκη (*Odisea* 10.273)
12. οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα (B10.5): οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι (*Odisea* 1.54)
13. ἀλλότριον φῶς (B14): ἀλλότριος φῶς (*Ilíada* 5.214, *Odisea* 16.102, 18.209)

Es significativo que “los paralelos más exactos o sorprendentes están en el proemio (B1) y en la *Dóxa* (B9-B19). Esto es lo que cabría esperarse. Es la parte media, ‘la verdad’, la que contiene sus contribuciones distintivas, y es natural que las similitudes en dicción con la épica antigua estén aquí limitadas”.<sup>29</sup>

Habiendo esbozado brevemente los paralelos de la expresión parmenídea con la épica antigua, podemos concluir que el Poema de Parménides, en lo que respecta a la fraseología poética, es un poema inmerso en la tradición épica e incluso imitador de ésta. Para estudios posteriores, podría investigarse si hay o no modificaciones semánticas de dichas fórmulas.

5. *Motivos y temas épicos*:<sup>30</sup> El motivo épico más prominente en el Poema de Parménides es el del viaje. El viaje es la forma o configuración principal de la narración. “Para este tipo de historia el prototipo épico obvio es el motivo homérico del ὁδός, ‘camino’, νόστος, ‘regreso’ y πομπή, ‘envío’”.<sup>31</sup> No obstante podríamos preguntarnos por qué la idea del viaje en el Poema tendría que ser un motivo y no un tema, y para esto es necesario preguntarnos en primer lugar cuál es el tema del Poema de Parménides. Al ser formalmente un poema épico, cabría esperarse que el tema fuera un tema mitológico. Tanto la épica homérica como la hesiódica habían recogido material mitológico para construir los temas de sus obras, incluso *Trabajos y Días* parte de mitos para estructurar su argumento. Sin embargo, el tema del Poema de Parménides no lo podemos extraer de un mito particular ni vemos alguna alusión específica clara a lugares, sucesos o personas

---

<sup>29</sup> Mourelatos, *op. cit.* p. p. 7-8.

<sup>30</sup> Mourelatos hace la distinción entre “motivo” y “tema” de la siguiente manera: Un motivo es lo que en la historia del arte se llama “Descripción pre-iconográfica”, ésta se ocupa de las puras formas o configuraciones y su ciencia de estudio es la historia de los estilos. Un tema es lo que en el arte se llamaría “Análisis iconográfico”, éste busca identificar el tema o concepto para el cual las formas o configuraciones sirven como vehículos. Cfr. *Ibid.* p. 11.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 17. Para un análisis detalladísimo de estas cuestiones Cfr. p.p. 11-46.

de la mitología. Es por eso que buscar un tema épico para este particular Poema resulta un tanto difícil. No obstante, a lo largo de los fragmentos es notable la aparición recurrente de diversas figuras divinas como lo son: Δίκη, Ἀνάγκη, Μοῖρα<sup>32</sup>, Πειθῶ, Θέμις e incluso Ἐρως. ¿Son realmente múltiples figuras divinas o se trata de diferentes caras de la misma divinidad? Quizá sería más convincente pensar que el conjunto de divinidades del Poema de Parménides representa diferentes aspectos de una sola divinidad.<sup>33</sup> Esta divinidad se presenta a los hombres a través de una serie de “fuerzas cósmicas”, todas ellas fuerzan a la realidad a mantenerse unida y con-tenida a sí misma. Esta fuerza de contención, de constreñimiento, es la acción que desempeña cada una de aquellas caras de la divinidad. La acción tanto de Δίκη como de Ἀνάγκη<sup>34</sup> es con-tener:

τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. (B1.14)

...τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι

οὔτε ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησι,

ἀλλ' ἔχει. (B8.13-15)

...κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη

πεῖρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει...(B8.30-31)

...τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη

πεῖρατ' ἔχειν ἄστρων. (B10)

Este elemento de constreñimiento, de contención, que estas fuerzas aplican a la realidad, es lo que nosotros podríamos comprender con la palabra “destino”, y es el destino un tema presente de manera notoria en la épica. Sin embargo, no podemos considerar que el destino, la fuerza de contención de la realidad, sea el tema del poema de

---

<sup>32</sup> “Μοῖρα significa la parte que a cada cual le toca, la suerte en el sentido de la buena o mala suerte; y por tanto, significa el hado o el destino, pero también el azar (...) Pero cuando el hombre descubre en sí mismo el poder de actuar libremente, aunque dentro de ciertos límites, el poder de la Μοῖρα no queda por ello desvanecido, sino transformado y reafirmado en la transformación. La Μοῖρα se convierte entonces en el símbolo de la limitación humana.” Nicol, *op. cit.* p. 115.

<sup>33</sup> Así interpreta Mourelatos, *op. cit.* p. 26.

<sup>34</sup> “ Ἀνάγκη personificada es un poder que enlaza (ata) la naturaleza o el universo.” Mourelatos, *ibid.* p. 27.

Parménides ya que “el tema del constreñimiento del destino se transforma en el motivo del ‘enlazamiento’ (...)”<sup>35</sup>

Pero entonces ¿cuál es el tema del Poema de Parménides? Imaginemos a un grupo más o menos numeroso de personas en Elea preparándose para escuchar por primera vez el Poema de un personaje alabado y por todos elogiado. Al comenzarse a pronunciar las primeras palabras del primer verso el auditorio reconoce de inmediato el ritmo del hexámetro. Las palabras comienzan a evocar imágenes cantadas a lo largo de muchos años. Al terminarse de cantar el primer verso uno de los presentes recuerda un verso de la *Ilíada*. El relato prosigue, se trata de la descripción de un viaje inusual. El auditorio busca en su repertorio de imágenes el lugar donde se está llevando a cabo aquel viaje. ¿Será un viaje dirigido hacia la luz o se tratará de una bajada al inframundo? El poeta termina de cantar el proemio de su creación. Se encuentra frente a un auditorio perplejo que no tiene la seguridad de dónde ubicar dentro de su imaginario mitológico la obra que está escuchando. Ahora el narrador ya no es el joven viajero sino una Diosa que se presenta sin nombre y sin identidad. Desde el preciso instante en que comienza a hablar la Diosa, el auditorio se identifica con el viajero narrador, cada uno de los presentes se convierte en un potencial receptor del mensaje de la Diosa. A partir de ahí todo será enseñanza. El tema del Poema será el contenido de la enseñanza: la verdad. El viaje sólo es el vehículo mediante el cual es posible llegar a comprender una revelación de tal magnitud. El poema se termina y el auditorio cae en la cuenta de que lo que ha escuchado es totalmente diferente, es algo completamente nuevo.

Parménides ha escrito un poema épico para transmitir una nueva actitud para observar la realidad. Parménides establece uno de los pilares más sólidos en la construcción dinámica e histórica de la filosofía, y decide hacerlo mediante el uso de una herramienta expresiva con la que, hasta ese momento, no se había expresado la filosofía misma.

#### 4. Lengua y Estilo:

---

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 32. Algunos estudiosos (como Eric Havelock “Parmenides and Odysseus” *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63, 1958, p. 136) han interpretado el Poema de Parménides como una alegoría compleja del νόστος de Odiseo y así se establece una continuidad temática entre la *Odisea* y el Poema de Parménides.

Desde la antigüedad se le ha visto muy poca poesía al Poema de Parménides.<sup>36</sup> Ya en la antigüedad se tenían dudas acerca del carácter poético del Poema. El lector erudito (como es el caso de Plutarco) encuentra el tema y el modo de razonamiento que en él se expone más bien como un objeto literario prosaico. Haber decidido escribir semejante “tratado” en versos, es decir, versificar un argumento más propio de una expresión prosaica, es artificioso, amanerado e incluso falso, puesto que se utiliza sólo como vehículo para evitar la prosa. Plutarco incluso llega a decir que habría que censurar este tipo de artificios.<sup>37</sup>

Por otra parte, cabe señalar que “si bien el autor es de estirpe jonia y la mayor parte de los habitantes de la región de Elea son dorios, el poema está escrito en el dialecto panhelénico de los poemas homéricos”.<sup>38</sup> Quizá por esta razón, entre otras, se haya considerado prosa disfrazada, enmascarada bajo el aspecto formal del hexámetro épico.<sup>39</sup>

El Poema tampoco ha recibido buenas críticas en la modernidad, tal es el caso de Hermann Diels y de Wilamowitz.

---

<sup>36</sup> (Plutarco *quomodo adulescentes poetas audire debeat* . 16C, A15) τὰ δ' Ἐμπεδοκλέους ἔπη καὶ Παρμενίδου καὶ Θηριακὰ Νικάνδρου καὶ Γνωμολογίαι Θεόγνιδος λόγοι εἰσὶ κεχρημένοι παρὰ ποιητικῆς ὥσπερ ὄχημα τὸν ὄγκον καὶ τὸ μέτρον, ἵνα τὸ πεζὸν διαφύγῃσιν.

“Los poemas de Empédocles y de Parménides, los *Theriaká* de Nicandro y las *Sentencias* de Teognis son discursos que han tomado de la poesía, como vehículo, la pompa y el metro, para escapar de lo prosaico”.

<sup>37</sup> (Plutarco *De audiendo*. 45a-b) μέμψαιτο δ' ἂν τις Ἀρχιλόχου μὲν τὴν ὑπόθεσιν, Παρμενίδου δὲ τὴν στιχοποιίαν, Φωκυλίδου δὲ τὴν εὐτέλειαν, Εὐριπίδου δὲ τὴν λαλίαν, Σοφοκλέους δὲ τὴν ἀνωμαλίαν.

“Se deberían censurar la temática de Arquíloco, la versificación de Parménides, la ligereza de Focílides, la charlatanería de Eurípides y la anomalía de Sófocles”.

<sup>38</sup> Cordero, *op. cit.* p. 29.

<sup>39</sup> (Proclo, *In Parmenidem* I. p. 665, 17) αὐτὸς ὁ Παρμενίδης ἐν τῇ ποιήσει καὶ τοὶ δι' αὐτὸ δῆπου τὸ ποιητικὸν εἶδος χρῆσθαι μεταφοραῖς ὀνομάτων καὶ σχήμασι καὶ τροπαῖς ὀφείλων ὁμῶς τὸ ἀκαλλώπιστον καὶ ἰσχνὸν καὶ καθαρὸν εἶδος τῆς ἀπαγγελίας ἠσπάσατο (...) ὥστε μᾶλλον πεζὸν εἶναι δοκεῖν ἢ ποιητικὸν λόγον.

“Parménides mismo en la poesía, aunque sin duda está obligado por la misma forma poética a utilizar metáforas de nombres, figuras y tropos, sin embargo acogió una forma de exposición desadornada, seca y simple (...) de modo que su discurso parece ser más prosaico que poético”.

Sin embargo, a pesar de las críticas, el poema nos reclama encontrar sus deficiencias y torpezas poéticas no en los testimonios, ya sean de eminentes eruditos de la antigüedad como Plutarco, o de la modernidad como Wilamowitz, sino en las palabras mismas del Poeta. Tomemos algunos ejemplos de “torpeza expresiva” en el poema de Parménides:<sup>40</sup> En el proemio de la *Teogonía* de Hesíodo, en el conocido “Himno a la Musas”, encontramos un efecto muy bien logrado por parte del poeta en la manera de oponer participios y verbos (versos 5-11):

Participio - Verbo	Verbo - Participios
λοεσσάμεναι - ἐνέποιήσαντο.	ἐπερρώσαντο - ἀπορνύμεναι, κεκαλυμμένοι.
Verbo - Participios	
στεῖχον - ἰεῖσαι, ὑμνεῖσαι.	

La estructura de composición hesiódica es sorprendente, además de estar dispuesta en forma de quiasmo (AB-BA), es notable la aliteración y la progresión gradual de sonidos: αμ - αντ - αντ - υμ - υμμ - ιχ - ἰει- ευ. “El contrapunto sonoro que resulta de esto nos transmite admirablemente el ritmo majestuoso de la procesión y el canto de las musas.”<sup>41</sup> En B1.8-10 encontramos que Parménides hace un juego similar con participios y verbos: σπερχοίατο - προλιποῦσαι - ὤσάμεναι, pero aquí no se aprecia el mismo efecto que en el caso de la *Teogonía* ni hay un recurso sonoro notorio. Además el orden de los significados de los participios es regresivo y retrospectivo, expresa una acción que está sucediendo progresivamente mediante una descripción que se refiere a lo que pasó antes del presente: “**dejando atrás** las mansiones de la noche, **arrancando** de su cabeza hacia la luz los velos con sus manos.” Lo mismo sucede en B1.18-19, ahí, cuando la puerta de los caminos de la Noche y del Día se está abriendo y produciendo una inmensa abertura entre sus hojas, la narración se va al pasado: “habiendo hecho girar en las muescas alternadamente los ejes de abundante bronce...” No obstante, quizá no sea inadmisibles preguntarse por qué esta intención contraria al paradigma hesiódico en este caso es necesariamente señal de pobreza poética. ¿No podría ser que hubiera una intención poética en todo esto? Ese tipo de preguntas, desgraciadamente, no tienen solución convincente. Pero lo que sí parece cierto es que la intención primaria de

---

<sup>40</sup> Tomo los ejemplos de Mourelatos, *op. cit.* p. p. 35-37.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 35. Cfr. Nota 74.

Parménides no es la de escribir poesía simplemente por el arte de la poesía; en él hay un interés primordial anterior, que es el de la transmisión de un proceso racional que se constituye como la base de toda investigación posible. Quizá por este interés poético subordinado, el estilo de Parménides no parece del todo poético si lo vemos a la luz de los versos de Homero el padre de los poetas. “El hexámetro parmenídeo es, como hemos visto, competente, pero no es especialmente funcional. Es débil y prosaico en el mismo punto en el que el hexámetro homérico es fuerte y majestuoso: el final de verso”.<sup>42</sup>

Ante todo esto sigue sobre la mesa el problema de la elección deliberada de la poesía como vehículo del pensamiento de Parménides. Si la filosofía había visto sus primeras luces de expresión en un lenguaje carente de dáctilos y espondeos, no ceñido a las obligaciones métricas del verso, ¿por qué Parménides escoge la forma épica para expresar su razonamiento filosófico? “Dijimos que Parménides pretende ser portador de una ‘verdad’. También en este sentido su poema se inscribe en la tradición homérica y hesiódica. Tanto los poemas homéricos como la *Teogonía* y los *Trabajos y los Días* de Hesíodo comienzan con una invocación a la musa o a una diosa para que ella transmita una verdad. Parménides reemplaza alegóricamente la invocación por un viaje hacia la morada de la diosa”.<sup>43</sup> “Parménides (...) no puede siquiera contentarse con negarle la verdad a todos los humanos, y considerarse el único poseedor de la misma sobre la tierra. Tiene que ponerla en boca de una diosa, y escribirla en verso, para justificar mediante el artificio literario de una revelación mística, el carácter sobrehumano de su descubrimiento”.<sup>44</sup> “Parménides está de hecho utilizando el vocabulario, las estructuras y patrones de la tradición poética como un modelo para el desenvolvimiento de nuevos conceptos (...)”.<sup>45</sup> El Poema de Parménides se nos presenta entonces más que como poesía filosófica como filosofía poética. Utiliza la lengua, el verso, los motivos y las palabras de Homero no sólo como el escenario idóneo para su descubrimiento, sino también como recipientes de significado en plena transformación.

##### 5. Contexto filosófico (esbozos de una interpretación):

---

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>43</sup> Cordero, *op. cit.* p. 30.

<sup>44</sup> Nicol, *op. cit.* p. 260-261.

<sup>45</sup> Mourelatos, *op. cit.* p. 46.

La filosofía nace a partir de “la inconformidad de la razón (...) Explicar el mundo racionalmente, sólo puede lograrse reduciendo a razón todo lo irracional que hay en los hechos que se reputan irregulares, anómalos, imprevisibles, o sea inexplicables. En definitiva, implica reducir la potencia religiosa del destino a la noción racional de ley. Con esto nace la ciencia”.<sup>46</sup> El filosofar nace como una actitud, como un modo de relación vital del hombre con el mundo, como un acrecentamiento del poder de la razón. Esta razón atenta contra la arbitrariedad que el pensamiento religioso implica necesariamente, construyendo un cosmos suficiente en sí mismo en el que los dioses, o mejor dicho, lo divino, parece quedar al margen:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. (Heráclito B30)

“Este cosmos, el mismo de todas las cosas, no lo produjo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que fue siempre y es y será fuego siempre vivo, que se enciende según medida y se apaga según medida.”

Sin embargo, aunque “una idea muy defendida en nuestros días es la de que la filosofía, por su esencia y su función mismas, entraña la irreligiosidad, pues en ella se convierte en objeto de análisis racional libre lo que en religión es objeto de creencia y devoción”,<sup>47</sup> en Grecia parecen haber convivido dos tradiciones religiosas que se relacionaron de manera dinámica con esta nueva actitud racional filosófica: el orfismo<sup>48</sup> y

---

<sup>46</sup> Nicol, *op.cit.* p. 227.

<sup>47</sup> *Ibid.* 58.

<sup>48</sup> “Los elementos fundamentales del pensamiento órfico que nos presentan los textos serían los siguientes: 1) Una nueva doctrina sobre el origen y el destino del mundo y del hombre, que se manifiesta, por una parte, en una serie de teogonías que corrigen en diversos puntos la hesiódica, y por otra, en un interés por la antropología, por engarzar las ideas sobre el origen y configuración del mundo con principios soteriológicos, es decir, con la salvación del alma. 2) Un dualismo que separa radicalmente cuerpo y alma, siendo el cuerpo mortal y carente de valor, como una especie de cárcel de un alma que es inmortal y susceptible de habitar sucesivamente en diversos cuerpos. 3) La razón por la que el alma está obligada a pasar por diversos cuerpos es que ha cometido un ‘pecado antecedente’, que requiere ser expiado. El mito en el que se narraba tal pecado era el del asesinato y devoración de Dioniso por parte de los Titanes. 4) La expiación del pecado antecedente se produce en diversas vidas y determinados plazos de tiempo; requiere, en primer lugar, conocer de un modo preciso la explicación religiosa del papel del hombre

el pitagorismo.<sup>49</sup> Ambas “se constituyen desde el principio con el carácter esotérico de sectas religiosas”.<sup>50</sup> Sin embargo, este sectarismo religioso no niega un posible carácter filosófico en estas expresiones, además de que, como expresiones, encuentran paralelos y conexiones con las de la filosofía. “(...) Teniendo en cuenta que se documenta la presencia y actividad de órficos (y de pitagóricos) en el Sur de Italia en zonas próximas a la Elea natal de Parménides”,<sup>51</sup> es muy probable que el eleata contara con ideas e imágenes tanto órficas como pitagóricas con las cuales pudiera componer su poema.<sup>52</sup>

“Cuando pierde a Dios, el hombre tiende a convertirse en Dios”.<sup>53</sup> Lo inexplicable ha encontrado la solución de su aparente irracionalidad en un principio inmanente y unitario que explica el cambio y la multiplicidad: “La inmanencia del principio substituye a la trascendencia de Dios en la concepción del mundo, y en la vida humana al mismo

---

en el mundo, que se adquiere por la iniciación; en segundo lugar, participar en las τελεταί, un tipo de ritos concretos que son básicamente dionisiacos y que sirven para liberar al alma de su opresión y prepararla para el tránsito al más allá, y en tercer lugar llevar una forma de vida alternativa, puritana, vegetariana, sometida a una serie de tabúes. 5) Al término de este difícil tránsito, el alma que ha discurrido por los caminos debidos se libera de su culpa y se integra en una realidad superior de carácter divino. Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Trotta, Madrid, 2004. p. 12.

<sup>49</sup> “El pitagorismo recoge probablemente del orfismo la creencia en la metempsícosis.

Con ella, entran también en el pitagorismo las prácticas de purificación, y un plan de vida peculiar, que se acomoda a aquella creencia y a estas prácticas. Pero con el pitagorismo entramos ya en los dominios de la filosofía. Aquí se muestra, por tanto, la conexión entre creencia y pensamiento, entre religión y filosofía, y el fácil tránsito de la una a la otra.” *Idem*.

<sup>50</sup> Nicol, *op. cit.* 171.

<sup>51</sup> Bernabé, *op. cit.* p. 136.

<sup>52</sup> (Simplicio, *in Aristot. Phys.* 146, 29) εἰ δ' εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι τὸ ἐν ὄν φησι, μὴ θαυμάσις· διὰ γὰρ τὴν ποίησιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος. τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν (ᾧεον ἀργύφειον).

“Y si dice que lo que es uno es ‘semejante al volumen de una esfera bien redonda’ no te extrañes, pues mediante la poesía se adapta a cierta imagen mítica. Pues en qué difiere decir eso, o, como dijo Orfeo, (huevo de plata)”.

Cfr. El capítulo de “La poesía órfica y el poema de Parménides” de Alberto Bernabé, en el que se presentan paralelos formales y temáticos de textos órficos y pasajes Parmenídeos. Un ejemplo de estos es el siguiente:

(*Orph. Fr.* 223 B) τῶι δὲ Δίκη πολὺποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἀρωγός.

(Parménides. B1.14) τῶν δὲ Δίκη πολὺποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. p. 129.

<sup>53</sup> Nicol, *op.cit.* p. 228.

tiempo.” La filosofía ve sus primeras luces en la búsqueda de un principio que se irá conformando y formulando mediante distintas palabras: agua, “lo indeterminado”, aire o fuego. Así, este primer afán filosófico se traduce en el intento de racionalizar el devenir y el cambio, desvelando su forma, regularidad y constancia. Pero, desde Aristóteles, nos enfrentamos ante el error de pensar que la noción de “principio” (ἀρχή) es unívoca en los distintos “candidatos” que la historia de la filosofía fue postulando. Está claro que el agua de Tales no es lo mismo que el fuego heraclítico<sup>54</sup>, que el ἄπειρον de Anaximandro<sup>55</sup> o que el aire de Anaxímenes<sup>56</sup>. Quizá el equívoco provenga de la ausencia del término ἀρχή en los fragmentos presocráticos. También desde Aristóteles se suele caracterizar a los milesios como monistas y materialistas, pero es evidente que son etiquetas infundamentadas, ya que su afirmación de la unidad no niega la pluralidad, por una parte, y la noción de materia aplicada en estos contextos claramente es anacrónica. En general, se puede decir que la filosofía milesia implica un principio de unidad y racionalidad que es la φύσις. Lo común con respecto a los principios de los milesios es la eternidad, razón por la cual no es posible atribuirles una cosmogonía, ya que ésta implica rigurosamente una separación entre el principio y el cosmos.

Heráclito es el primero que afirma la unidad de la totalidad, a la vez que acuña un término (ya existente aunque no con tal riqueza semántica) para representar y simbolizar la totalidad de la realidad como **un** orden racional y comprensible: λόγος. “Heráclito no parte ya del cambio, sino de la idea bien lograda y arraigada de un orden en el cambio y una restauración orgánica y sucesiva del equilibrio (...) no se trata ya de averiguar la φύσις de las cosas, para que éstas y su movimiento queden explicados como una emanación, desprendimiento o composición de aquella substancia principal. Lo principal para Heráclito – es decir, el principio – es la razón que rige el movimiento y que lo

---

<sup>54</sup> Puede dudarse con cierta facilidad que el fuego de Heráclito sea un principio, en realidad se trata de un símbolo del cambio, del carácter agónico del cosmos.

<sup>55</sup> Es posible que Anaximandro haya llamado ἀρχή al ἄπειρον, sin embargo, a diferencia del agua de Tales, el ἄπειρον representa, en términos generales, una idea de potencialidad que incluye todas las formas determinadas de materia.

<sup>56</sup> El aire de Anaxímenes es el mecanismo mediante el cual se conecta el principio eterno con las cosas mortales. El aire es el principio de unidad y continuidad gobernante tanto en el hombre como en el universo.

explica (...)”<sup>57</sup> En Heráclito el cambio explica el ser, en Parménides el ser excluye el cambio.<sup>58</sup>

Parménides es el primer filósofo que puede llamarse monista, puesto que, además de mostrar un principio único, éste se postula de un modo “tan radical y absoluto, que ya no explica el cambio, sino que lo excluye (...) Del pensamiento deben quedar proscritas las vías que conduzcan a concebirlo como múltiple, variado y cambiante”.<sup>59</sup> A partir de aquí comienzan en verdad los problemas. ¿Qué estamos entendiendo por monismo en el caso de Parménides? Ya se habló del mal llamado “monismo milesio”, donde en realidad la unidad se buscaba partiendo de la pluralidad, con lo que, de inmediato, se aceptaba ésta como elemento constitutivo de la realidad. Podríamos comenzar diciendo que Parménides es monista en lo que se refiere a su teoría de la realidad, es decir, a su ontología.<sup>60</sup> Tratemos de matizar esto último. La narración de Parménides comienza con la descripción de un viaje cuyo lugar se encuentra formulado en el verso 2 del proemio: “el camino, múltiple en palabras, de la divinidad.” Después de haber recorrido este camino y llegar a la presencia de la diosa misma, ella comienza su relato continuando con

---

<sup>57</sup> Nicol, *op. cit.* p. p. 237 y 239.

<sup>58</sup> “Y así como en Heráclito había unas medidas que regulaban la transformación y el cambio, y aseguraban la unidad del Todo, en Parménides estas medidas no están en el cambio, sino en el ser mismo que se inmoviliza en ellas, con lo cual el Todo no ofrece una unidad, sino que es, definitivamente, la unidad misma.” *Ibid.* p. 255.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 254.

<sup>60</sup> “El monismo numérico, o estricto, es la exigencia de que existe sólo una cosa, y ese es el monismo que tradicionalmente ha sido atribuido a Parménides (...) El monismo material, la visión de que todo es o proviene de un elemento material singular, fue atribuida a los primeros pensadores griegos por Aristóteles. El monismo que yo atribuyo a Parménides no es ninguno de estos, sino un monismo sobre la naturaleza o esencia de una cosa (...) Cada cosa que es sólo puede ser una cosa; sólo puede tener un único predicado que indica lo que es (...) Para ser una entidad genuina, una cosa debe ser una unidad de predicación con una sola razón de lo que es; pero no es necesario que exista sólo una cosa tal.” Curd, P. *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and later Presocratic Thought.* Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004. p. viii. Curd llama al monismo de Parménides “Predicational monism.” A pesar de ser atractiva, difiero de esta postura, en primer lugar, porque me parece muy difícil concebir el razonamiento de Parménides en términos de predicaciones. En ninguno de los fragmentos podríamos encontrar semejante idea. Esta interpretación parecería estar aceptando la pluralidad pero rescatando la unidad en un predicado común para todos los singulares.

la misma imagen narrativa, el camino, sólo que ahora ha habido una transposición del significado de la palabra. En el proemio el camino se representa, en primera instancia, como un viaje en el que un joven (filósofo) será conducido por yeguas y doncellas, pero en el fragmento B2 “camino” sólo se entiende como “camino de investigación del pensar.” La imagen del proemio se ha aclarado, el camino por el cual el muchacho traspasó las puertas de los recorridos de la Noche y el Día se identifica con el camino de B2, el camino que emprende el pensamiento a partir de la aceptación de que “el ser es y el no ser no es.”

En lo sucesivo, la imagen del camino cumple su función y lleva al lector hacia el destino de su viaje, el contenido del método que ha seguido para pensar. Aquí es donde Parménides enuncia su tesis principal: el pensar sólo puede ser pensar lo que es (B3 y B8.34); y lo que es se manifiesta mediante una pluralidad nominal de señales que “aunque ausentes, están firmemente presentes para el intelecto” (B4). La imagen poética que engloba esta única entidad existente se va a concretar en la parte central del poema (B8) mediante la metáfora de la esfera bien redonda y la negación flagrante y a la vez metafórica del movimiento: “inmóvil, yace dentro de los límites de fuertes cadenas (B8.26)” Si el poema de Parménides terminara así no vacilaríamos ni un instante en catalogarlo como un monista radical. Sin embargo, desde el proemio la diosa había anunciado la necesidad de aprender **todo**. El todo es doble, dual, consiste en dos caminos distintos: el de la verdad y el de la opinión. Este todo es objeto del aprendizaje no sujeto de la realidad. Los dos caminos existen en lo que concierne al proceso del pensar y el conocer, pero esto no implica que haya una ruptura de la unicidad constituyente de la realidad. La diosa prohíbe uno de los dos caminos porque no es poseedor de verdad. ¿*Verdad* es un término epistemológico u ontológico? En Parménides parece inclinarse más bien hacia el lado de la epistemología. *Verdad* sólo se entiende, para los mortales, si se le ve en contraposición con la *dóxa*, ya que el hombre se encuentra naturalmente en situación de *dóxa*, de opinión, y opinar es confundir la verdad. La confusión se lleva a cabo a través del nombrar: “Por esto todas las cosas que los mortales han establecido convencidos de que son verdaderas serán sólo nombre (...)” (B8.38.-39). En tal forma, la diosa presenta un discurso constituido por dos perspectivas: una divina y la otra humana. Esta doble manera de caracterizar el todo es un instrumento didáctico. Puede decirse que

Parménides es un monista ontológico, la realidad esta constituida y configurada por una sola cosa: lo que es, y además la pluralidad es negada explícitamente; pero un dualista epistemológico: la configuración única de la realidad sólo puede conocerse mediante la oposición antitética *verdad – dóxa*. No pretendo con esto superar la aporía que nos deja más perplejos: ¿Dónde encontrar la unidad del poema, ya sea literaria o filosófica? Me conformo con exponer la aporía fundamental. Parménides está haciendo uso de palabras, nombres, para construir su poema. Los nombres pertenecen al mundo de la opinión. En principio, Parménides parte de una imposibilidad real que existe cuando intenta describir la verdad: el material del que dispone no corresponde ni le hace justicia a la verdad misma. El único lenguaje en el que la diosa puede exponer la verdad al hombre es en el lenguaje de la *dóxa*, de la opinión, ya que la verdad no se expresa a través de palabras, sino mediante un recorrer caminos con el pensamiento.

Así podemos concluir esta introducción diciendo que Parménides (y también Heráclito) es el centro de la filosofía presocrática. Parménides hereda la filosofía milesia y le da una nueva y radical dirección. En Mileto la filosofía es racionalidad y unidad para explicar la evanescencia del mundo, en Elea la filosofía se escinde del mundo, se centra en la reflexión del conocer y del pensar en su relación con el ser. “Y así, desde ahora, si el pensamiento quiere recuperar para sí (...) al mundo de la multiplicidad y del cambio, tendrá que contar de todos modos con esta idea rigurosa de lo Uno, tal como él la ha formulado. Habrá de nacer, por tanto, un afán equivalente, pero de signo contrario, al que le ha dado fundamental unidad a toda la filosofía desde su comienzo. Hasta ahora, se ha ido en busca de la unidad, partiendo de lo diverso. Desde ahora, se irá en busca de los diversos, partiendo de la unidad.”<sup>61</sup>

#### 6. Estructura del poema:

El poema de Parménides presenta la siguiente estructura:

1. *Proemio*: el viaje alegórico que emprende el pensamiento, programa del poema (B1).
2. *Presentación de los únicos caminos de investigación que cabe pensar y la absoluta subordinación de uno ante el otro* (B2-B7). Esta segunda sección puede incluirse en el camino de la verdad, ya que es aquí donde la diosa explicará en qué consiste la decisión

---

<sup>61</sup> Nicol, *op. cit.* p. 254.

de recorrer uno u otro camino, decisión que sólo podrá llegar a buen puerto si se plantea partiendo de la verdad. Ésta es en realidad una subsección del camino de la verdad.

3. *Camino de la verdad*: camino cuyo único objeto de pensamiento posible es “lo que es”, razonamiento confiable o pensamiento en torno a la verdad (B8.1-B8.49).

4. *Camino de las opiniones mortales*: camino que incluye “lo que no es” como elemento de sus investigaciones (B8.50-B19).

Los fragmentos B3, B4 y B5 son difíciles de ubicar (cfr. notas y comentarios *ad loc.*) Sin embargo, considero que B3 y B4 pertenecen a la segunda sección del poema (presentación de los únicos caminos de investigación que cabe pensar), es decir, al camino de la verdad. B5 podría pertenecer a cualquiera de las cuatro.

#### 7. Paráfrasis de contenido:

##### B1. Proemio:

El poema comienza con una descripción de un viaje en primera persona. Unas “yeguas bien instruidas” llevan en un carro al narrador (“hombre sabio”) por un camino divino que además se caracteriza como “múltiple en palabras.” A continuación, aparecen unas doncellas, hijas del sol, que dirigen a las yeguas, apresuran la marcha y dejan atrás las mansiones de la noche, mientras el eje del carro (acelerado por dos ruedas girantes) se enciende (recordando al carro de Faetón) y emite un sonido estridente. La imagen del velo (símbolo de oscurecimiento), arrancado por las doncellas de sus cabezas, presenta la alegoría que se utilizará a lo largo del proemio: luz o día, y noche como términos en los que se simbolizan el conocer y el ignorar (que, posteriormente se llamarán verdad y opinión). El viaje entonces no se realiza en sentido estricto, sino que se entiende más bien en un sentido metafórico: el viaje que realiza el pensamiento para conocer la verdad. De inmediato la narración se paraliza con la aparición de una puerta, sostenida por un umbral y un dintel por arriba y por abajo, que es llamada: “Puerta de los senderos de la noche y del día”, es decir, deshaciendo la alegoría, puerta en que se encuentran los “reinos” de la opinión y la verdad, limen que se deberá franquear para llegar al destino del viaje y con ello pasar de la ignorancia al conocimiento. Justicia, la de múltiples ocupaciones, posee las llaves que abren dicha puerta. Las doncellas persuaden a Justicia de que abra la puerta y ella se los concede. Súbitamente, en medio de las hojas comienza a aparecer una abertura inmensa, a la vez que las jambas bronceas de la puerta giran alternadamente en

las muescas. Por aquella abertura las doncellas hacen pasar a las yeguas y al carro. Es ahí donde aparece la diosa benevolente, quien, tomando de la mano al narrador, comienza a pronunciar su discurso.

Discurso de la diosa:

Interpelación al viajero que ha llegado hasta sus reinos. Alusión a Ley y Justicia, promotoras del viaje. Presentación del programa del poema: La diosa hará saber al viajero todas las cosas. El todo se divide en dos partes: verdad y opiniones de los mortales. La diosa explicará también cómo pudo suceder que las opiniones adquirieran una aparente realidad entre los mortales.

B2. Presentación de los únicos dos caminos de investigación que cabe pensar:

- A. El ser es y el no ser no es. Camino de la persuasión y de la verdad.
- B. El ser no es y el no ser es necesario. Ruta imprecisa. El no ser es incognoscible e inmostrable.

B3. La diosa da la razón de por qué el no ser es incognoscible: El ser y el objeto del pensar son lo mismo.

B4. El intelecto pretende dispersar o reunir el ser por todas partes en un cosmos. Pero en realidad esto es imposible: si el intelecto puede hacer presentes las cosas ausentes, es decir, las señales mediante las que se expondrá (en B8) el ser, se percatará de que el ser no puede alejarse ni separarse del ser.

B5. La diosa se detiene un instante para advertir al viajero que en su discurso no se distinguen principio ni fin. La diosa siempre volverá al comienzo del que partió.

B6. Pero es necesario decir y pensar siempre que el ser es y que la nada no es. Los mortales conocedores de nada - que creen que el ser y el no ser son los mismo y no lo mismo - son errantes, bicéfalos, sordos, ciegos y estupefactos. El desconcierto gobierna en sus pechos un intelecto errante.

B7. Estos mortales, persuadidos de que el no ser es, son forzados por la costumbre a gobernar con mirada a la deriva, oído resonante y lengua. En contraposición a esto la diosa incita a juzgar con el razonamiento los argumentos polémicos que plantea.

B8. Camino de la verdad: Comienza la diosa a pronunciar su discurso sobre la verdad con la enumeración de una serie de señales que aparecen sobre el camino. Estas señales serán las palabras adecuadas que permitirán al viajero conocer el ser. El ser es ingenerable,

imperecedero, total, homogéneo, incommovible, completo, todo a la vez, uno y continuo. El ser carece de origen, ninguna necesidad pudo impulsarlo a nacer de la nada. El ser no puede haberse originado del no ser ni del ser. Justicia contiene al ser de modo que no le permite ni nacer ni perecer. Hado encadena al ser para que sea total e inmóvil. Los mortales han establecido una serie de “verdades” que en realidad son puros nombres: llegar a ser, morir, ser, no ser, cambiar de lugar y alternar el color luminoso. El ser está completo de la misma manera que la masa de una esfera bien redonda. El ser es igual a sí mismo y yace simétrico en sus límites. Así termina la diosa el razonamiento sobre la verdad y comienza el camino de las opiniones mortales, camino que es caracterizado como un cosmos engañoso de palabras.

Camino de las opiniones mortales: Los mortales disponen su entendimiento de manera que nombran dos formas de figura contraria: el fuego y la noche. Todo ello la diosa lo expresa al viajero como un orden verosímil, para que ningún entendimiento de los mortales pueda rebasarlo.

B9. Después de ponerle a todas las cosas los nombres de luz y noche, los mortales explican el todo mediante la composición de ambas formas.

B10. Habiendo expuesto la naturaleza nominal de las opiniones mortales, la diosa comienza a exponer lo que pudo constituir en el poema original una astrogonía. En ella se presentarán: la naturaleza etérea y sus señales (estrellas), las acciones o actividades del sol y su origen, las acciones de la luna y su naturaleza, el nacimiento del cielo y cómo Necesidad lo encadenó.

B11. Dentro de esta astrogonía también se describirá el nacimiento de la tierra, el sol, la luna, el éter, la vía láctea y el olimpo.

B12. Así pues, este cosmos verosímil compuesto de palabras engañosas, se ordena por una serie de anillos, unos hechos de fuego puro, otros de noche y otros mixtos, en medio de los cuales, está una diosa que todo lo gobierna. Su poder radica en que es ella quien rige y ocasiona tanto el parto como la unión entre machos y hembras. Quizá aquí el poema original se detenía a desarrollar una sección dedicada a la antropogonía.

B13. Esta diosa concibe como primero de todos los dioses a Eros. Este verso pudo ser el inicio de una teogonía.

B14. La diosa prosigue su relato, pero ahora, es la luna el objeto de sus palabras. La luna es una luz ajena, errante en torno a la tierra que brilla de noche.

B15. La luna siempre se encuentra observando los rayos del sol.

B16. Después de unos versos dedicados a la luna y a su luz prestada, la diosa se propone explicar cómo ocurre el intelecto en los hombres. El intelecto está presente de la misma manera que la mezcla de miembros errantes (los sentidos). La “materia” pensante y la naturaleza de los sentidos son la misma cosa.

B17 y B18. Se acerca el final del poema, la diosa ahora habla sobre embriología. A la derecha del útero materno se desarrollan los varones y a la izquierda las mujeres. Existe un mecanismo mediante el cual el sexo de los embriones se define. Primero, varón y mujer mezclan las semillas de Venus. Después, una virtud que moldea los cuerpos se forma. La virtud puede moldear cuerpos equilibrados o desequilibrados, dependiendo de si el testículo del cual proviene la semilla coincide con el lado del útero materno en que se gesta.

B19. Termina la diosa el camino de la opinión resumiendo los fenómenos nominales que en éste ocurren: nacer, crecer y morir.

## **TEXTO GRIEGO Y TRADUCCIÓN**

## ΠΑΡΜΕΝΙΔΟΥ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

### ΒΙ. Προοίμιον

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,  
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει εἰδότα φῶτα.  
τῇ φερόμην, τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι  
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. 5  
ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτὴν  
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν  
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν  
Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,  
εἰς φάος ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. 10  
ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθήρῃαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν 15  
πεῖσαν ἐπιφραδέως ὡς σφιν βαλανωτὸν ὄχῃα  
ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων  
χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων 20  
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.

B1. Las yeguas que me llevan (tan lejos) como mi ánimo pudiera alcanzar, me acompañaban, después de que, conduciéndome, anduvieron en el camino, múltiple en palabras, de la divinidad, que por todas las ciudades lleva al hombre sabio. Por él era llevado, pues por él, bien instruidas, me llevaban las yeguas tirando el carro, y las doncellas indicaban el camino.

6. El eje, encendiéndose en los cubos, emitía un clamor de siringa (pues se aceleraba mediante dos ruedas girantes de un lado y de otro), cada vez que las doncellas helíades apresuraban la marcha, dejando atrás las mansiones de la noche, arrancando de su cabeza hacia la luz los velos con sus manos.

11. Ahí está la puerta de los senderos de la noche y el día, tanto un dintel como un umbral de piedra la sostienen por arriba y por abajo. Pero ésta, etérea, se encuentra cerrada con grandes hojas, cuyas llaves correspondientes, tiene Justicia la de múltiples ocupaciones. En seguida las doncellas, habiéndola persuadido con suaves palabras, la convencieron hábilmente de que les quitara pronto de la puerta el cerrojo que la cerraba. Y ésta, desplegándose, produjo una abertura inmensa entre sus hojas, habiendo hecho girar en las muescas (goznes, bisagras) alternadamente los ejes (jambas) de abundante bronce, ajustados con clavos y broches; así pues, por ahí, a través de las mismas, dirigían derecho las doncellas la vía el carro y las yeguas.

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ  
δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·  
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,  
ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, 25  
χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),  
ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε. χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. 30  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

## B2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας  
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι, 5  
τήν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔον (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσαις.

22. Y la diosa me recibió benevolente, tomó mi mano diestra con su mano, y pronunciaba su palabra y se dirigía a mi de este modo:

24. Oh muchacho, que, acompañado por inmortales aurigas, con yeguas llegas a nuestra casa, alégrate, ya que no fue un mal hado el que te impulsó a volver sobre este camino (pues en verdad está fuera de la divagación de los hombres) sino Ley y Justicia. Es necesario que sepas todas las cosas, tanto el corazón inmovible de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción. Pero a pesar de ello aprenderás también estas cosas: cómo fue necesario que, lo que sólo es opinión, existiera aparentemente, atravesando todo en todo momento.

B2. ¡Vamos! Yo diré, y tu aprópiate del relato tras haberlo escuchado, cuáles son los únicos caminos de investigación que cabe pensar; por una parte, el camino que dice que el ser es, y que el no ser no es, es el sendero de la persuasión (pues acompaña a la verdad), por otra parte, el camino que dice que el ser no es, y que el no ser es necesario, yo en verdad te muestro que éste (camino) es una ruta imprecisa por completo, pues no podrías conocer lo que no es (pues no es factible), ni podrías mostrarlo.

B3

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

B4

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον.

B5

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,  
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὔθις.

B6

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι.  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.  
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [ἄρξει]  
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν 5  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταύτὸν νενόμισται  
κού ταύτὸν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

### B3

Pues lo mismo es (el objeto del) pensar y (el hecho de) ser.

### B4

Sin embargo, observa que las cosas ausentes están firmemente presentes para el intelecto; pues (el intelecto) no separará lo que es, de manera que (lo que es) se encuentre alejado de lo que es, ni cuando (lo que es) se dispersa por todas partes completamente en el cosmos, ni cuando se reúne.

### B5

Me es igual por dónde comenzar, pues allí de nuevo llegaré una y otra vez.

### B6

Es necesario decir y pensar que lo que es es; en efecto, el ser es, y la nada no es: yo te pido que atiendas a estas cosas. Ahora bien, tu comenzarás, primero, por este camino de investigación, y después por aquel en el que, ciertamente, los mortales conocedores de nada andan errantes, bicéfalos; pues el desconcierto gobierna en sus pechos el intelecto errante; y ellos son llevados, sordos a la vez que ciegos, estupefactos, estirpe carente de juicio, para ellos el ser y el no ser son lo mismo y no lo mismo; (para ellos) el sendero de todas las cosas es regresivo.

## B7

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἐόντα·  
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα  
 μηδέ σ' ἔθος πολῦπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσσαν ἀκουήν  
 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον 5  
 ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

## B8

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
 λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν  
 οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἠδὲ τελεστόν·  
 οὐδὲ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, 5  
 ἓν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
 πῆ πόθεν ἀύξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω  
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὦρσεν  
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; 10  
 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.  
 οὔτε ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
 γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἴνεκεν οὔτε γενέσθαι  
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
 ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· 15

## B7

Pues no (te) deberá seducir esto nunca: que las cosas que no son sean.

Pero tú aparta el pensamiento de este camino de investigación y que la costumbre, abundante en experiencia, no te fuerce hacia este camino, a que mirada a la deriva, oído resonante y lengua dirijan; mas decide con el razonamiento el argumento abundante en polémicas que de mi te ha sido comunicado.

## B8

1. Ya sólo queda una palabra del camino: que es. Y sobre éste hay señales muy abundantes, que siendo ingenerable también es imperecedero, total, homogéneo, incommovible y completo.

5. Nunca fue ni será, puesto que ahora es todo a la vez, uno, continuo. Pues ¿qué origen le buscarás? ¿Cómo y de dónde podría haber crecido? Y no te permitiré ni que digas ni que pienses (que creció) de lo que no es, pues no es posible decir o pensar que no es. ¿Y qué necesidad lo habría empujado después o antes a nacer, comenzando de la nada? Así, o bien absolutamente es necesario ser, o bien, totalmente no (es necesario).

12. Y la fuerza de la convicción no permitirá jamás que, a partir de lo que es, algo llegue a ser fuera de sí mismo. Por lo cual, ni llegar a ser ni perecer (le) concede Justicia habiendo relajado sus lazos, sino que lo contiene. La decisión sobre estas cosas está en esto: es o no es.

ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. 20  
τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.  
οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῆ μάλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. 25  
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν ἀναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.  
ταύτὸν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη 30  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει,  
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·  
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.  
ταύτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα·  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, 35  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, 40  
καὶ τόπον ἀλλάσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.  
αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ  
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον  
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ. 45

Pero ya está decidido, por necesidad, abandonar éste que es impensable e innombrable (pues no es un camino verdadero) de modo que el otro exista y sea genuino. ¿Cómo podría lo que es existir después? ¿Cómo podría llegar a ser?

20. Pues si llegó a ser, no es, ni tampoco (es) si alguna vez habrá de ser. Así, queda extinguida la génesis, y la destrucción queda fuera de la investigación. Tampoco es divisible, ya que es todo igual; ni es algo mayor aquí, ello le impediría ser continuo; ni algo menor, mas está totalmente lleno de lo que es. Por eso, todo le es continuo, pues lo que es se encuentra con lo que es.

26. Inmóvil, yace dentro de los límites de fuertes cadenas sin principio ni fin, puesto que la génesis y la destrucción se extraviaron muy a lo lejos, las rechazó la convicción verdadera. Y puesto que permanece él mismo en él mismo, yace por si mismo y, así, firme, allí mismo permanece. Pues Necesidad poderosa lo contiene en los vínculos del límite que en torno lo aprisiona, porque no hay derecho de que lo que es esté incompleto; pues no es carente, (si lo fuera) carecería de todo.

34. Pensar y el pensamiento de que (lo que es) es son lo mismo. Pues no encontrarás el pensar sin lo que es (el ser) en que se expresa; pues ninguna otra cosa ni es ni será más allá de lo que es, ya que Hado lo encadenó a fin de que fuera total e inmóvil. Por esto todas las cosas que los mortales han establecido convencidos de que son verdaderas serán sólo nombre, llegar a ser y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y alternar el color luminoso. 42. Y ya que hay un límite último, está completo desde todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redonda, desde el centro equivalente hacia todas partes; pues es necesario que lo que es no sea ni algo mayor ni algo menor aquí o allá.

οὔτε γὰρ οὐκ ἔδον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔδον ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος  
τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·  
οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.  
ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα 50  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων·  
μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -  
τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο 55  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἦπιον ὄν, μεγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,  
τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό  
τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθὲς τε.  
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, 60  
ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Pues ni hay algo inexistente que lo pudiera desviar de llegar hasta la simetría, ni hay algo existente que pudiera ser aquí más, allá menos que lo existente, ya que es totalmente incorruptible. Pues es igual a sí mismo desde todas partes, yace simétrico en sus límites.

50. Con esto, te desvíó del razonamiento confiable y del pensamiento en torno a la verdad, a partir de ahora las opiniones mortales aprende, escuchando el orden engañoso de mis palabras. Ellos, pues, dispusieron su entendimiento para nombrar dos formas, de las cuales a una no es necesario (nombrar)- en ello están equivocados-, distinguieron su figura de manera contraria, y asignaron señales separadas unas de otras, a una (forma) el fuego etéreo de la llama, que es suave, muy sutil, por todas partes idéntico a sí mismo, pero no idéntico a otro; por otra parte, al otro (fue asignado) en sí mismo lo contrario, noche imperceptible, figura espesa y pesada. Yo esto a ti expreso totalmente como un ordenamiento verosímil, para que nunca te rebase algún entendimiento de los mortales.

B9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,  
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ μηδέν.

B10

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡλίοιο  
λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππότεν ἐξεγένοντο,  
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα 5  
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρων.

B11

πῶς γὰρ καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη  
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος  
ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὠρμήθησαν  
γίγνεσθαι

B12

αἶ γὰρ στεινότεραι πληνται πυρὸς ἀκρήτοιο,  
αἶ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα·  
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
πάντη γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς 5  
ἄρσεν θηλυτέρω

## B9

Y después de que todas las cosas fueron nombradas luz y noche, y estos nombres, según sus propias significaciones, (fueron puestos) en esto y en aquello, todo está lleno simultáneamente de luz y de noche invisible, de ambas igualmente, pues fuera de una y otra no hay nada.

## B10

Conocerás la naturaleza etérea y todas las señales que están en el éter y las acciones aniquiladoras de la lámpara pura del brillante sol y de dónde se originaron, también te informarás sobre las acciones giratorias de la luna de rostro redondo, y sobre su naturaleza, y conocerás también el cielo que en torno se encuentra, de dónde nació y cómo Necesidad guiadora lo encadenó a fin de que contuviera los límites de los astros.

## B11

Cómo la tierra, el sol, la luna, el éter común, la leche celeste, el lejano olimpo y el ímpetu ardiente de los astros se precipitaron a nacer.

## B12

Pues los (anillos) más estrechos están llenos de fuego puro, y los que están después de éstos, de noche, pero en medio se vierte una porción de llama; en el centro de éstos está la divinidad que todo lo gobierna; pues por todas partes ocasiona el abominable parto y la unión, enviando a la hembra a unirse con el macho, y de nuevo y a la inversa al macho con la hembra.

B13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων ...

B14

νυκτιφάεξ περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

B15

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλείοιο

B16

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγτων,  
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό  
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

B17

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας

B18

*femina uirque simul Veneris cum germina miscent,  
uenis informans diuerso ex sanguine uirtus  
temperiem seruans bene condita corpora fingit.  
nam si uirtutes permixto semine pugnent  
nec faciant unam permixto in corpore, dirae 5  
nascentem gemino uexabunt semine sexum.*

B19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νυν ἔασι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστῳ.

B13

Ideó a Eros como primerísimo entre todos los dioses...

B14

Resplandeciente de noche, luz ajena, errante en torno a la tierra.

B15

Siempre observando hacia los rayos del sol.

B16

Pues así como se encuentra en cada momento la mezcla de miembros muy errantes, así el intelecto está presente en los hombres; ya que, para los hombres, todos y cada uno, la naturaleza de los miembros es eso mismo que piensa; pues lo pleno es pensamiento.

B17

A la derecha a los muchachos, a la izquierda a las muchachas.

B18

Cuando el varón y a la vez la mujer mezclan las retoños de Venus, la virtud que se esboza en las venas a partir de sangre diversa, si conserva el equilibrio, moldea cuerpos bien contruidos. Pues si las virtudes, mezclada la semilla, lucharan y no se hicieran una en el cuerpo mezclado, funestas, atormentarán al sexo naciente con semilla gemela.

B19

En efecto, conforme a la opinión, así nacieron estas cosas y ahora son y después, a partir de aquí, habiendo crecido, morirán. Pues a ellas un nombre los hombres pusieron, uno asignado a cada una.

### Notas y comentarios al texto griego:

El siguiente grupo de notas pretende comentar verso a verso el poema de Parménides. Estas notas se ocupan por una parte, de aspectos morfológicos, sintácticos, retóricos (o poéticos) y mitológicos, y por la otra, de los problemas generales de comprensión e interpretación del texto. Ocasionalmente se remite al lector a algunos otros pasajes de la literatura que podrían iluminar el significado y uso de algunas palabras.

**B1:** Los primeros treinta versos del proemio se los debemos a Sexto Empírico en su *Adversus Mathematicos* (VII.111), mientras que Simplicio cita los versos 28 a 32 (*Commentaria in Aristotelem Graeca, de caelo* 557, 25 s.s.). Sexto añade a su cita una paráfrasis en la que realiza una interpretación alegórica del proemio.

1. ἴπποι τάϊ : Para el femenino cfr. Homero (*Odisea* 21.30-31), Píndaro (*Pyth.* 2.8) y Sófocles (*Electr.* 703 y s.s.) Con esta palabra comienza la caracterización de figuras femeninas en el poema: θεά, Δίκη, Θέμις, δαίμων, Ἀνάγκη, Μοῖρα etc.

ὅσον: Oración relativa que presupone como antecedente tácito un τόσον.

θυμὸς: Gramaticalmente podría ser tanto el ánimo del narrador como el de las yeguas, pero es obvio que se trata del ánimo del narrador, puesto que *thymós* (Cfr. Apéndices) “es el pensamiento mismo representado como un impulso, un ímpetu que se materializa junto con la imagen de las yeguas.” No tendría mucho sentido atribuirle a las yeguas esta facultad de pensamiento, aunque las yeguas mismas iluminan el sentido de *thymós* como impulso. Aquí el significado de *thymós* está más cerca del sentido de “mente” o “pensamiento”. Cfr. Apéndices.

ἐπὶ (...) ἰκάνοι: Tmesis de ἐφικνέομαι. Optativo oblicuo (sin ἄν), dependiente del imperfecto πέμπων.

2. πέμπων: Oración principal. El imperfecto da la idea de repetición y duración en el pasado. En Homero este verbo puede significar conducir, escoltar o acompañar, pero normalmente se refiere a personas: cfr. *Ilíada* 1.390 (a los Aqueos), *Odisea* 14.336 (a los compañeros), *Odisea* 11.626 (a Hermes). Aquí se refiere a las yeguas. Hay una especie de personificación o prosopopeya al emplear este verbo, que después se va a remarcar con el adjetivo πολύφραστοι. Sucede algo similar en *Odisea* 8.556, en donde el verbo se refiere a las naves.

μ' (...) ἄγουσαι: Participio presente con cierto valor temporal de continuidad, subordinado a la oración temporal. El pronombre με es su objeto directo.

ἐπεὶ (...) ἐς ὁδὸν βῆσαν: Oración subordinada temporal, ἐπεὶ con indicativo aoristo (βῆσαν). Para el sustantivo ὁδός, cfr. Apéndices.

πολύφημον: La palabra πολύφημος se ha entendido de diversas maneras: “Diels seguido por Kranz traducen ‘vielgerühmten (muy elogiado, famoso), pero πολύφημος nunca significa ‘famoso’ en la literatura griega antigua. Φήμη no significa ‘fama’ sino ‘noticias’, ‘inteligencia’, ‘palabra significativa’. Por lo tanto πολύφημος, ya sea aplicado a un bardo (*Odisea* 22.376), a un lamento (Píndaro *Isth.* 8.58) o a una asamblea (*Odisea* 2.150) significa ‘expresar muchas cosas’ i.e. emplear conocimiento.” (cfr. Tarán, *op.cit.* p. 10)

3. δαίμονος: Existe otra lectura que dice δαίμονες, en lugar del δαίμονος de Sexto, que se estaría refiriendo a las doncellas helíades del verso 9. La defienden: H. Stein “Die Fragmente des Parmenides, *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem Friderici Ritschelii Collecta.*” Vol II, Lipsiae, 1867; y Wilamowitz. *Hermes* 34, 1899, p.204. Sigue a Wilamowitz Albertelli (*Gli Eleati. Testimonianze e frammenti.* Bari 1939) quien argumenta (p. 122, nota 6) que en la *Ilíada* 3.406 y en la *Odisea* 13.111 dos expresiones parecidas a ὁδὸς δαίμονος (θεῶν κελεύθου y ἀθανάτων ὁδός) harían significar a nuestro pasaje *el camino que la diosa sigue*, significado que sería inútil en este caso. (Cfr. Tarán. *Ibid.* p.11). Δαίμων aquí registra el sentido más general de la palabra: “divinidad”, casi “destino”. Cfr. *Odisea* 3.27, 5.396, 10.64 y 11.61. Cecil Maurice Bowra (en su artículo “The Proem of Parmenides”, *Classical Philology*, vol. 32, num. 2, (1937), p.p. 97-112) se percata de que en el imaginario literario existen otros caminos “sobrenaturales” que pertenecen a los dioses: cfr. *Orph. Fragm.* 168.15 (Kern): θεῶν ὁδοὶ οὐρανόων; y Píndaro *Olímpicas* II.77: ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν.

ἦ (...) φέρει (...) φῶτα: Oración relativa. El antecedente del pronombre ἦ puede ser tanto el ὁδὸν del verso anterior, como el δαίμονος. Cordero (*op. cit., Les Deux Chemins de Parménide*) lee κατὰ πᾶν ταύτη en lugar del πάντ’ ἄστη de la mayoría de los comentaristas. Tarán argumenta que “desde que πάντ’ ἄστη representa la lectura del mejor manuscrito de Sexto es necesario conservarlo (cf. *Orphicorum Fragmenta, Collegit* O. Kern, Berolini 1922, 47.3: “Ἥλιε Πῦρ διὰ πάντ’ ἄστη νίσεια).” (Tarán, *op. cit.* p. 12). Quizá la palabra ἄστη < ἄστεα nos remita al motivo épico del viaje. No obstante, la expresión κατὰ πᾶν quizá pudiera corresponderse con el πάντα de B1.28. El todo a lo largo del cual la divinidad llevará al hombre conocedor, es ese mismo todo que deberá aprender de las palabras de la diosa. Sólo un hombre (φῶτα) conocedor o sabio (εἰδότα) es candidato a viajar por este camino. Algunos comentaristas han visto en el participio εἰδότα la indicación de que el viajero es un “iniciado”, y así interpretan el proemio como una experiencia iniciática de tipo religioso (cfr. Bowra, quien considera que Parménides concibió su propia labor filosófica como una actividad religiosa.)

4. φερόμην (...) φέρων: Políptoton. Tercera y cuarta vez que aparece este verbo en estos primeros cuatro versos. Los imperfectos sugieren que la acción se repite en el pasado y tiene una duración extendida.

πολύφραστοι ἵπποι: El adjetivo no es homérico, pero está compuesto al estilo de adjetivos homéricos como πολύτροπος (*Odisea* 1.1). A lo largo del poema hay varios ejemplos de adjetivos compuestos con el adjetivo πολύς: πολύδηρις, πολύπειρος, πολύποινος, πολύφραστος. El adjetivo es un predicativo: “me llevaban, bien instruidas (instruidamente), las yeguas”. Este adjetivo anticipa la aparición de las doncellas helíades que son las que instruyen y guían a las yeguas. Cfr. *Ilíada* 19.401, en donde Aquiles le dice a los caballos de su padre: φράζεσθε. En la *Olímpica* sexta versos 25 y s.s., Píndaro atribuye a las mulas (ἡμιόνων) cierta sabiduría, ya que ellas saben (ἐπίστανται) conducir el camino. Esta es la única vez que ocurre este adjetivo en la literatura griega antigua, no vuelve a aparecer sino hasta el siglo cuarto d. C., y para esos momentos posee el significado de “deshonesto”. (Cfr. Mourelatos, Alexander P.D.,

“Frazw and its derivatives in Parmenides”, *Classical Philology*, vol. 60, num. 4, (1965), p.p. 261-262.)

5. ἄρμα τιταίνουσαι: Reduplicación del verbo *τείνω*. Cfr. *Ilíada* 2.390: ἰδρώσει δέ τευ ἵππος εὐξοον ἄρμα τιταίνων. Hesíodo en *Teogonía* 207, hace derivar el nombre de los Titanes de este verbo: “τοὺς δὲ πατήρ **Τιτῆνας** ἐπὶ κλησὶν καλέεσκε/ παῖδας νεικείων μέγας Οὐρανός, οὓς τέκεν αὐτός/ φάσκε δὲ **τιταίνοντας** ἀτασθαλίη μέγα ῥέξαι/ ἔργον (...)” Bowra (*op. cit.*) hace un breve análisis del motivo del carro metafísico en algunos pasajes de la literatura griega antigua: “En los siglos sexto y quinto el carro es usado más de una vez para describir cierta actividad metafísica, ya sea la fama o la canción.” Cfr. Simónides *Fragm.* 79. 3-4, Empédocles B3, Eurípides *Hercules Furens* 480, Baquilides v. 176-178 y Píndaro *Olímpica* IX, 80, *Pítica* X, 64, etc.

ὄδον ἡγεμόνευον: (Cfr. *Odisea* 6.261, 24.225). Una vez más el imperfecto. Todas las oraciones principales de estos primeros versos están en este tiempo verbal. Cfr. Píndaro, *Olímpica* VI, 28: ὄδον ἄγεμονεῦσαι.

κοῦραι: i.e. ἡλιάδες κοῦραι del verso 9.

6-7. ἄξων (...) ἴει (...) αἰθόμενος: La oración principal es ἄξων ἴει (imperfecto de ἴημι) αὐτὴν σύριγγος (genitivo subjetivo: la siringe suena). Quizá haya una metonimia en esta expresión, donde σύριγγος, siendo la causa que efectúa la estridencia del sonido, está sustituyendo a un adjetivo que expresaría el efecto de dicha causa. Siringe es el nombre de la flauta que construye Pan con las cañas en las que se convirtió la ninfa homónima cuando éste la perseguía. Cfr. *Ilíada* 10.13: θαύμαζεν (sc. Ἀγαμέμνων) πυρὰ πολλὰ τὰ καίετο Ἰλιόθι πρὸ/ αὐλῶν συρίγγων τ' ἔνοπην ὄμαδόν τ' ἀνθρώπων. El participio αἰθόμενος, que concuerda con ἄξων, tiene cierto valor causal. El complemento circunstancial ἐν χνοίησιν modifica al participio: “el eje, encendiéndose en los cubos (...)” Para el sustantivo χνόη cfr. Esquilo, *Los siete contra Tebas*, 153: ἔλακον ἀξόνων βριθομένων χνόαι. Quizá haya un eco de B1.6 en el verso 14 del *Himno a los baños de Palas* de Calímaco: συρίγγων ἀίω φθογγὸν ὑπαξόνιον.

Bowra (*op. cit.*) relaciona la imagen del eje encendido (αἰθόμενος) con el mito de Faetón: “La palabra hace alusión al hecho de que el carro del sol, que Faetón tomó prestado, estaba literalmente ardiendo en fuego. Nono de Panópolis pensó en esto cuando habló del ἔμπυρον ἄρμα y del φλογερῆς ὑπήνης<sup>1</sup>, y Luciano cuando describió a Faetón ἐπιβὰς τοσοῦτου πυρός.<sup>2</sup> También Parménides tiene un eje encendido en fuego, y en esto se parece a Faetón.”

ἐπείγετο: Imperfecto medio 3ª singular de ἐπείγω.

δινωτοῖσιν κύκλοις: Para κύκλος con el sentido de “rueda” cfr. Píndaro, *Píticas* 4.215. El adjetivo δινωτός (cfr. verbo δινέω: hacer girar, dar vueltas), aparece en Homero referido a los lechos: κείνος ὃ γ' ἐν θαλάμῳ δινωτοῖσι λέχεσσι (...) (*Ilíada* 3.391); a la silla de Penélope: τῇ παρὰ μὲν κλισίην πυρὶ κάτθεσαν, ἔνθ' ἄρ' ἐφῖξε,/ δινωτὴν ἐλέφαντι καὶ ἀργύρῳ· (*Odisea* 19.56) y al escudo: (...) κρύφθη γὰρ ὑπ' ἄσπιδι

<sup>1</sup> *Dyonisiaca* 38, 192 y 214.

<sup>2</sup> *Dialogi Deorum* 25.2.

πάντοσ' εἴση,/ τὴν ἄρ' ὃ γε ῥινοῖσι βοῶν καὶ νώροπι χαλκῶ/ δινωτὴν φορέεσκε (...) (*Iliada* 13.407). Nótese que el verso 7 es espondeico.

8. ὄτε σπερχοίατο πέμπειν: Oración subordinada temporal con optativo oblicuo iterativo (σπερχοίατο: 3ª plural optativo presente épico de σπέρχω), porque el verbo de la principal (ἴει) está en tiempo secundario (imperfecto). Lo iterativo enfatiza el carácter repetitivo de la acción. El infinitivo πέμπειν es el objeto directo de la oración y puede traducirse como sustantivo: “la marcha”.

9. ἠλιάδες κοῦραι: se trata de las mismas κοῦραι del verso 5. “Las helíades son hijas de la oceánide Clímene y de Helio, el sol. Contaban las leyendas que cuando su hermano Faetonte fue muerto por el rayo de Zeus, lloraron tan desconsoladamente (se decía que sus lágrimas quedaban transformadas en gotas de ámbar) que fueron metamorfoseadas en álamos para aliviar sus dolores, aunque quizá esta metamorfosis fue más bien un castigo por haber sido ellas las que permitieron que su hermano empuñase las riendas del carro del sol. Sus nombres, en la versión más difundida, son: Febe, Mérope, Helia, Dioxipe y Eteria, aunque también se citan a Egle, Lampecia y Faetusa.” (Cfr. Falcón Martínez, C; Fernández Galiano, E y López Melero, R, *Diccionario de Mitología clásica*. Vol. 1. Alianza Editorial, 2000. p. 280). Cfr. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 4.604: “(...) ἀμφὶ δὲ κοῦραι/ Ἡλιάδες ταναῆσιν ἐελμέναι αἰγείροισιν,/ μύρονται κινυρὸν μέλεαι γόον· (...)” y Ovidio, *Metamorfosis*, II.340: “*nec minus Heliades fletus et, inania morti/ munera, dant lacrimas (...)*” Las doncellas helíades son los personajes en que se representa la imagen del paso de la oscuridad (término alegórico para la opinión) a la luz (término alegórico para el conocimiento, es decir, la verdad): “La transición de la noche al día es la transición de la ignorancia al conocimiento; las doncellas del sol que acompañan al poeta son los poderes en él que lo hacen tender hacia la luz; las yeguas que conocen el camino son sus propios impulsos hacia la verdad; el camino en el que viaja es el camino de la investigación (...) Nosotros debemos estar definitivamente convencidos de que Parménides no está dando el reporte literal de una aventura espiritual, sino que está envolviendo su búsqueda de la verdad con un vestido alegórico.” (Bowra, *op. cit.*).

προλιποῦσαι δώματα νυκτός: Oración participial (προλιποῦσαι: participio aoristo de προλείπω) con valor temporal, subordinada a la temporal iterativa anterior. Para la expresión δώματα νυκτός cfr. Hesíodo, *Teogonía* 744: “**Νυκτός** δ' ἐρεβεννῆς οἰκία δεινὰ/ ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησιν.” No es necesario identificar las mansiones de la noche de Parménides con las de Hesíodo. Para el momento en que las doncellas están dirigiendo el camino del hombre conocedor, ellas han tenido ya que haber abandonado los dominios de la noche. El primer escenario para las doncellas, previo a la narración con que comienza el poema, es la oscuridad.

10. εἰς φάος ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας: En este verso muchos intérpretes han visto expresamente formulada la dirección del viaje del proemio. Esto último depende de cómo interpretemos la frase preposicional εἰς φάος. Gramaticalmente se puede ver como modificadora del participio anterior (προλιποῦσαι), o del infinitivo πέμπειν. Quizá podría interpretarse que, por la posición que ocupa en el verso, la frase preposicional podría, o ser deliberadamente ambigua en cuanto a qué modifica, o modificar a ambos verbos ( ἀπὸ κοινοῦ). Yo he preferido en mi traducción leer la frase

como modificadora del otro participio aoristo (ὥσάμενοι), y en correlación con la otra frase preposicional (κράτων ἄπο, nótese la anástrofe). Esto implicaría que el movimiento “hacia la luz” sería la manifestación de que las helíades “quitaran de sus cabezas los velos con sus manos.” Se trata de una oración participial yuxtapuesta. Nótese que del verso 6 al 11 tenemos: Una oración principal (ἴει), una subordinada participial con matiz causal (αἰθόμενος), una subordinada temporal iterativa y, finalmente, dos subordinadas participiales con matiz temporal. Se trata de un período oracional complejo donde predomina la *hypotaxis*, y no la *parataxis* que, como vimos, es un principio característico de composición en la poesía épica (Cfr. Introducción. p. 24). Para el sustantivo καλύπτρη cfr. *Odisea* 5.232: “(...) κεφαλῇ δ’ ἐφύπερθε καλύπτρην.”

11. ἔνθα (...) κελεύθων: Este verso comienza con un adverbio de lugar (ἔνθα) que de inmediato nos hace preguntarnos de qué lugar se trata. Los intérpretes han discutido mucho sobre esto: Según Kranz (*Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* 47, p. 1160), significa “La casa del día y la noche” que debemos entender como: “la puerta a través de la cual pasan las vías del día y la noche”, y explica esto mediante una frase de Hesíodo (*Teogonía* versos 748 s.s.: “ (...) ὄθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι/ ἀλλήλας προσέειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν/ χάλκεον.” Tarán refuta esta tesis argumentando, por una parte, que “no puede ser que la puerta esté entre las dos vías, porque si esto fuera así, entonces las vías deberían ser dos antes de la puerta y después de ella, que no es el caso como se demuestra en el contenido de los versos 9 – 21.” (Tarán, *Op.Cit.* p. 13); y por la otra, que “(...) toda la construcción de Kranz no tiene fundamento, porque no hay nada que sugiera que ἔνθα designa las moradas de la noche (...) la noción de Kranz está basada en la aceptación de que el viaje comienza en el verso 11, que no es el caso, porque ἔνθα no puede ser localizado. La idea común de estas interpretaciones está en la aceptación de que el viaje de Parménides puede ser localizado (...) No hay nada en el proemio que sugiera una referencia especial a lugar o tiempo.” (Ibid. p. 24). Gómez – Lobo argumenta que el adverbio de lugar “se refiere con toda probabilidad al lugar que acaba de ser mencionado dos versos antes.” (Gómez–Lobo, *op. cit.* p. 37), es decir a las δώματα νυκτός del verso 9. A partir de esto, haciendo alusión a un pasaje de la *Odisea* (10.84 – 86: “ἐγγύς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι”), concluye que “no se trata en este verso de un camino oscuro separado de otro luminoso por un portón que Parménides atravesaría hacia la luz, es decir no estaríamos ante una creación libre de la imaginación parmenídea, sino ante una realidad mitológica perfectamente identificable y familiar para el auditorio de Parménides. Las sendas de la Noche y el Día no son dos caminos físicamente separados y distintos, sino un mismo trayecto o jornada recorrido sucesivamente por las dos entidades cósmicas.” (Ibid. p. 37). Arnold Hermann sostiene en cambio que “ el reino de la diosa reside más allá de tales diferenciaciones como Luz y Noche u oscuridad y luminosidad, en otras palabras, más allá del reino de la experiencia sensible.” (Hermann, *op. cit.* p. 177). Cordero interpreta el adverbio como el punto preciso donde se encuentran las puertas que corresponden a los dos caminos. Es una puerta que permite salir del camino de la noche y que se abre hacia el camino del día, o viceversa, si se trata de un viaje del Día hacia la Noche. “Las dos puertas se encuentran una en frente de la otra, cada una de ellas corresponde a un camino diferente: una señala el fin del camino de la Noche y la otra indica el comienzo del camino de la luz. El poeta debe salir del reino de la

obscuridad y se encuentra inmediatamente frente a él la puerta que le permite penetrar en los dominios de la luz.” (Cordero, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, op. cit. p. 180). Considero que, en realidad, πύλαι es un plural poético que hace referencia a las dos hojas de una puerta. Si se tratara de “(...) dos puertas diferentes, colocadas una frente a la otra, los caminos también se encontrarían uno en frente del otro, es decir, que el final de un camino correspondería al principio del otro, lo que es totalmente normal ya que se trata de caminos opuestos.” (Idem.) Considero que todas estas complicaciones pueden, en cierta manera, dejarse a un lado si atendemos al registro narrativo-literario de las palabras de Parménides en este contexto. Hasta este verso la narración nos presenta la descripción vívida y detallada de un viaje, todas las acciones se expresan mediante verbos que implican movimiento: φέρω, ἐφικνέομαι, πέμπω, βαίνω, ἄγω, τιταίνω, ἡγεμονεύω, ἴημι, αἴθω, ἐπείγω, σπέρχω, προλείπω y ὠθέω. En el verso 11 la narración se detiene súbitamente, todo el movimiento que se había venido sintiendo se inmoviliza ante una puerta que, a diferencia de todos los otros elementos que se habían descrito, no tiene movimiento: simplemente ahí está. El adverbio (ἐνθα) y el verbo εἰμί (que aquí hace su aparición inaugural en el poema) interrumpen el ritmo acelerado del viaje, ahora lo que tenemos frente a nosotros es la imagen estática de una puerta (para πύλαι como dual cfr. Schwyzer-Debrunner, *Griechische Grammatik*, II, München 1950, p. 44, En: Tarán, op. cit. p. 14). La puerta representa el punto en que los recorridos de la noche y el día se encuentran. Como se dijo anteriormente, Noche y Día son términos metafóricos para denominar a la ignorancia y al conocimiento, es decir, al error de la δόξα y a la verdad. La puerta es el símbolo que representa el paso de estar en situación de opinión a estar en posesión de verdad, pero, al mismo tiempo, insinúa una imagen perteneciente al bagaje poético tradicional, ya que “(...) tal puerta fue familiar a la poesía y al saber popular (...) cuando los lectores escucharon de ella se dieron cuenta de que Parménides estaba preocupado por algo concerniente a una grandeza cósmica.” (Bowra, op. cit.).

12. ὑπέρθυρον: cfr. *Odisea* 7.90: “χρύσειαι δὲ θύραι πυκινὸν δόμον ἐντὸς ἔεργον· / σταθμοὶ δ’ ἀργύρεοι ἐν χαλκῷ ἕστασαν οὐδῶ, / ἀργύρεον δ’ ἐφ’ ὑπέρθύριον, χρυσή δὲ κορώνη.”

ἔχει: con el sentido de ὑπέχω.

λάϊνος οὐδός: cfr. *Ilíada* 9.404: “(...)οὐδ’ ὅσα λάϊνος οὐδός ἀφήτορος ἐντὸς ἔεργει (...)” y *Odisea* 8.80: “(...) ὅθ’ ὑπέρβη λάϊνον οὐδὸν/ χρησόμενος.”

13. αὐτὰ δ’ αἰθέρια: Se refiere a la πύλαι del verso 11. El hecho de que la puerta sea etérea no significa que esté de hecho en el cielo o en una región elevada en las alturas de los aires, ya que, como dijimos, no se trata de un lugar identificable en el espacio. No es etérea por estar localizada en el espacio celeste, aunque sin duda el uso del adjetivo es consecuente con el escenario de Parménides, en donde la luz, la noche y el día están sobre la mesa. Así pues, no se debe de interpretar este adjetivo de manera literal. La puerta es etérea porque el formato en que Parménides configura su narración alegórica es este formato celestial de luz, oscuridad, noche y día. El viaje que describe el proemio es un viaje que ocurre en el interior del pensamiento. El pensamiento viaja, es decir, investiga con un método. Las puertas etéreas son producto del pensamiento, son ese lugar en que el pensamiento franqueará y superará las restricciones que le impone su condición de mortal.

πλήνται: πέπληνται (Perfecto indicativo 3ª plural). Homeoteleuton: ai-ai-ai.

μεγάλοισι θυρέτροις: Dativo agente. Para el sustantivo cfr. *Odisea* 21.49: “(...) τός’ ἔβραχε καλὰ θυρέτρα/πληγέντα κληῖδι, πετάσθησαν δὲ οἱ ὤκα.” El adjetivo μεγάλοισι tiene aquí el sentido de κρατερός y de ὑψηλός (grandes en tanto fuertes y altas).

τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς(...): Oración relativa cuyo antecedente es el sustantivo θυρέτροις del verso anterior. Sabemos por la tradición mitológica que Δίκη es hija de Zeus y que personifica a la justicia. Hesíodo (*Teogonía* 901) llama a las hijas de Zeus y Temis las Horas: “δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἧ τέκεν ὜ρας,/ Εὐνουμίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν (...)” En Homero hay dos versos idénticos (*Ilíada* 5.749 y 8.393) que pueden arrojar luz sobre el verso en cuestión: “αὐτόματα δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ ἃς ἔχον ὜ραι (...)” La Justicia de Parménides **tiene** las llaves de las puertas al igual que las Horas de Homero **tienen** las puertas del cielo. La “puesta en escena” de Parménides en su proemio responde y pertenece al imaginario literario homérico. Para el adjetivo πολύποινος, cfr. τῶι δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἄρωγός. (*Orph. Fr.* 223 B, en: Alberto Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*. Cap. “La poesía órfica y el poema de Parménides”). Bowra (*op. cit.*) considera que “El carácter ético de Dike se muestra a través del epíteto πολύποινος (...) La visión órfica consistía simplemente en que Dike premiaba el bien y castigaba el mal. Parménides extiende las nociones de premiar y castigar a las esferas de la verdad y la falsedad.” También se ha identificado a Δίκη con Astrea, hija de Zeus y Temis: cfr. Arato, *Fenómenos*, 96 y s.s.: “ἀμφοτέροισι δὲ ποσσὶν ὑπο σκέπτοιο Βοώτεω/ Παρθένον (...) καὶ ἐ Δίκην καλέεσκον (...)” quien al subir al cielo se convirtió en la constelación Virgo. Cfr. también Virgilio, *Égloga* IV: *iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna*. Para κλείς con el sentido de llave, cfr. Esquilo, *Euménides* 827: καὶ κληῖδας οἶδα δώματος μόνη θεῶν,/ ἐν ᾧ κεραυνός ἐστιν ἐσφραγισμένος (...)” Para el adjetivo ἀμοιβός, “Diels (*Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch*. Berlín, 1897. p. 51) sigue innecesariamente a Sexto (*adv. math.* VII.113) al interpretar ἀμοιβούς como ἀσφαλεῖς. Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker*, I. p. 229), seguido por Albertelli (*Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*. Bari 1939. p. 119 y p. 125 nota 17), lo interpreta como ‘las llaves que abren y cierran (sucesivamente)’ y apunta al ἀμοιβαδόν del verso 19. Fränkel (*Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München 1960. p. 168 y nota 1) lo traduce como: ‘compensatorias, remuneradoras’ (...) Estas interpretaciones pueden reconciliarse, porque, si Dike es la castigadora del mal y la premiadora del bien, es entendible que las llaves que abren y cierran, premien y castiguen. Untersteiner (*Parmenide. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*. Firenze 1958 p. LXXIV, nota 91) lo interpreta como ‘las llaves que se alternan indiferentemente,’ pero al hacer esto, se equivoca, ya que el plural es meramente poético.” (Tarán, *op. cit.* p. 15). Cordero interpreta que no se trata de un simple plural poético, sino que una llave abre la puerta del camino del día, y la otra la del camino de la noche; y se alternan “no porque se utilizan para abrir y cerrar la puerta, ya que para estas dos operaciones es suficiente una llave, sino porque a cada llave corresponde una diferente puerta (...)” (Cordero. *Les Deux Chemins de Parménide, op. cit.* p. 181). Por mi

parte, considero que, siendo la puerta el lugar en donde se encuentran los recorridos de la noche y el día, y teniendo esta entrada dos grandes hojas, entonces es necesario una llave diferente para abrir cada una de las hojas. Por cada uno de los dos lados de las puertas hay un sendero, cada una de las hojas tiene su cerrojo mirando a cada uno de los senderos. Las llaves son ἀμοιβούς, es decir, correspondientes, porque se corresponden (valga la redundancia) con cada una de las hojas de la puerta. Para “llaves” cfr. Arato, *Fenómenos* 188-193.

15. τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι (...): el pronombre τὴν se refiere a la Δίκη del verso anterior. Oración participial (παρφάμεναι: participio aoristo de παραφημί) con matiz temporal. μαλακοῖσι λόγοισι: dativo instrumental. El adjetivo μαλακός aparece en Homero modificando tanto cosas que son objeto del tacto, cosas suaves, como en un sentido metafórico, cosas como la muerte (*Odisea* 18.202), el sueño (*Ilíada* 10.2), y las palabras: ἐπέεσσι μαλακοῖσιν (*Ilíada* 1.582), μαλακαῖς ἐπαιδαῖς (Píndaro, p. 3.51). La misma fórmula (μαλακοῖσι λόγοισι) aparece en *Odisea* 1.56: “τοῦ θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει, / αἰεὶ δὲ μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν / θέλγει, ὅπως ἰθάκης ἐπιλήσεται.” Cfr. Apéndices palabra λόγος. Posteriormente, este adjetivo referido a λόγος tiene un sentido negativo (δεῖ δὴ καὶ τοῦτον ὄραν τὸν λόγον, μὴ λίαν ἤ μαλακός. Aristóteles, *Metaph.* 1090B8).

16-17. πεῖσαν ἐπιφραδέως (...) ὥσειε πυλέων ἄπο: Oración principal (πεῖσαν: aoristo 3ª plural de πείθω). ὥς ὥσειε ἄπο: oración completiva con optativo oblicuo (ὥσειε ἄπο tmesis de ἀπωθέω, optativo aoristo 3ª singular. Es oblicuo porque el verbo principal está en tiempo secundario). βαλανωτὸν ὀχῆα: objeto directo de la completiva. El sustantivo ὀχεύς significa cualquier cosa que sirve para detener o asegurar algo. Para asegurar el yelmo cfr. *Ilíada* 3.372: “ἄγχε δέ μιν πολύκεστος ἰμᾶς ἀπαλὴν ὑπὸ δειρήν, / ὅς οἱ ὑπ’ ἀνθереῶνος ὀχεύς τέτατο τρυφαλείης.” Para asegurar una puerta cfr. *Ilíada* 12.121: “τῆ ρ’ ἵππους τε καὶ ἄρμα διήλασεν, οὐδὲ πύλησιν / εὔρ’ ἐπικεκλιμένας σανίδας καὶ μακρὸν ὀχῆα (...)” El adjetivo βαλανωτὸν viene del verbo βαλανόω, que a su vez viene del sustantivo βάλανος que, literalmente significa “bellota” cfr. *Odisea* 10.242. No obstante, el sentido en el verso de Parménides es muy distinto, y lo podemos vislumbrar a la luz de un verso de Aristófanes (*Lisístrata* 410): “(...) ἡ βάλανος ἐκπέπτωκεν ἐκ τοῦ τρήματος (...). El βάλανος también puede ser el broche de un collar o, en el contexto de Parménides, el cerrojo de una puerta. Así, el βαλανωτὸν ὀχῆα es algo así como el seguro que mantiene cerradas las puertas. El adverbio ἀπτερέως proviene del adjetivo ἄπτερος que literalmente significa “sin alas.” De aquí el adverbio pasa a significar “rapidamente”, como quizá sucede en nuestra expresión coloquial “de volada.” Cfr. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas* 4.1765: “κεῖθεν δ’ ἀπτερέως διὰ μυρίον οἶδμα λιπόντες / Αἰγίνης ἀκτῆσιν ἐπέσχεθον.”

ταῖ: πύλαι. Nótese la diéresis bucólica en el verso 17.

18. χάσμ’ ἀχανές: cfr. Hesíodo, *Teogonía* 740: “χάσμα μέγ’, οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν / οὔδας ἴκοιτ’ (...)” y Platón, *República* 614d: “ὄρας δὴ ταύτη μὲν καθ’ ἐκάτερον τὸ χάσμα τοῦ οὐρανοῦ τε καὶ τῆς γῆς ἀπιούσας τὰς

ψυχάς (...)" El sustantivo χάσμα está emparentado con el verbo χαίνω que significa: abrir la boca, y quizá también está emparentado con el sustantivo χάος?.

ἀναπτάμεναι: participio aoristo de ἀναπετάννυμι, concuerda con el ταὶ del verso anterior. Acción simultánea a la del verbo principal ποιήσαν.

18-19. πολυχάλκους ἄξονας: Para el adjetivo cfr. *Ilíada* 18.289: “πρὶν μὲν γὰρ Πριάμοιο πόλιν μέροπες ἄνθρωποι/ πάντες μυθέσκοντο πολύχρυσον πολύχαλκον.” y 5.504: “οὐρανὸν πολύχαλκον.” Los ejes de abundante bronce son objeto directo del participio εἰλίξασαι.

19. ἐν σύριγξιν: Se trata del lugar en donde giran los ejes de la puerta, es decir, las muescas, goznes o bisagras. El mismo sustantivo aparece en el verso 6, pero ahí se refería al sonido, por lo que se concluyó que ahí poseía el registro fundamental de la palabra, es decir, el de flauta, sonido silbante etc.

ἀμοιβὰδὸν: Adverbio que califica al participio εἰλίξασαι. Cfr. Apolonio de Rodas, *Argonáuticas*, 2.1226: “ὥς οἶγ’ ἀλλήλοισιν ἀμοιβὰδὸν ἠγερόωντο (...)”

εἰλίξασαι: Participio aoristo de εἰλύω. Oración yuxtapuesta a la oración participial anterior. Nótese que el verso 19 es espondaico.

20. γόμεφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε: participio perfecto de ἀραρίσκω acusativo dual masculino. Hay una *constructio ad sensum*, ya que concuerda este participio dual con el plural ἄξονας. Existe otra lectura que dice ἀρηρότα (acusativo singular masculino o acusativo neutro plural), la cual implicaría un cierto anacoluto porque el participio quedaría sin una función sintáctica clara. El participio rige los dos dativos del verso. Para el sustantivo γόμεφος cfr. *Odisea* 5.248 y Hesíodo, *Trabajos y Días* 431. Nótese la diéresis bucólica del verso 20.

ῥα: ἄρα.

δι’ αὐτῶν: διὰ πυλέων.

21. ἔχον (...) κατ’: tmesis de κατέχω.

ἀμαξιτὸν: como sustantivo cfr. *Ilíada* 22.146: “οἱ δὲ παρὰ σκοπιῆν καὶ ἐρινεὸν ἠνεμόεντα/ τείχεος αἰὲν ὑπ’ ἐκ κατ’ ἀμαξιτὸν ἐσσεύοντο (...)” En este verso se representa la entrada a los dominios de la diosa, el paso al reino de la luz. Bowra (*op.cit.*) encuentra en esta imagen una asociación mitológica con el mito de Heracles, quien después de arder en su pira funeraria fue llevado al cielo en un carro: “El momento preciso de la llegada era uno de los temas favoritos de los artistas griegos.”

22-23. θεᾶ: En cuanto al problema de la identidad de la diosa, las dóxai de los diversos intérpretes son múltiples. Hay quienes se ven en la necesidad de aclararla, mientras otros se apoyan en su carácter anónimo deliberado para mostrar la inutilidad de hacer semejante búsqueda. Sexto identifica a la diosa con la Δίκη del verso 14, aunque el texto mismo no lo sugiere así, ya que las doncellas helíades necesitan aplacarla (παρφάμεναι) con suaves palabras (μαλακοῖσι λόγοισι) para que quite el cerrojo de la puerta. La diosa, en cambio, recibe (ὑποδέχομαι) al destinatario resuelta y decididamente (πρόφρων). Además la diosa misma en el verso 28 habla de Δίκη, y realmente no habría muchas razones para sostener que la diosa hablara de sí misma como una entidad distinta. Por otra parte, Heidegger dice: “La diosa es la diosa *verdad* (...) un pensador, por su propia iniciativa, personifica el concepto universal *verdad* en la figura indeterminada

de una diosa (...) Hacer de *la verdad* una diosa, quiere decir, empero, transformar el mero concepto de algo, a saber, el concepto de la esencia de lo verdadero, en una *personalidad*.” (Heidegger, M. *Parménides*. Ediciones Akal, 2005. p. p. 10,11 y 16.) Esta interpretación posee el atractivo de no contradecir las palabras de Parménides, puesto que lo único que puede existir es el ser y eso es por tanto la verdad. Hasta cierto punto es coherente identificar el objeto de la revelación con el sujeto revelador, sin embargo, puede ser cuestionable en el contexto de Parménides el hecho de personificar una noción abstracta sin otorgarle a la persona el nombre de la abstracción (como sucede precisamente con Δίκη), dicho de otro modo: si la diosa fuera la verdad, ¿por qué Parménides no la llamó Verdad? Gómez-Lobo sostiene que “si la diosa le da la bienvenida a Parménides a su casa y esa casa ha sido llamada antes ‘mansiones de la noche’, lo más probable es que se trate de la noche misma.” (Gomez-Lobo, *op. cit.* p. 39). Gadamer dice: “Me parece que conozco muy bien a la diosa de la que habla el pensador: es Mnemosine, es la diosa de la *mneme*, porque la sabiduría está basada en la unidad y la estabilidad de la memoria (...) Naturalmente este problema de la memoria permanece en el trasfondo de los versos de Parménides, no emerge como concepto, sino únicamente como imagen poética de la diosa que revela la verdad.” (Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*. Paidós, Barcelona, 1993. p. 107). Gomperz identifica a la diosa con ἡμέρα (Gomperz, Heinrich. *Imago* 10, 1924, p. 4, nota 9. Apud. Tarán, *op. cit.* p. 16), Proclo la llama νύμφη Ὑψιπύλη (Proclus, *In Parmenidem*, col. 640. Apud. Tarán *idem*) haciendo derivar este nombre de las πύλαι αἰθέριαι de los versos 11 al 13. Considero que debemos respetar la decisión deliberada de Parménides de dejar a la diosa anónima. Además me parece que postular a una u otra candidata no modifica en nada la interpretación de la filosofía de Parménides. Como dice Bowra (*op.cit.*): “Ella es el símbolo de la experiencia personal del poeta y de su propio descubrimiento de la verdad. Esta experiencia es única para él, y por ello difícilmente podría atribuirle a una diosa que es compartida con otros hombres. Su diosa anónima indica que su viaje está inspirado, pero igualmente indica que otros hombres no deben esperar conocer cuál es exactamente la fuente de la inspiración (...) Si ella es algo, esto debe ser la fuente de la luz y la iluminación (...) De cierta manera ella recuerda a Theia, la madre del sol, a quien Píndaro hace responsable del brillo del oro y de la gloria que acompaña a las victorias.” Para la expresión χεῖρα δὲ χειρὶ δεξιτερῆν ἔλεν, cfr. *Odisea* 1.121: “ἐγγύθι δὲ στὰς χεῖρ’ ἔλε δεξιτερῆν (...)”

24. ὦ κοῦρ: Comienzan las palabras de la diosa en discurso directo. La diosa se dirige al poeta como un κοῦρε no por su juventud sino por la diferencia jerárquica entre la naturaleza divina y la humana. Se le llama también *kouros* a la representación de un joven en las vasijas griegas arcaicas: “En W. Biers, *The Archaeology of Greece*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1980, Color Plate Num. 2, se reproduce el reciente hallazgo de un *kouros* arcaico junto con una figura femenina que bien podría aproximarse a la imagen visual que se formaría un griego del encuentro entre Parménides y la diosa”. (Gómez-Lobo, *op. cit.* p 52).

ἀθανάτοισι (...) ἠνιόχοισιν: i.e. ἠλιάδες κοῦραι. Este dativo está regido por el sustantivo συνάρορος que es una aposición del vocativo κοῦρε.

25. ἵπποις (...) δῶ: Paráfrasis del verso 1. El pronombre τὰ se refiere a las inmortales aurigas del verso anterior, e introduce al verbo φέρουσιν cuyo objeto directo es el

pronombre personal σέ.. El dativo ἵπποις tiene un valor instrumental y va con el verbo de la oración relativa no con el sustantivo συνάορος. El participio ἰκάνων concuerda con el sustantivo συνάορος del verso anterior. Estrictamente el participio va con συνάορος y por ello, de manera muy literal, debería traducirse: “compañero (...) que alcanza nuestra casa”. No obstante, como συνάορος es una aposición del vocativo κοῦρε, para efectos de traducción hago concordar el participio ἰκάνων con el vocativo, es decir, lo conjugo en segunda persona.

26. μοῖρα κακῆ: Podría ser una alusión a la muerte. La diosa advierte al poeta que no es un mal hado, es decir, la muerte, la que lo ha llevado hasta su hogar. Este verso incita a pensar en que efectivamente el lugar en donde vive la diosa es el mismo Hades. Pero quizá el encuentro con la diosa es a tal grado contrario a lo que la experiencia vital demuestra cotidianamente, que el “sujeto” que experimenta la revelación podría sentirse arrebatado de su vida, podría sentir que está muerto. Cfr. *Ilíada* 13.602: “(...) τὸν δ’ ἄγε μοῖρα κακῆ θανάτοιο τέλος δὲ/ σοὶ Μενέλας δαμῆναι ἐν αἰνῇ δηϊοτῆτι.” Cfr. Nota 70 del estudio introductorio. p. 32.

26-27. νέεσθαι τῆνδ’ ὁδόν: infinitivo presente. Tiene la idea de “volver”, puesto que no es la primera vez que el viajero narrador realiza este viaje. Se trata de un viaje que ocurre cada vez que el ánimo (*thymós*) impulsa al hombre a pensar. El viajero ya conoce el camino, el viajero es un εἰδώς φώς precisamente porque ya ha viajado por este camino, aunque quizá es la primera vez que su ánimo lo llevó tan lejos, hasta la presencia de la diosa.

πάτου: La diosa introduce una oración parentética para explicar por qué podría parecerle al viajero que un mal hado lo llevó a este camino. El camino está fuera del πάτος de los hombres. El πάτος es la vía, el espacio físico por donde los hombres caminan, cfr. *Ilíada* 6.202: “πάτον ἀνθρώπων ἀλειίνων.” y *Odisea* 9.119: “οὐ μὲν γὰρ πάτος ἀνθρώπων ἀπερύκει.” En sentido figurado πάτος puede querer decir extravío, divagación (cfr. Tarán, *op. cit.* p 16). Parménides utiliza el doble registro de la palabra. El camino múltiple en palabras no es un πάτος porque no se camina en él, para recorrerlo no es necesaria la acción de caminar. El camino que lleva hasta la diosa está lejos de la divagación de los hombres, es un camino inusual, para recorrerlo es necesario un rumbo fijo y definido y no un divagar sin dirección alguna.

28. ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε: No es un mal hado sino Θέμις y Δίκη las que han conducido al viajero por el camino de la divinidad. ¿Se trata de la misma Δίκη que “fue aplacada por las suaves palabras” de las Helíades? La Δίκη del verso 14 claramente es la personificación de la noción de justicia, ya que ella posee las llaves y ella abre las puertas. No veo ninguna razón para pensar que sean dos nociones distintas. La misma Justicia a la que hay que persuadir con suaves palabras para que abra las puertas es la Justicia que impulsa al viajero a volver por el camino que llega a la diosa, ya que Justicia es caracterizada como πολύποινος (“de múltiples ocupaciones”). No obstante, Parménides no utiliza ni a Δίκη ni a Θέμις propiamente como personajes de su poema, es decir, que no hay una personificación completa de estas entidades. Ambas poseen un significado anterior que va a ser objeto de la personificación. Las ideas de ley y de justicia quizá sean anteriores a las personas mitológicas Ley y Justicia. La tradición mitológica hace de Temis y Dike madre e hija. “Temis es una de las titánides, hijas de

Urano y de Gea; es la única de su generación que se pone de parte de Zeus en su lucha contra los Titanes. Más tarde se une al dios y engendra a las Horas y, quizá, a las Moiras y a las Hespérides (...)” (Falcón Martínez. *Et. Al. y op. cit.* Vol. 2. p. 562). Temis en Homero es la divinidad que disuelve, reúne y convoca las asambleas humanas y divinas, cfr. *Odisea* 2.68: “λίσσομαι ἡμὲν Ζηνὸς Ὀλυμπίου ἠδὲ Θέμιστος, / ἢ τ’ ἀνδρῶν ἄγορᾶς ἡμὲν λύει ἠδὲ καθίζει.” e *Ilíada* 20.4: “Ζεὺς δὲ Θέμιστα κέλευσε θεοῦς ἄγορῆν δὲ καλέσσαι (...)” Cfr. Ovidio, *Metamorfosis* 1.321: “(...) *Themis, quae tunc oracla tenebat* (...)”

29. ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ: **Μετὰφορα.** El corazón (ἦτορ) se refiere al centro de la σφαίρη del fragmento 8, es decir, al punto central del cual equidistan todos los puntos que conforman la esfera en B8.43-44. (Cfr. Apéndices ἀλήθεια y σφαίρη). Existen otras lecturas en los manuscritos que reemplazan εὐκυκλῆος por εὐπειθέος (bien o muy persuasivo) o por εὐφεγγέος (muy brillante), y ἀτρεμῆς por ἀτρεκῆς (exacto, preciso) (cfr. Aparato crítico Cordero, *Les deux chemins de Parménide, op. cit.*). Quizá por razones métricas hay una hipálage: ἀληθείης ἀτρεμέος εὐκυκλῆς ἦτορ. Los sustantivos y adjetivos están dispuestos en forma quiástica: sust-adj-adj-sust. Para el sustantivo ἦτορ cfr. *Ilíada* 22.452: “(...) ἐν δ’ ἔμοι αὐτῆ/ στήθεσσι πάλλεται ἦτορ ἀνὰ στόμα (...)” Para el adjetivo ἀτρεμῆς, cfr. Semónides 7.37 referido al mar (θάλασσα), Platón, *Fedro*, 250c referido a las apariciones (φάσματα) y Jenofonte, *Smp.* 8.3 referido a la vista (ὄμμα).

30. **πίστις:** Tarán sostiene que la negación de la πίστις significa que las opiniones de los mortales no pueden tener realidad alguna (Tarán, *op. cit.* p. 210) “Verdenius afirma que la palabra πίστις significa evidencia y que Parménides la considera como el último criterio de verdad, pero que la necesidad de πίστις no implica que los juicios de los mortales no son todos juntos falsos. Yo he apuntado que πίστις significa convicción, persuasión, y no evidencia (...) Para Parménides no hay alternativa a la verdad porque lo que es otra cosa que el ser es el no ser y no hay un *tertium quid*; así lo que no es verdadero es absolutamente falso.” (Nota 19 p. 210).

31-32. **ἀλλ’ ἔμπης (...) περῶντα:** En cuanto a la interpretación de los versos 31 y 32, hay quienes dicen que son los más oscuros de todo el corpus de Parménides. Gramatical y sintacticamente podría explicarse así: el ὥς que inicia la frase introduce una oración interrogativa indirecta que a su vez es completiva del verbo μανθάνω cuyo objeto directo aparece explícito (ταῦτα), y se refiere a las βροτῶν δόξαι del verso anterior. El verbo de esta oración es uno impersonal que está en imperfecto (χρῆν) y que a su vez rige una oración completiva de infinitivo: τὰ δοκοῦντα περῶντα εἶναι. El participio περῶντα concuerda con el sujeto de la oración completiva τὰ δοκοῦντα que se refiere también a las βροτῶν δόξαι, y tiene su objeto explícito (πάντα). El adverbio δοκίμως modifica al εἶναι<sup>3</sup> “que debe entenderse en sentido existencial.”<sup>4</sup> Finalmente la expresión

<sup>3</sup> Verdenius ( *Parmenides. Some comments on his poem.* p. 50) lee δοκίμως como modificador de περῶντα. Es decir: “Cómo hubiera sido necesario que las opiniones existieran penetrando realmente todo en todo momento.” Apud. Tarán, *op. cit.* p. 213.

<sup>4</sup> Tarán, *op. cit.* p. 213.

διὰ παντὸς hace alusión al tiempo.<sup>5</sup> Pero ¿Qué significa realmente el adverbio δοκίμως y que idea quiere expresar el verbo χρῆν? “(...) los términos decisivos del pasaje son δοκίμως y χρῆν. La mayor parte de los investigadores afirman que δοκίμως en este contexto significa “aceptable”, pero no es posible ya que si nos remontamos a la raíz histórica de la palabra (que deriva de δοκέω), al contrario, en los raros casos que encontramos la utilización de δοκίμως esta palabra significa “realmente, verdaderamente” y lo mismo ocurre, como lo veremos, en 1.32, donde se opone a la realidad de τὰ δοκοῦντα.”<sup>6</sup> Cordero interpreta que el verbo χρῆν expresa un *casus irrealis*,<sup>7</sup> ya que “hace alusión a una acción que podría cumplirse si no se escuchara la enseñanza contenida en la primera tesis, la verdadera.”<sup>8</sup> La oración ὡς χρῆν rige la proposición infinitiva en la que “τὰ δοκοῦντα (con sus complementos) es el sujeto, εἶναι la cópula y δοκίμως el predicado.”<sup>9</sup> Tomando en cuenta todo esto, una posible traducción podría ser la siguiente: “Pero a pesar de ello aprenderás también estas cosas, cómo hubiera sido necesario que las opiniones existieran realmente penetrando (o atravesando) todo en todo momento.” Por su parte, Tarán niega que χρῆν pueda ser un *irrealis*, ya que: “Parménides aprende las opiniones de los hombres no como ellas deberían ser sino como son, y la diosa dice que ellas son engañosas y expone su equivocación básica, hecho que no cuadra con la interpretación de Kranz (...) Además, no es el punto aquí decir cómo las apariencias deberían haber sido sino que de hecho no son, ya que para los mortales son reales. En el contexto, χρῆν apunta al hecho de que τὰ δοκοῦντα no son reales, pero esto no significa que sea un *irrealis*.”<sup>10</sup> Hay otra posibilidad de lectura que sustituye el περῶντα final del verso por περ ὄντα, pero aunque los mejores manuscritos de Simplicio leen περ ὄντα mientras solo uno conserva περῶντα, aun así debe preferirse esta lectura porque de lo contrario se estaría haciendo declarar a la diosa que las apariencias son todo.<sup>11</sup> Pero ¿a qué se refiere Parménides cuando introduce dentro del panorama esta aclaración (o mejor dicho, obscurecimiento)? ¿Acaso le está otorgando a las opiniones la posibilidad de ser reales? El argumento de Tarán es que “el punto de la diosa en verdad es mostrar cómo los mortales necesariamente aceptaron las apariencias como reales. Esto no se refiere a una necesidad

<sup>5</sup> Cordero. *Les Deux Chemins de Parménide*, *op. cit.* p. 201, Nota 77: “Nuestra interpretación no quiere separar διὰ παντὸς de πάντα, es la expresión entera la que hace alusión a la generalización espacio – temporal que nosotros sostenemos.” Cfr. Heráclito B41: “ἐν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ὅτι κυβερνήσαι πάντα διὰ πάντων.”

<sup>6</sup> Ibid, p. 202.

<sup>7</sup> Defienden esta postura según Cordero (Idem) también: Kranz, W. *Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes*. p. 1170. Y Falus, R. *Parmenides – Interpretationen*. Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, 8, 1960, p. 286.

<sup>8</sup> Idem.

<sup>9</sup> Idem.

<sup>10</sup> Tarán. *op. cit.* p. 213, nota 28.

<sup>11</sup> Cfr. Tarán. *op. cit.* p. 214, nota 32. Además la forma que hubiera utilizado Parménides sería περ ὄντα, y así no quedaría el hexámetro.

que era válida sólo en el pasado. Es puesta en el pasado, primero, porque las creencias de los mortales fueron establecidas antes de que la diosa expusiera su discurso a Parménides y así todas las referencias al establecimiento de las creencias de los mortales están también puestas en pasado; en segundo lugar, porque, como veremos, la razón por la que las apariencias se aceptaron, se aceptan y serán necesariamente aceptadas es que se sostienen una vez que se comete un error inicial. Entonces las apariencias serán necesariamente aceptadas siempre que cometamos este error (...) Parménides aprenderá todo, la verdad y también las opiniones de los mortales; a pesar del hecho de que no hay verdadera convicción en ellas, él aprenderá cómo llegaron a aceptarse.”<sup>12</sup>

Cordero resume el sentido de las palabras de la diosa de la siguiente manera: “El poeta debe aprender que hay ser y que no hay no ser (es decir, el primer camino de la investigación) pero también, y en tanto que falsa ejemplificación de la realidad, la diosa lo invita a informarse de la explicación de la realidad que se habría extendido si se hubiera seguido el camino erróneo, el que consiste en creer en la realidad de las opiniones humanas, según las cuales la nada existe y debe existir (...) El objeto de esta enseñanza es hacer de cualquier opinión humana que intenta imponerse al espíritu del poeta, un fracaso pero con una serie engañosa – e ilógica – de bellas palabras.”<sup>13</sup> Gómez – Lobo opta por la lectura *περ ὄντα* y sostiene que: “Los versos B1. 31 – 32, por el contrario, parecerían atribuirles una existencia genuina, auténtica, una existencia que tiene las características de un hombre *dokimos*, de un hombre que ha sido sometido a prueba y ha salido airoso (...) las apariencias, a lo largo de su existencia temporal, es decir, a lo largo de la totalidad del tiempo, constituyen la totalidad de lo que hay. Si esta interpretación fuese correcta se estaría concediendo al mundo de las apariencias no ya una realidad derivada y secundaria, sino algo mucho más contundente (...) Pero esto, como veremos más adelante, contradice de plano lo que sostendrá Parménides, especialmente en los fragmentos B6, B7 y B8, de modo que estaríamos ante una contradicción fundamental e insuperable en el punto de partida de su pensamiento. (...) Pero de las opiniones de los mortales habrá no solo una exposición sino también una explicación: Parménides será instruido también en lo que habría tenido que ocurrir para que las apariencias hubiesen existido en forma genuina y hubiesen constituido la totalidad de las cosas que son.”<sup>14</sup> Arnold Hermann también prefiere la lectura *περ ὄντα*: “La Diosa alude a una posible redención o rehabilitación de las cosas inconfiables. Ella demuestra patentemente que las consideraciones erróneas hacen que la aproximación mortal sea, en primer lugar, inconfiable, así ella podría estar dando a Parménides una pista en este punto sobre cómo tendrían que ser las cosas de la opinión para merecer la confianza de alguien. (...) Mientras es acertado que nada y todo pueden servir como objeto de la opinión mortal, no hay indicación de que la Diosa tenga este tipo de universalidad en mente cuando termina de introducir el currículum a Parménides. Asumiendo que su mensaje es consistente con el resto del poema, ella critica indirectamente las “cosas de la opinión” por no ser suficientemente universales. Ellas pudieron haber sido formuladas por los mortales de un modo que reflejara lo que una verdadera universalidad debe ser, es decir, una perfecta unidad. Pero los mortales no dieron este paso adicional y crítico en la formulación de su

---

<sup>12</sup> Ibid. p. p. 215 y 216.

<sup>13</sup> Cordero, *op. cit.* p. 203 y 204.

<sup>14</sup> Gómez – Lobo. *op. cit.* p. 46 y 47.

explicación de las cosas, y ese es su error (...) Así, ella ( la diosa) apunta al *problema de definir una cosa particular de un modo que acertadamente refleje lo que es*. Las cosas de la opinión no son en sí mismas unidades perfectas, o al menos los mortales no hablan de ellas de esa manera.”<sup>15</sup> Para Gigon: “La paradoja de que la apariencia es absolutamente no verdad, pero, con todo, debe ser expuesta, se hace comprensible por el pensamiento ‘mediador’ de que la apariencia, como tal, tiene también su propia necesidad (...) la opinión es más bien la forma absolutamente necesaria del saber humano, mientras el hombre es mortal y no le ha sido impartida por una divinidad la enseñanza de la verdad. Por eso la apariencia no tiene ciertamente verdad, pero sí sentido.”<sup>16</sup>

Por mi parte, considero que estos últimos dos versos de B1 se explican de la siguiente manera: La diosa avisa a Parménides que, en su debido momento, le explicará cuál fue el proceso mediante el cual los mortales se vieron atravesados por las opiniones. Estos dos versos anticipan la explicación que en lo sucesivo se expondrá acerca de la necesidad que fueron siguiendo los hombres a partir de cometer el primer error de decidirse por el camino del no ser. Considerar que lo que no es, es, obliga a los mortales a seguir una serie de pasos que, aún siendo erróneos, son necesarios el uno con respecto al otro. En estos versos la diosa anticipa más que el por qué de la *dóxa* el cómo es que hay *dóxa*. Este cómo se aclarará más adelante, aquí sólo se le ubica en el programa del poema.

**B2:** El fragmento 2 del poema de Parménides llegó a nosotros a través de los testimonios de Proclo y Simplicio. Proclo cita el fragmento completo en su comentario al *Timeo* de Platón y vuelve a citar el quinto y el sexto verso en su comentario al *Parménides*. Simplicio, a su vez, sólo transcribe los versos 3 – 8 (*Phys.* 116, 28 . 117,1).

1. εἰ δ' ἄγε ἐγὼν ἐρέω: formula enfática utilizada como una exhortación. El uso de la forma arcaica del pronombre “sugiere el deseo manifiesto de conferir a su mensaje el estilo fácilmente memorizable de los poemas homéricos y hesiódicos, así como la exigencia de un carácter eminentemente didáctico” (Cordero, *Les deux chemins*, op. cit. p. 45-46), ya que es una formula habitual en Homero. Cfr. *Ilíada* 1.76 y 13.735.

κόμισαι: Imperativo aoristo medio 2ª singular. El verbo *κομίζω* tiene la idea de captar, recibir, apropiarse o acordarse de algo.

μῦθον ἀκούσας: Se ha discutido de cuál de los dos verbos es complemento *μῦθον*. Es posible entenderlo ya sea como complemento del participio *ἀκούσας*, en cuyo caso se traduciría: “después de haber escuchado el relato”, ya sea como complemento del imperativo *κόμισαι*, “acoge, recuerda, recibe o aprópiate del relato”, o bien como *ἀπὸ κοινοῦ*, es decir, referido a ambos verbos.

2. αἴπερ ὁδοὶ μούναι (...) νοῆσαι: Oración interrogativa indirecta cuyo oración principal es el verbo *ἐρέω* del verso anterior. “(...) Hay dos cosas que llaman la atención: el que aparezca un infinitivo dependiendo del verbo “ser” y el que dicho infinitivo vaya en voz activa (...) El infinitivo debe ser tomado como un infinitivo final, siendo

---

<sup>15</sup> Arnold Hermann, op. cit. p.p. 184 – 186.

<sup>16</sup> Gigon, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega , de Hesíodo a Parménides* . Gredos, Madrid, 1985. p. 278 y 279.

vagamente análogo a un dativo.”<sup>17</sup> Gómez – Lobo advierte el sentido potencial que se extrae de este infinitivo final: “cuáles son las únicas vías pensables o concebibles de la búsqueda.”<sup>18</sup> Gomperz relacionó el infinitivo con valor activo a un sujeto indefinido: “Strassen die man erkennend betritt.”<sup>19</sup> Cordero prefiere dejar indeterminados tanto el sujeto como el objeto del infinitivo, ya que no se trata de un verbo que construye una frase sino que es un infinitivo aislado, por lo mismo, rechaza cualquier matiz pasivo que sería incompatible con una de las vías<sup>20</sup>. Por otra parte, es sugerente el uso del adjetivo numeral *μοῦναι*, que “indica con precisión que sería inútil tratar de buscar otros caminos apartados de los dos que serán presentados en los versos siguientes.”<sup>21</sup> Salta a la vista el fuerte contraste que emplea Parménides para contraponer la totalidad del verso B1.28 (πάντα), que incluye tanto la verdad como la *dóxa*, con la unicidad (*μοῦναι*) de los caminos que cabe pensar. El genitivo *διζήσιός*<sup>22</sup> es claramente un genitivo subjetivo.<sup>23</sup> El infinitivo *νοῆσαι* en B2 se entiende en un sentido menos estricto que en B3. No tiene un significado unívoco. Cfr. Nota B3.

3-5. *ἢ μὲν ὅπως ἔστι (...)* *ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι*: El verso tres inaugura propiamente la tesis de Parménides previamente expuesta en los versos 29 y 30 de B1, aunque de manera proléptica ya que ahí funciona como anticipación proemial de lo que aquí en el fragmento B2 adquirirá dimensión y profundidad filosófica. Hay un claro paralelismo entre las formulas que introducen ambos pasajes: *ἢ μὲν...ἢ δὲ* (B1) y *ἢ μὲν...ἢ δὲ* (B2), ya que “el lector- oyente supone que las dos formulas en B2 coinciden con aquellas en B1, pero sin duda espera que ahora el curso de la filosofía ha comenzado, la diosa irá con

<sup>17</sup> Gómez – Lobo, *op.cit.* p. 59.

<sup>18</sup> “The verb “think” (*noésai*) is evidently a final or consecutive infinitive, but it has always been read as if it had passive value, either directly or as if “*eisi*” was interpreted as having potencial value. Consequently, it has generally been translated as a passive participle. This is what happened with translations of this type: ‘welche Wege der Forschung allein denkbar sind (Diels)’ ‘The only ways of inquiry that can be conceived (Tarán)’ ‘Quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili (Untersteiner)’(…)” Cordero, *op. cit.* p. 41.

<sup>19</sup> H. Gomperz, *Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen.* p. 7. Nota 19. Apud. Cordero, *Les Deux Chemins de Parménide.* p. 49. Nota 22.

<sup>20</sup> Cfr. Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides,* Parmenides Publishing, Osford, 2004. p.p. 41 y 42: “(...) interpreters who give *νοῆσαι* a passive value (‘thinkable’) have to include an understood verb on which to make the declarative conjunction depend (...) ‘the one says (...)’ (Tarán) ‘Weg, welcher besagt (...)’ (J. Wiesner, *Der Beginn der Aletheia.* p. 251.)

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>22</sup> “The verb *διζήμια*, is used in Homer to mean a search for a lost person or a strayed animal, seeking out someone, looking for him among many (...) Most significantly, it is a word which belongs, together with *ὁδός* to the Homeric motif of the – journey. In *διζήσις* there is desire *for* and interest *in* the object of *διζήσις*; it is a ‘quest’.” A. Mourelatos, *op. cit.* p. 69.

<sup>23</sup> Cfr. Cordero, *By Being It Is... op. cit.* p. 42.

mayor profundidad dentro de ambas posibilidades;”<sup>24</sup> Sin embargo, caben diversas interpretaciones al respecto que se han ido resolviendo, o mejor dicho complicando, mediante dos problemas rectores: 1. La cuestión de cuáles son los sujetos de ἔστιν y οὐκ ἔστιν en los versos 3 y 5; y 2. ¿Qué sentido y funcionamiento tiene el verbo ser en este caso? Es quizá éste el punto nuclear de la filosofía de Parménides por lo que su interpretación es de capital importancia para el resto del poema. A continuación presentaré un resumen de las principales propuestas interpretativas en torno a estos dos problemas:

1. En lo concerniente al problema del sujeto<sup>25</sup> “la respuesta satisfactoria debe: 1. Explicar por qué no aparece explícitamente el sujeto y debe además 2. dejar abierta la posibilidad de que las cuatro proposiciones<sup>26</sup> sean verdaderas.”<sup>27</sup> O mejor dicho consistentes entre sí. Cordero divide en cuatro las tendencias principales para resolver el problema:

- A. Quienes creen que hay un error en la transmisión del texto y por ello es necesario corregir el verso agregándole el sujeto.<sup>28</sup>
- B. Quienes opinan que hay uno a dos sujetos conceptuales implícitos que deben hallarse en el resto del poema.<sup>29</sup>

---

<sup>24</sup> Ibid. p.p. 42 – 43.

<sup>25</sup> La frases ὅπως ἔστιν y ὡς οὐκ ἔστι, “se encuentran en otros autores, pero en todos los pasajes paralelos el sujeto se hace explícito por el contexto. Este es el caso de la famosa frase de Protágoras ‘el hombre es medida de todas las cosas’ que continúa de la siguiente manera: ‘de las cosas que son (τῶν ὄντων), en tanto que son (ὡς ἔστιν) (...)’ La frase ‘que son’, idéntica a la de Parménides no tiene sujeto, pero el sujeto ha sido mencionado antes y sabemos que es ‘las cosas que son’. Lo mismo ocurre en el Sofista 263 b (...)” Cordero. *By Being, It Is... op. cit.* p. 44.

<sup>26</sup> Las cuatro proposiciones, como las enuncia Cordero (Ibid. p. 43) son las siguientes: A. ἔστιν, No A. οὐκ ἔστιν. B. οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. No B. χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι.

<sup>27</sup> Gómez . Lobo. *op. cit.* p. 61.

<sup>28</sup> Entre estos: F. M. Cornford ( *Plato and Parmenides* p.p. 30 N.2 - 31), quien enmienda el texto: ἢ μὲν ὅπως ἐὸν ἔστιν. La enmienda se basa en la similitud que hay con B6: “(...) τ’ ἐὸν ἔμμεναι” pero, como Taran advierte, “This emendation is unnecessary ; moreover Cornford himself recognizes that in fr. B8.2, ἔστιν does not have a subject, and we could add fr. B8.16, ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.” (Tarán *Op. cit.* p. 33); y J Loenen (*Parmenides, Melissus, Gorgias: A reinterpretation of Eleatic Philosophy.* p.12) que propone modificar el verso con un sujeto indefinido τι (ἔστιν τι), basándose en una conjetura del fr. B8.1 que lee δέ τι en lugar de δ’ ἔτι.

<sup>29</sup> Entre ellos: Diels ( *Parmenides Lehrgedicht, op. cit.* p. 33), quien postula como sujeto de ambos versos un “das Seiende” (τὸ ἐὸν) no expresado; siguen la interpretación de Diels: Reinhardt : “Zwischen zwei ‘Wegen der Forschung’ muß sich der Wahrheit Suchende entscheiden (...) Der eine Weg führt über den Satz: das Seiende ist, τὸ ἐὸν ἔστι; das ist der Weg der Überzeugung. Der andere sagt: das Seiende ist nicht; aber das ist undenkbar. (Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie. p. 35.); P. Albertelli en *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti.* p. 131, nota 3; Zafiropulo en *L’ école*

### C. Quienes sostienen que no hay sujeto posible.<sup>30</sup>

---

*Éléate. Parménide- Zénon-Mélistos*. p. 132; Deichgräber en *Parmenides Auffahrt zur Göttin des rechts*. p. 44; Mondolfo respalda la elección de este sujeto apoyándose en B2. 7-8: “(...) μή ἐὸν (...)” (*Discussioni su un testo parmenideo*. “Rivista critica di storia della filosofia 19, 1964. p. 311); entre otros. Al aceptar este sujeto surgen de inmediato dos problemas: 1. que la primera vía se convierte en una tautología (lo que es es) y la segunda en una contradicción (lo que es no es); y 2. que no se explica por qué no aparece explícito el sujeto: “(...) es significativo que Parménides a todo lo largo de los fragmentos evite cuidadosamente las tautologías (...)” (Gómez – Lobo, *op. cit.* p. 62) Entre los que han postulado que cada ἔστιν tiene un sujeto diferente se encuentran: DK. quienes traducen: *dass IST ist* (B2.3) y *dass NICHT IST ist* (B2.5). Esto, como advierte Gómez- Lobo, es inadmisibles, ya que no puede cumplir la función sintáctica de sujeto una forma verbal conjugada. Cordero (*Les Deux Chemins, op. cit.* p. 62) afirma que “Nous avons déjà signalé que ces deux chemins sont absolument opposés. La seule façon de respecter les valeurs également opposées que Parménide confère à chaque chemin (...) consiste à conserver *le même sujet* pour les deux.” Untersteiner (Untersteiner, Mario, *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*. La “Nuova Italia” editrice, Firenze, 1958. p. LXXXIX) argumenta que el sujeto es el “camino”, pero que éste es un ἐὸν, ya que la realidad de la vía es lo que será después la realidad de τὸ ἐὸν. Es por esto que surge una confusión entre ὁδὸς ἀληθῆς y τὸ ἐὸν. Por otra parte, “descartada la posibilidad de suplir uno o dos sujetos a partir de las formas verbales de ‘ser ’ queda entonces por explorar la posibilidad de que el o los sujetos nada tengan que ver con su o sus predicados.” (Gómez – Lobo, *op. cit.* p. 62.) Entre los que sostienen esto último se encuentran: Verdenius (*Parmenides. Some Comments on his Poem*. p. 32 y nota 3), quien propone como sujeto “la realidad” entendida como “ todo lo que existe” la totalidad de las cosas. Tarán refuta esta postura objetando que “(...) hasta este punto del argumento no hay nada que sugiera al lector un sujeto tal como ‘la realidad’ (φύσις) (...) un sujeto que no sólo no está presente en este fragmento sino tampoco en ningún otro fragmento del poema (...)” (Tarán, *op. cit.* p. 34.) Verdenius mismo (*Mnemosyne* 4th ser.,15, 1962, p. 237) se retracta y propone como sujeto “la verdad”, pero ésta podría objetársele de la misma manera que su propuesta anterior; C. Kahn (*The Thesis of Parmenides. Review of Metaphysics* 22, p. 710) sostiene que la primera vía no tiene un sujeto gramatical, pero sí uno lógico: “el objeto del conocimiento, lo que es o puede ser conocido.” Tom Robinson (*Parmenides on the Ascertainment of Real*. *Canadian Journal of Philosophy* 4, 1975. p. 56) adopta la expresión: “all that is collectively real”. Gómez – Lobo (*op. cit.* p. 63) aduce que “el sujeto gramatical no aparece expresamente pues la elipsis sirve a menudo en griego para expresar generalidad (...)”.

<sup>30</sup> Según Cordero (*By being it is. op. cit.* p. 48), todas las interpretaciones que defienden la imposibilidad de que haya un sujeto siguen a G. Calogero (*Studi sull’ Eleatismo. P.* 18), quien argumenta que ἔστιν no tiene sujeto y así se obtiene “una expresión específica de una realidad dada”. Cordero refuta esta opción declarando que, como el concepto de τὸ ἐὸν es una invención de Parménides, sería muy difícil para un lector de su tiempo suponerlo. Fränkel (*Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. p. 403 nota 13) asevera que: “Die Aussage ‘ist’, als Kernsatz des Parmenideischen Lehre, hat kein

D. Quienes opinan que el sujeto debe extraerse del verbo aislado, ἔστιν produce su propio sujeto.<sup>31</sup>

---

*Subjekt; sie ist ein sog. Impersonale wie ‘(es) regnet’. Denn wenn ein allgemeines Subjekt zugesetzt wird (...) so wird die Aussage zur Tautologie abgeschwächt.*” Gómez – Lobo (*op. cit.* p. 60) excluye dentro de las posibilidades el hecho de que no haya sujeto gramatical o de que se trata de un uso impersonal del verbo “ser” porque “en rigor no existen ni en griego ni en castellano, usos impersonales del verbo ser. Si decimos ‘hace frío’ (...) no cabe preguntar ‘¿quién (o qué) hace frío?’, si en cambio decimos ‘es’ la pregunta correspondiente es perfectamente natural (‘¿Qué es? ¿‘Quién es?’).” Tarán (*op. cit.* p. 36 y 37) piensa que es posible recuperar el sentido original de estas expresiones y que “ἔστιν and οὐκ ἔστιν in lines 3 and 5 are used as impersonals and no subject has to be understood with them (...) but the meaning is purely existential and not copulative.” Pero, como aclara Cordero (*By Being it is...op. cit.* p. 51), la interpretación de Tarán se basa en un plano meramente hipotético, ya que toma como supuesto solamente que “Greek, unlike English, admits the existential as well as the copulative impersonal without an expressed subject.” Mourelatos (*op. cit.* 55 y 56) “llama a este tipo de expresión “Predicación especulativa, ἔστιν es sólo un modo de unir cualquier sujeto con cualquier predicado, “(...) the copulas of the two routes are unresolved copulas. They should be represented with blanks on both the subject place and the predicate place.”

<sup>31</sup> Ésta es la tesis de Cordero. No se puede negar que el ἔστιν de Parménides tiene un sujeto, ya que aparece de forma explícita en varios pasajes del poema (B6.1, B8.19 y B8.36 – 37). Pero el hecho de que haya un sujeto no significa que ya está postulado en B2.3 y B2.5. El punto de partida de Parménides es ἔστιν porque el filósofo quiere otorgarle un lugar importante a una certeza innegable. No es importante quién o qué ‘es’, puesto que nadie puede ser inconsciente de su “estar siendo”. Si Parménides hubiera explicitado el sujeto desde el principio de su curso filosófico se hubiera dicho de este sujeto que ‘es’. Parménides inicia desde el ‘es’ y muestra que lo que ‘es’ oculta en sí una noción más amplia que sólo será alcanzada después de haber asido la presente e innegable fuerza del ‘es’. Esa noción más amplia será el sujeto de ‘es’, el único sujeto posible, que es un cierto producto extraído analíticamente del predicado. ¿Qué más podría ser sino el hecho de ser? El hecho de ser, que Parménides expresa tanto con el participio sustantivado y no sustantivado como con el infinitivo, es la única noción cuya realidad se define al establecerse a través de la forma conjugada ‘es’. Nosotros decimos “está siendo” cuando decimos “es”. (Cfr. Cordero, *By Being it is... op. cit.* p. 51 y 52). Cordero distingue dos niveles diferentes del uso impersonal de los verbos: 1. El psicológico y 2. El contenido significativo. Para un griego de la época clásica el sujeto psicológico de los verbos impersonales probablemente era la divinidad (Cfr. Schwyzer, Eduard, *Griechische Grammatik*. C.H. Beck’sche Verlagsbuchhandlung, München, 1968. Vol II) pero “it is obvious that the meaning content of ‘is raining’ is not ‘Zeus is raining’ (...) In fact when we say in any kind of language that ‘it is raining’ (...) we are alluding to the *effective presence* of something (rain) in the corresponding verb tense (...) That is, semantically, ‘it is raining’ means ‘at this moment the fact of raining is happening.” (Cordero *By Being it is... op. cit.* p. 51 y 52) Los ἔστιν de B2.3 y B2.5 son usados en un modo impersonal

2. En lo concerniente al problema de los significados del verbo ser, hay diversas posturas sugeridas y enriquecidas por los estudios sintácticos y semánticos de los últimos años, en especial el vasto estudio de Charles Kahn: *The verb 'be' and its Synonyms. Philosophical and grammatical studies*. Part 6. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973. Desde Homero el verbo “ser” presenta una gran variedad de significados, y pueden rastrearse en sus poemas “(...) vestigios del sentido concreto original del verbo, sinónimo de ‘vivir’, ‘respirar’, ‘poseer el aliento de vida’. No obstante, en la mayoría de los casos, el verbo tiene más bien un valor abstracto (...)”<sup>32</sup> Según Cordero, Parménides rescata el sentido original del verbo y le otorga un carácter necesario y absoluto. “Estamos de acuerdo en que los recursos y tendencias del lenguaje de un filósofo están entre las condiciones de su actividad filosófica. Debemos decir, entonces, que el desarrollo de un concepto (o conceptos) del Ser en la filosofía griega se hace posible por el sistema de usos del verbo griego *ser*, incluso si estos hechos lingüísticos no determinan las doctrinas ontológicas específicas (...)”<sup>33</sup> John Stuart Mill <sup>34</sup> fue el primero que advirtió los dos usos semánticos del verbo: el existencial y el copulativo. A partir de Russell la mayoría de los filósofos de la lógica concuerdan en que al menos hay 3 o 4 sentidos de “ser”:

1. El que expresa existencia. 2. Predicación. 3. Identidad y 4. Clasificación. Es peculiar de la lengua griega, a diferencia de la española, utilizar el verbo εἶμι (ser) como cópula y como predicado existencial. Para esto último, el español utiliza otros verbos como “haber” y “existir”. Esta diferenciación semántica para la mayoría de los intérpretes ha sido de capital importancia para la interpretación del fragmento B2 en particular y en

---

peculiar: “ἔστιν is not impersonal, but it is used by Parmenides as if it were.” (Idem.), ‘es’ significa ‘el hecho de ser está sucediendo ahora, el hecho de ser está presente ahora’. A este uso particular que Parménides le da al carácter impersonal del verbo Cordero lo llama “Anomalía sintáctica”: “ (...) these (sc. los verbos impersonales) attest *the real and effective presence* (...) of the activity related to the formation of the verb.” (Ibid. p. 62). La razón por la cual Parménides no hace explícitos los sujetos, es una razón metódica – didáctica. Parménides prefiere exponer su tesis a través de una afirmación que implica por sí misma el único sujeto conceptual posible. El sujeto debe extraerse analíticamente del significado de ἔστιν, sí hay un sujeto pero ese sujeto no debe extrapolarse de los pasajes en los que se encuentra (ἐὸν ο ἔῖναι): “(...) we must respect Parmenides’ wish not to have put it in where he did not think it was appropriate to do so (...) Parmenides wants to make clear that it is enough to admit ‘exists’ in order to ‘deduce’ from that, automatically (even tautologically ) that there is existens.” (Ibid. p. 63). Parménides expone en su modo de afirmar (“es”) su tesis filosófica, no hay necesidad de explicitar el sujeto, Parménides parte del efecto que crea en el lector la pura afirmación, y así presenta su tesis filosófica. Para Cordero la expresión “se es” puede captar este sentido implícito del sujeto que genera por sí misma la afirmación ‘es’. (Cfr. Cordero, *By Being it is... op. cit.* p. 53 – 55).

<sup>32</sup> Ibid. p. 61. Schwyzer en *Griechische Grammatik*, *op. cit.* p. 624, traduce este sentido abstracto con los verbos alemanes *existieren* y *vorhanden sein*.

<sup>33</sup> Kahn, C, *op. cit.* p. 3.

<sup>34</sup> *A system of Logic* , Libro I, Cap. 4, sección 1: *Nature and Office of the copula* . Apud, Kahn.

general para todo el poema. A continuación enlisto, siguiendo a Gómez - Lobo<sup>35</sup>, la clasificación de los usos del verbo εἶμί:

I. Usos copulativos:

1. Subsunción: (Sócrates es un ateniense).
2. Subordinación: (un ateniense es un griego).
3. Identidad: (Sócrates es el marido de Jantipa).
4. Uso veritativo: expresar que lo dicho en la oración subordinada es verdadero: (es el caso de que Sócrates es un ateniense).

II. Usos existenciales:

1. Primer uso existencial: comunicación de la existencia de hechos y acontecimientos, estas expresiones derivan de una proposición: (hubo un gran clamor = los muertos clamaron ).

2. De primer orden: la existencia es un predicado de individuos: (Sócrates ya no es (existe)).

3. De segundo orden: la existencia no es un predicado de individuos sino un predicado de predicados: (hay cisnes negros).

El empleo de este tipo de distinciones podría considerarse, con cierta justicia, anacrónico, no obstante, analizar el poema de este modo no pretende suponer que Parménides utilizaba o estaba consciente de este tipo de conceptualizaciones, al contrario, las distinciones nos permiten comprender estas diferencias semánticas que los griegos podían expresar con su lengua y que para nosotros son muy difíciles de distinguir.

A mi juicio, los pronombres demostrativos (ἡ μὲν y ἡ δ') de las oraciones principales de B2,3 y B2,5, se refieren claramente a ὁδός; las cuatro conjunciones (ὅπως, ὡς) introducen oraciones completivas de un verbo elíptico (ἐρεῖ) cuyo sujeto es el mismo ὁδός. Tenemos, pues, cuatro oraciones completivas dependientes del verbo ἐρεῖ. El sujeto de la primera (ὅπως ἔστιν) y de la tercera (ὡς οὐκ ἔστιν) es εἶναι, mientras que el sujeto de la segunda (ὡς οὐκ ἔστι) y de la cuarta (ὡς χρεών ἐστι) es μὴ εἶναι. Así, tenemos un paralelismo: el **ser** es y el **no ser** no es, el **ser** no es y el **no ser** es necesario. A continuación, Parménides construye una oración que es predicado del primer camino: “el camino que dice que el ser es y que el no ser no es, es el sendero de la persuasión (...)” La causa de que la persuasión entre en escena se debe a que el sendero (κέλευθος) acompaña a la verdad, dicho de otro modo, el camino que dice que el ser es, es el camino que persuade porque va acompañado de la verdad. La verdad otorga el carácter persuasivo al camino. La segunda posibilidad es “el camino que dice que el ser no es y que el no ser es necesario.” Este es el camino “negativo”. Así como en el verso 3 se le daba al camino “positivo” una cualidad modal doblemente negativa (que equivalía a una afirmación), aquí en el verso 5 encontramos la negación de un término positivo (οὐκ ἔστι) y la afirmación de un término negativo (χρεών ἐστι μὴ εἶναι). “En esta segunda tesis, de εἶναι (ο ἔόν) se nos dice οὐκ ἔστι y de μὴ εἶναι se nos dice que χρεών ἐστι”.<sup>36</sup> Parménides hace de este segundo camino, un método de pensamiento que niega

<sup>35</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. p. 64 y 65.

<sup>36</sup> Cordero, *Les Deux Chemins...* *op. cit.* p. 93. Cordero simboliza con la letra “A” los términos positivos y con la letra “B” los negativos, así, el esquema del primer camino es AA-BB, y el esquema del segundo camino tiene una forma quiástica: BA-AB.

lo que no puede negarse y afirma lo que no puede afirmarse. Esa es la característica primordial de la *dóxa* y por ello mismo no posee convicción verdadera. En cuanto al problema del significado del verbo “ser”, a mi juicio, la gran mayoría de las interpretaciones parten del supuesto de que el uso del verbo debe ser unívoco. Yo pienso que en el *ἔστι* de Parménides se encuentran todos los usos a la vez, el uso existencial y el copulativo se funden en el verbo parmenídeo, y quizá sea esa su intención, hacer de una palabra polisémica como ésta un complejo receptáculo de usos.

6. τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν: Oración completiva de infinitivo (φράζω τὴν (sc. ὁδόν) ἔμμεν (= εἶναι) ἀταρπὸν). El adjetivo παναπευθής está compuesto por el verbo πυνθάνομαι, el prefijo negativo α y el adjetivo πᾶς-πᾶσα-πάν. No es homérico, pero cfr. *Odisea* 3.88: “ἄλλους μὲν γὰρ πάντας, ὅσοι Τρωσὶν πολέμιξον,/ πειθόμεθ’, ἦχι ἕκαστος ἀπώλετο λυγρῶ ὀλέθρῳ,/ κείνου δ’ αὖ καὶ ὄλεθρον ἀπευθέα θῆκε Κρονίων.” Y 3.184: “ὥς ἦλθον, φίλε τέκνον, ἀπευθής, οὐδέ τι οἶδα / κείνου, οἷ τ’ ἐσάωθεν Ἀχαιῶν οἷ τ’ ἀπόλοντο.” Para el sustantivo ἀταρπός (que proviene del verbo τρέπω?? Y está emparentado con el sustantivo τρόπος??) cfr. *Ilíada* 17.743: “(...) κατὰ παιπαλόεσσαν ἀταρπὸν (...)”

7-8. οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (...)φράσαις: Oración principal irreal de pasado (γνοίης y φράσαις: optativos aoristos 2ª singular de los verbos γιγνώσκω y φράζω correspondientemente). En este verso hace su aparición inaugural no sólo en el poema de Parménides sino en la literatura griega el participio sustantivado del verbo ser. τὸ μὴ ἔδον es objeto directo de ambos verbos (ἀπὸ κοινοῦ).

**B3**: El verso que se ha denominado fragmento B3 del poema de Parménides se encuentra citado en los *Stromata* II.440.12 de Clemente de Alejandría así como en las *Enéadas* de Plotino V.1.8.

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι: El primer problema que salta a la vista es que el verso aparece descontextualizado. La partícula γὰρ introduce una aclaración o explicación conectada a un verso que la antecedía. Si tomamos como buena la numeración que Diels –Kranz hacen del fragmento, entonces este verso sería una explicación de lo dicho al final de B2. Es notable que las dos últimas palabras de B2 embonen métricamente con el verso fragmentado de B3. La traducción más literal, palabra por palabra, diría: “pues es lo mismo pensar y ser.” Lo que la traducción literal implica es la identidad entre ser y pensar. Aceptar dicha identidad puede resultar peligroso para una interpretación de la filosofía de Parménides, ya que “si pensar y ser fuesen idénticos (...) entonces se seguiría que todo lo que es o existe piensa, pero no hay (...) ningún pasaje en el poema (...) en el cual se atribuya a lo que existe, a lo ente, la propiedad de pensar, de ser algo que piense. Lo ente de Parménides no es un ser pensante.”<sup>37</sup> Entre los que aceptan la identificación de ser y pensar se encuentran: Plotino, que entendió el fragmento identificando τὸ ὄν con el νοῦς, acorde con su doctrina de la

---

<sup>37</sup> Gómez – Lobo, *op. cit.* p. 73. Conrado Eggers, L. y Victoria E. Julia. *Los Filósofos Presocráticos I*. Editorial Gredos, Madrid, 1981, p. 438 dice: “(...) de ningún modo se pone en cuestión una identidad neoplatónica-hegeliana entre ser y pensar. Solo lo existente puede pensarse; por ello sólo gracias a lo que es existe el pensamiento (...)”

identidad en la segunda hipóstasis; Reinhardt<sup>38</sup>, Diels – Kranz, que traducen “ *denn dasselbe ist Denken und Sein*”; Fränkel<sup>39</sup> y Vlastos<sup>40</sup> entre otros. Pero “Esta manera de comprender el fragmento ha inducido una y otra vez a la tentación de ofrecer una interpretación idealista del pensamiento de Parménides (...)”<sup>41</sup> Cordero acepta la identidad entre pensar y ser, pero excluye la posibilidad de hacer una interpretación idealista ya que es el ser el que tiene la prioridad: “El hecho de ser es la causa del pensamiento y por ello todo pensamiento es necesariamente pensamiento del ser.”<sup>42</sup> Otro grupo de intérpretes ha entendido la relación de identidad no en un sentido tan literal, por ejemplo, Snell<sup>43</sup>, quien la toma entre el sujeto y el objeto del pensamiento según el principio de γυνῶσις τοῦ ὁμοίου τῶ ὁμοίῳ. Por otra parte, si se fuerza la identidad entre el sujeto del pensar y el sujeto del ser estaríamos leyendo a Parménides como una especie de precursor cartesianista, “(...) si pensar y ser fuesen lo mismo se seguiría, a la inversa, que todo lo que piensa es, existe, una versión general e impersonal del *cogito* cartesiano.”<sup>44</sup> Mansfeld<sup>45</sup> niega la identidad “monolítica” de ser y pensar y propone que la identidad está entre el objeto del pensamiento y el sujeto del ser. Tarán cuestiona una interpretación literal del fragmento ya que éste se encuentra fuera de contexto, además no acepta la identidad entre ser y pensar porque “la interpretación que identifica pensamiento y ser lleva al pensamiento al nivel de ὄν, y tenemos evidencia de que eso fue hecho por primera vez por Platón, además de que es inconsistente con el razonamiento de Parménides en B8.”<sup>46</sup> Con respecto a la ubicación de este verso dentro del poema, algunos estudiosos han buscado argumentos para que se sostenga que su lugar es inmediatamente después de B2,8. Tal es el caso de Verdenius (op.cit. p. 35 s.s.), quien “interpreta el fragmento no de un modo idealista sino implicando que el pensamiento es algo que existe”,<sup>47</sup> y así, sostiene que B3 junto con B6,1 y B8,34 – 38, contienen la

---

<sup>38</sup> Reinhardt, K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* . Vittorio Klostermann, Frankfurt am main, Segunda Edición, 1959. p. 77: “(...) *auf diesem einen Satze beruht seine ganze Philosophie; und wie ihm die Wahrheit mit dem logischen, abstrakten Denken in eins zusammenfällt, so hat die körperliche Gegensätzlichkeit im menschlichen Empfindungswesen ihr genaues Gegenbild;*”

<sup>39</sup> Fränkel, H. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums* . Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar, New York, 1951 (reedición Munchen, 1962) p. 408: “*Das Sein des Parmenides ist also von vornherein konzipiert als ein bewusstes Sein, und es gibt kein andres wahres Wissen als dasjenige, in dem das Sein sich selbst als Sein versteht.*”

<sup>40</sup> Gnomon 25, 1953, p. 168 notas 1 y 2. *Apud*, Tarán, *op. cit.* p. 41.

<sup>41</sup> Gómez – Lobo, *Op. cit.* p. 75, nota.

<sup>42</sup> Cordero, *By Being it is...* *op. cit.* p. 86.

<sup>43</sup> Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie* , Berlin, 1924. p. *Apud*. Tarán. p. 41.

<sup>44</sup> Gómez – Lobo, *op. cit.* p.73.

<sup>45</sup> Mansfeld, J. *Die Offenbarung des Parménides und die menschliche Welt* . p. 67. *Apud*. Gómez-Lobo, *op. cit.* 75, nota.

<sup>46</sup> Tarán, *op. cit.* p. 42.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 43. Lo sigue Untersteiner ( *op. cit.* p. CVI y s.s.), quien “also asserts that the identification of thought and Being means that thought is an existent.” Pero esto no es

demostración de B2,7-8. Tarán refuta esta postura argumentando que “lo inconcebible del no ser era uno de los puntos de partida de Parménides y no necesita una demostración.”<sup>48</sup> Gómez – Lobo opina que la demostración que parece aducir B3 para rechazar el segundo camino de B2 sólo es aparente ya que la razón que se deriva de B3 (sc. que si algo no existe entonces no piensa) es inadecuada para demostrar lo que en realidad se plantea en B2 (sc. que lo que no existe no es pensable, no es objeto posible de pensamiento).<sup>49</sup> Albertelli<sup>50</sup> interpreta que τὸ αὐτὸ no significa la identidad plena sino que sugiere que el pensamiento implica la existencia de lo que es pensado.<sup>51</sup> Heidel propone que se trata de un caso de braquilogía en el que se debe de sobrentender un segundo νοεῖν que rige a εἶναι, y entonces traduce: “Pues es una y la misma cosa pensar y pensar que es”.<sup>52</sup> La interpretación más aceptada por los estudiosos es la de Zeller<sup>53</sup>, quien argumenta que la construcción de B3 es la misma que la de B2,2, los infinitivos tienen valor de dativos.<sup>54</sup> Lo siguen Burnet<sup>55</sup>, Cornford<sup>56</sup> y Raven<sup>57</sup> entre otros. Cordero considera que “los versos B8,34 –37<sup>58</sup> nos ofrecen el único contexto en el cual asentar cualquier posible interpretación del fragmento B3 (...)”<sup>59</sup>

Por mi parte, considero, en lo que concierne a la sintaxis del verso, que el sujeto de la oración es τὸ αὐτὸ, su verbo es, una vez más, una forma del verbo ser: ἔστιν, y, finalmente, hay dos infinitivos aparentemente finales unidos por la conjunción τε καὶ. Estamos frente a una construcción muy similar a la de B2,2. Siguiendo este análisis sintáctico, la traducción más literal tendría que decir: “Pues lo mismo es para pensar y para ser.” No es posible tomar a los infinitivos como predicados nominales del verbo ser conjugado, ya que parecen ser infinitivos finales, por lo mismo, si se acepta que son infinitivos finales, el verbo ἔστιν tendría que leerse en sentido existencial, sin predicado alguno: “Pues lo mismo existe para pensar y para ser.” La frase “para pensar” de inmediato implica en nuestra comprensión que el pensar es acción de un sujeto, por tanto “para pensar” equivale a “para que alguien piense”, y, si alguien piensa, éste debe pensar

---

posible porque “Parménides recognizes only unqualified Being and denies the reality of different existents.”

<sup>48</sup> *Idem.*

<sup>49</sup> Cfr. Gómez – Lobo, *op. cit.* p.p. 73 y 74.

<sup>50</sup> En: *Gli Eleati. Testimonianze e Frammenti.* p. 132, nota 1. *Apud.* Tarán, *op. cit.* p. 43.

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> Zeller, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung* . p. 687, nota 1. Cfr. *Idem.*

<sup>54</sup> Traduce: *Denn dasselbe kann gedacht werden und sein.*

<sup>55</sup> En: *Early Greek Philosophy.* p. 173. Cfr. *Idem.*

<sup>56</sup> En: *Plato and Parménides.* p. 34 nota 1. Cfr. *Idem.*

<sup>57</sup> Kirk G. S. y J.E. Raven. *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts.* Cambridge, 1957. p. 269.

<sup>58</sup> B8,34: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.

<sup>59</sup> Cordero, *By Being It is ... op. cit.* p. 86. Wiesner ( *Parmenides: Der Beginn der Aletheia.* p. 162) rechaza la similitud entre B3 y B8, 34, ya que, para él, el primer caso se refiere al aspecto gnoseológico de la teoría, y el segundo caso al aspecto ontológico.

“lo pensable, lo que es pensado”. Este sentido pasivo que se extrae del verbo no se expresa morfológicamente, ya que el verbo está en voz activa, más bien es un efecto psicológico que la palabra crea en el oyente. Con base en esto último, una posible traducción sería: “Pues lo mismo existe para ser pensado y para ser”, y lo que es para ser pensado es el objeto del pensamiento. Si tomamos por bueno el sentido existencial de ἔστιν entonces no cabría hablar propiamente de una relación de identidad, ya que la identidad es una especie de cópula<sup>60</sup>. Aquí la identidad es el sujeto de la oración existencial. La afirmación de Parménides es que la identidad existe, a continuación debe mostrar con respecto a qué existe la identidad, o dicho de otro modo, qué cosas poseen una relación de identidad entre sí y en cuanto a qué son idénticas. Aquí nos vamos acercando al problema de sentido que plantea el verso. Obviamente es anacrónico interpretar a Parménides haciendo uso de las categorías epistemológicas de sujeto – objeto, por tanto una interpretación que se cargue mucho hacia este tipo de conceptualización se encuentra constantemente tentada a hacer anacronismos aún más graves. Lo que sí es posible, a mi juicio, es hablar de sujetos y objetos gramaticales, es decir, que en la construcción sintáctica y semántica del verso se hallan implícitas estas nociones, aunque no se hayan explicitado discursivamente. En B8.29, Parménides le atribuye a lo que es el hecho de permanecer “idéntico” (ταύτόν), ahí la identidad es un atributo predicativo del sujeto, lo que es permanece de una manera, de un modo, ese modo es la identidad. Aquí en B3, la identidad no es un atributo, es un hecho que se afirma existencialmente. Y en relación con lo cual se afirma la existencia de la identidad es entre dos términos: el hecho de pensar y el hecho de ser. Formulado así, los infinitivos podrían entenderse mejor como acusativos de relación. Entonces podría decirse que la identidad está entre el objeto del pensamiento y el hecho de ser, más que el sujeto de ser. El único sujeto posible de ser es lo que es, pero creo que es confuso hablar de sujeto del ser porque induce al error de pensar en las categorías anacrónicas de las que se habló hace un momento, y además porque Parménides en ningún momento habla de un sujeto del ser. Por eso prefiero establecer la identidad entre el objeto del pensamiento y el hecho de ser. Así, es comprensible ubicar el fragmento inmediatamente después de B2: “Pues no podrías conocer lo que no es (pues no es factible), ni podrías mostrarlo”; ya que una identidad existe con respecto al objeto del pensar y al hecho de ser. Lo que B3 demuestra es que lo único pensable es lo que es, y esto explica por qué lo que no es no puede conocerse ni mostrarse. Como se dijo en las notas de B2, el sentido de νοεῖν no es unívoco. En B2.2, νοῆσαι aparece por primera vez en el poema, al igual que sucede con la palabra *hodós* (cfr. Apéndices), aún no posee un significado muy estricto y definido. Parménides acepta que lo que no es, es un camino de investigación para pensar. Aquí en B3, una vez que se ha dejado claro que lo que no es, es incognoscible e inmostrable,

---

<sup>60</sup> Mantengo la interpretación de que ἔστιν no tiene un uso unívoco en Parménides (Cfr. notas a B2), soy consciente de que la traducción al español “es” tiene un sentido más predicativo – copulativo que existencial, pero no he encontrado ni creo que exista palabra castellana que reproduzca como tal el sentido de ἔστιν. Pienso que el verso afirma existencialmente la identidad pero también construye una frase copulativa con los dos infinitivos, que tienen la idea de predicados copulativos pero guardan un matiz de acusativos de relación con respecto al matiz existencial de ἔστιν.

νοεῖν adquiere un sentido más estricto. A partir de aquí pensar sólo se entiende como “pensar lo que es.” El pensamiento de lo que no es ya no podrá ser llamado propiamente pensamiento. Como conclusión, considero que la importancia de este fragmento está en la relación que se explicita entre la realidad y el conocimiento, o dicho de otro modo, entre el ser y el pensar. Para Parménides todo conocimiento debe presuponer una idea de realidad. La teoría de la realidad, es decir, la ontología, se relaciona de manera íntima con el modo en que el hombre conoce. El ser es la causa del pensar. La ontología condiciona a la epistemología.

**B4:** El cuarto fragmento del poema de Parménides aparece citado en su totalidad en los *Stromata* II,335. 25-28 de Clemente de Alejandría. El verso 1 lo encontramos en el comentario al *Parménides* de Proclo 1152.37 y en la *Graecorum affectionum curatio* 22.17 – 18 de Teodoreto de Ciro. El verso 2 también lo tenemos en las *Dubitaciones et solutiones de primis principiis* 67.23 de Damascio. La ubicación dentro del poema y la sucesiva interpretación de este fragmento han sido objetos de diversas aporías, a veces insolubles<sup>61</sup>, para los estudiosos e intérpretes.

1. λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως: El primer verso comienza con una orden, la diosa exhorta a Parménides a dirigir la mirada, a observar (λεῦσσε) las cosas que están ausentes o lejanas (ἀπεόντα). De esta pluralidad de cosas que son objeto de la mirada, de la observación, una pluralidad contraria se contrapone predicativamente (παρεόντα), es decir, que las cosas que para la observación están ausentes, para una observación que utiliza el intelecto (νόῳ) resultan estar precisamente del modo contrario, presentes. Se ha pensado que “los plurales (ἀπεόντα y παρεόντα) presentan una dificultad – que se repite en B7.1 - pues implicarían la aceptación de una pluralidad por parte de la diosa.”<sup>62</sup> Sin embargo, a mi juicio, el hecho de que la Diosa enuncie la ausencia y la presencia con respecto a cosas plurales, en realidad no presenta un problema, puesto que, como se verá, la pluralidad a la que se refiere el verso, tanto la que es objeto de la observación y está ausente, como la que tiene como órgano perceptivo el pensamiento y está presente, son las σήματα de B8, es decir, el aspecto plural por medio del cual podemos concebir la unidad e identidad de lo que es. Ambos participios pueden interpretarse en sentido espacial o temporal.<sup>63</sup> “No es fácil determinar (...) de qué tipo de ausencia o de presencia se trata. El hecho, empero, de que el término de relación para lo presente sea el *noos* (...) induce a creer que presencia y ausencia son metáforas para el conocimiento humano.”<sup>64</sup> El dativo νόῳ puede leerse de cuatro maneras: con

---

<sup>61</sup> Como es el caso de Fränkel, *op. cit.* p. 404 nota 15: “*Fgt. 4 kann ich nicht befriedigend deuten.*”

<sup>62</sup> Gómez – Lobo, *Op. cit.* p.p. 79 – 80 nota.

<sup>63</sup> Clemente de Alejandría, Reinhardt ( *op.cit.* p. 49 y siguientes) y Albertelli entre otros, interpretan las palabras en sentido temporal. Cfr. Tarán *op.cit.* p. 46. Según Tarán, comparando B4.2 con B8. 22 – 25, es necesario interpretar los participios espacialmente. Untersteiner (*op. cit.* p.p. XCV – XCVI) los interpreta como espaciales y temporales a la vez.

<sup>64</sup> Gómez – Lobo, *op. cit.* p. 78.

λεῦσσε<sup>65</sup>, con λεῦσσε y παρεόντα a la vez<sup>66</sup>, con ἀπεόντα<sup>67</sup> y παρεόντα, o sólo con παρεόντα<sup>68</sup>. El adverbio ὅμως también ha sido objeto de controversias. Puede leerse: o con el verbo, o con ἀπεόντα, o con παρεόντα. Hölscher y Untersteiner leen ὁμῶς, lectura que le daría un sentido diferente al verso.<sup>69</sup> Yo definiendo en mi traducción la siguiente lectura gramatical: El adverbio ὅμως modifica al verbo haciendo del verso una oración adversativa con respecto al verso que la antecedía. El primer participio (ἀπεόντα) es objeto directo del imperativo (λεῦσσε), el segundo participio (παρεόντα), junto con su correspondiente adverbio (βεβαίως), es un predicativo del primero. El dativo νόω es objeto del participio παρεόντα. Para el verbo (λεῦσσε: imperativo presente) cfr. *Odisea* 8.200, *Ilíada* 5.771. Para el adverbio ὅμως cfr. *Odisea* 11.565: “ἐνθα χ’ ὅμως προσέφη κεχολωμένος, ἢ κεν ἐγὼ τόν·) e *Ilíada* 12.393: “ὅμως δ’ οὐ λήθετο χάρις (...)”

2-4. οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι (...) οὔτε συνιστάμενον: El siguiente verso del fragmento B4 está introducido una vez más por la partícula γὰρ, por lo que se debe suponer que los versos que siguen son una explicación o fundamentación del verso 1. Cabe preguntarse cuál es el sujeto gramatical del verbo ἀποτμήξει. Algunos estudiosos han tomado esta forma verbal en relación con el imperativo del verso 1, y así defienden la posibilidad de que este verbo sea una segunda persona, tomando como sujeto el mismo “tú” del verso anterior.<sup>70</sup> También es posible analizar el verbo como una tercera persona, si esto es así se suscita de inmediato la pregunta por el sujeto del verbo. Hay tres posibilidades con respecto a esto: 1. que el τὸ ἐὼν que aparece inmediatamente

---

<sup>65</sup> Así lo leen: Reinhardt ( *op. cit.* p. 49), Burnet (En: *Early Greek Philosophy.* p. 173 ), Calogero y Albertelli. Cfr. Tarán, *op. cit.* p. 46.

<sup>66</sup> Así lo leen: Kranz ( *Die Fragmente der Vorsokratiker* ), y Gigon ( *op. cit.* p. 254), entre otros. Cfr. Idem.

<sup>67</sup> Así lo lee Hölscher ( *Gramatisches zu Parmenides . Hermes* 84 1956, p.p. 385 – 387). Cfr. Idem.

<sup>68</sup> Así lo leen: Patin ( *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit . Jahrbücher für klassische Philologie.* 25. p. 570) y Diels ( *Die Fragmente der Vorsokratiker.* 4ta edición. p.151. Para Tarán es preferible esta última lectura. Cfr. Idem.

<sup>69</sup> Hölscher ( *op.cit.* p. 385 y siguientes) une νόω con ἀπεόντα y παρεόντα, pero, como advierte Tarán, esta interpretación “haría aseverar a Parménides que para la mente hay cosas ausentes, cosa que sería incompatible con la aserción del verso 2 (Ibid. p. 45).” Por su parte, Untersteiner ( *op. cit.* p. XCVII) toma el sentido de ὁμῶς como equivalente al de ὁμοίως, pero Tarán refuta su postura: “(...) this is unnecessary and is due to his notion that Parmenides’ Being does not exclude a plurality, wich I believe mistaken.” Idem.

<sup>70</sup> Entre ellos: Diels ( *Parmenides Lehrgedicht... op. cit.* p.p. 33 y 64), Burnet ( *op. cit.* p. 173), Albertelli ( *op. cit.* p. 134, Nota 4), Arnold Hermann ( *op. cit.* p. 202), entre otros. Cfr. Tarán, *op. cit.* p.p. 46 y 47.

después del verbo sea el sujeto,<sup>71</sup> 2. que haya un sujeto implícito,<sup>72</sup> y 3. que el sujeto sea el νόος del verso anterior.<sup>73</sup> Esta traducción considera al verbo en tercera persona y al νόος como sujeto, ya que parece mucho más convincente el argumento del fragmento formulado de esa manera. El infinitivo ἔχεσθαι es un infinitivo consecutivo-final. El genitivo τοῦ ἐόντος es el complemento de ἔχεσθαι, que aquí tiene el sentido de “encontrarse o mantenerse alejado de” (cfr. *Ilíada* 2.275 y 13.687). El resto del fragmento está construido por dos participios neutros (en voz media)<sup>74</sup> referidos a τὸ ἐόν, ambos poseen cierto matiz temporal. El primero (σκιδνόμενον) está modificado por dos adverbios (πάντη y πάντως) y un complemento circunstancial (κατὰ κόσμον), que merece una explicación más detallada debido a las complicaciones que puede arrojar una mala lectura.<sup>75</sup> (Cfr. Apéndices palabra κόσμος). Para el verbo σκιδνημι cfr. Heráclito

---

<sup>71</sup> Zeller (*op. cit.* p. 692, Nota 2) le da un valor intransitivo al verbo y por ello argumenta que el sujeto es τὸ ἐόν, pero, como advierte Tarán, (*op. cit.* p. 47): “ἀποτμήγω is almost certainly only transitive”.

<sup>72</sup> Esta lectura es la que propone Gomperz (*Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie* I. p. 438, Nota 1) tomando como sujeto un τὸ κενεόν implícito que sería “the negation of wich would make this fragment a polemic against Pythagoreanism;” Tarán, *ibid.* Pero como el mismo Tarán refuta, “this suggestion, however, would require the separation of line 1 from the rest of the fragment, and is unsupported by evidence.” *Ibid.*

<sup>73</sup> Así interpretan: Patin (*Parmenides im Kampfe gegen Heraklit* . P.. 570), Diels (*Die Fragmente der Vorsokratiker*. 4ª edición, p. 151), Calogero (*Studi sull' eleatismo*. P.. 22, Nota 1) Kranz (*Die Fragmente der Vorsokratiker* I. p. 232), Gómez – Lobo (*op. cit.* p. 78 y 80) y Tarán (*op. cit.* p. 47: “This is certainly to be preferred since in this case γὰρ has some meaning, for it explains the content of line 1 (...)”

<sup>74</sup> Reinhardt (*op. cit.* p. 50: “Κόσμοι waren beispielsweise die abwechselnden Zustände äußerster ἀραίωσης und πύκνωσις bei Anaximenes.”), Albertelli (*op. cit.* p. 133, Nota 2) y Gigon (*op. cit.* p. 255) entre otros, han visto en el fragmento una polémica contra el mecanismo de condensación y rarefacción de Anaxímenes. Cfr. Tarán, *op. cit.* p. 49. Otros ven más bien una referencia crítica al fragmento B91 de Heráclito (σκιδνησι καὶ συνάγει; συνίσταται καὶ ἀπολείπει) o al B34 (παρεόντας ἀπεῖναι), entre ellos, Diels (*Parmenides Lehrgedicht*. p. 66), Patin (*op. cit.* p. 571), Calogero (*op. cit.* p. 22, Nota 1), Cornford (*Plato and Parmenides*. p. 41, Nota 3), Vlastos (*American Journal of Philology*. 76, 1955. p. 341, Nota 11) y Mondolfo (*La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*. p.p. 398 y siguientes). Cfr. Tarán, *op.cit.* p. 49.

<sup>75</sup> Diels (*op. cit.* p. 33) traduce: *in seinem Gefüge* (“en su estructura”). Kranz (*Kosmos. Archive für Begriffsgeschichte*. p. 40), siguiendo a Diels, interpreta la palabra κόσμος como el orden o la ley del Ser de Parménides, pero, como refuta Tarán (*op.cit.* p. 47) “But for Parmenides the law of Being prevents it from being dispersed or coming together.” Reinhardt (*op. cit.* p. 50) y Untersteiner (*op. cit.* p. XCIX, Nota 195) entienden la expresión referida a los κόσμοι de Anaxímenes que son la rarefacción (ἀραίωσις) y la condensación (πύκνωσις). Calogero (*op. cit.* p. 22, Nota 1) traduce “nel cosmo”. Albertelli (*op. cit.* p. 134, Nota 5) asevera que la palabra κόσμος en este momento de la

DK B91: “σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσσεισι καὶ ἄπεισιν.” *Iliada* 1.487: “αὐτοὶ δ’ ἐσκίδναντο κατὰ κλισίας τε νέας τε.” Referido a la espuma: 11.308: “ὑπόσε δ’ ἄχνη/ σκίδναται ἐξ ἀνέμοιο πολυπλάγκτοιο ἰωῆς” Referido al canto de las diosas: *Teogonía* 42: “(...) ὅπῃ λειριοέσση σκιδναμένη (...)” ¿En que parte del poema sería más adecuado situar este fragmento? <sup>76</sup> Yo creo que es difícil defender un lugar específico, pero lo que parece ser cierto es que “(...) el fragmento se refiere a la continuidad del ser (...)”<sup>77</sup> y por ello podría ser coherente pensar que pertenece a B8, ya que reafirma y explica cómo es que lo que es posee un carácter συνεχές (continuo).<sup>78</sup> Sin embargo, además de referirse a la continuidad de lo que es, también se refiere al intelecto. Considero que entre B4 y B16 existe una relación, lo que no necesariamente implica que B4 pertenece a la *dóxa*. Ambos fragmentos tienen como objeto de su discurso el νόος, en B4 se trata del νόος en tanto facultad que piensa lo que es, el pensar en relación con el ser; en B16 se trata del νόος en tanto producto de la disposición natural del hombre, el νόος en relación con la φύσις. Lo que podría vincular B3 con B4 es que aquél establece la identidad entre el objeto del pensar y el hecho de ser, y éste desglosa uno de los modos en que el pensar el ser se lleva a cabo.

**B5:** (...) ξυνὸν δέ μοί ἐστιν./ ὀππόθεν ἄρξομαι τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις. El fragmento B5 del poema de Parménides sólo aparece citado en el comentario de Proclo al *Parménides* de Platón (708.16-17). Se trata de un fragmento por completo descontextualizado. El único contexto que podemos rescatar es el hecho de que Proclo lo cita “junto con el fragmento 8.25: ἐὸν γὰρ ἔονται πελάζει y 8.44: μεσσόθεν ἰσοπαλές, para mostrar que Parménides, además de la concepción de lo Uno, estaba consciente del principio τὸ πλῆθος τῶν νοητῶν.”<sup>79</sup> Incluso se ha puesto en duda la autenticidad de este fragmento.<sup>80</sup> La sintaxis no presenta complicaciones. ὀππόθεν ἄρξομαι es una

---

filosofía no significa “mundo” y traduce: “con cura sistemática”. Cfr. Tarán, *op.cit.* p. 48, quien traduce “in order”. Gómez- Lobo traduce “ordenadamente” y finalmente Cordero (*op.cit. Siendo, se es.* p. 219) traduce: “respecto del cosmos”.

<sup>76</sup> Reinhardt (*op. cit.* p.p. 48 y s.s.) sostiene que B4 forma parte de la advertencia de la diosa contra una tercera vía y que por ello debe ir después de B6. J. Bollack (*Revue des Études Grecques.* 70, 1957. p.p. 57 y s.s.) defiende que el fragmento pertenece a la *dóxa* porque habla de παρεόντα en plural. Patin (*op. cit.* p.p. 59 y s.) asevera que el lugar del fragmento es entre B8.33 y B8.34. Gómez – Lobo dice: “Me inclino a pensar sin embargo que sería más lógico asignarle un lugar dentro o después de B8 pues parece contener una reafirmación de la continuidad de lo ente (...)” *Op. cit. P.*78. Tarán prefiere no apostar por ningún lugar, aunque: “The fragment belongs to the Ἀλήθεια, but its context cannot be reconstructed in the estate of our evidence for Parmenides’ text.” *Op. cit.* Pag. 50.

<sup>77</sup> Cfr. Tarán, *op. cit.* p. 50.

<sup>78</sup> Cfr. B8.6 y B8.25.

<sup>79</sup> Tarán, *op. cit.* p. 51.

<sup>80</sup> Jameson, G. J. “Well-rounded truth’ and circular thought in Parmenides”, *Phronesis*, 3 (1958) 15-30. Según Jameson, Proclo citaba de memoria, razón por la cual son posibles los equívocos. *Apud*, Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 82.

oración interrogativa indirecta que funciona como sujeto de la expresión impersonal ξυνὸν δέ μοί ἐστιν (oración subordinada completiva). El objeto directo del verbo ἄρξομαι (futuro indicativo) no está expresado, por lo que se puede conjeturar que la diosa se refiere a su relato (μῦθον). Si esto es así, es posible pensar que este fragmento podría ocupar un lugar entre B1 y B2. Antes de comenzar propiamente su discurso la diosa le atribuiría la cualidad de ser circular. La idea de circularidad la evoca la oración τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὔθις, y más concretamente los adverbios πάλιν y αὔθις. La partícula γὰρ hace de la oración el fundamento o la explicación de la oración anterior. El adverbio τόθι se encuentra correlacionado al adverbio ὀππόθεν. El verbo ἴξομαι (futuro de indicativo) sugiere la idea del movimiento. Se trata de un movimiento que sucede siempre igual, una y otra vez. No importa desde dónde comience el relato la diosa porque, tras haberlo finalizado, llegará al mismo lugar. No obstante, cabría preguntarnos si en verdad el discurso de la diosa es circular. Pero difícilmente podríamos decir que lo es, al contrario, la diosa parece desglosar su argumento dentro de un programa definido y unidireccional. Primero debe señalar cuáles son los caminos de investigación y la preeminencia jerárquica (epistemológicamente hablando) de uno sobre el otro (B2). Sólo después de haber hecho esto es posible profundizar en cada uno de los dos. Otra posibilidad es que la idea de circularidad pueda remitirnos a la esfera de B8, y más concretamente a lo dicho en B8.27: “Inmóvil, contenido por fuertes cadenas, está, sin principio ni fin.” Quizá aquí encontremos una idea similar a la de B5. Si es igual por dónde comenzar, esto significa que no hay propiamente ni un principio ni un fin. Al igual que el ser, el relato de la diosa carece de origen y término. Me inclino finalmente, aunque no con satisfacción, a entender el fragmento B5 como una referencia a la inmovilidad, ingenerabilidad, completitud e indestructibilidad de “lo que es” (τὸ ἐόν). Estas mismas cualidades las posee el μῦθος de la diosa. Da igual por donde comenzar porque a fin de cuentas se llegará a la única palabra posible: “es”. Cfr. Heráclito B.103: “ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείας.”

**B6:** El fragmento 6 del poema de Parménides aparece citado en su totalidad por Simplicio (*Phys.* 117.4-13). Los versos uno y dos se encuentran citados en otro pasaje (*Phys.* 86.27-28) al igual que los versos 8 y 9 (*Phys.* 78.3-4).

1. χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι: Esta frase se ha entendido de diversas maneras. A continuación recopiló las principales traducciones. Diels traduce: “Dies ist nötig zu sagen und denken, dass nur das Seiende existiert.”<sup>81</sup> Diels toma el τὸ como un demostrativo pero esto “es más que improbable en esta ‘posición débil’ del verso (en contraste con la ‘posición fuerte’ de τῆς en el verso 4 de este fragmento)”<sup>82</sup> Burnet traduce “It needs must be that what can be spoken and thought is.”<sup>83</sup> Verdenius: “Speaking and Knowing must be a thing which is.”<sup>84</sup> Albertelli, por su parte, traduce:

<sup>81</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker* . Griechisch und Deutsch . Herausgegeben von Walther Kranz. Weidmann, 6ta edición, 1954.

<sup>82</sup> Tarán, op. cit., p. 45.

<sup>83</sup> *Early Greek Philosophy*, 4th edition, London 1930, p. 174.

<sup>84</sup> *Parmenides. Some Comments on his Poem*. Groningen 1942, p. 37. *Apud* Tarán p. 56.

“Bisogna che il dire e il pensare sia l’essere.”<sup>85</sup> Fränkel: “Es ist erforderlich dass ein Aussagen und Denken dessen was Ist, Ist.”<sup>86</sup> Esta última traducción “toma a ἐὸν como el objeto de τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ y a ἔμμεναι como existencial.”<sup>87</sup> Untersteiner traduce: “di necessità segue che esiste il dire (logicamente) e l’intuire l’essere.”<sup>88</sup> Kranz: “Nötig ist zu sagen und zu denken, dass nur Seiendes ist.”<sup>89</sup> Cordero traduce: “Il est nécessaire de dire et de penser ce qui est (...)”<sup>90</sup> Gómez-Lobo: “Es necesario que lo que es (para) decir y (para) pensar sea (...)”<sup>91</sup> Alberto Bernabé: “Es necesario que sea lo que cabe que se diga y se conciba.”<sup>92</sup> Ante esta pluralidad de traducciones, que, a su vez, presuponen los lineamientos interpretativos de cada autor, a mi parecer, el verso se explica de la siguiente manera: χρῆ es la oración principal, se trata de una expresión impersonal, aunque no en sentido estricto, ya que los dos infinitivos (coordinados copulativamente y sustantivados por un solo artículo) τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ funcionan como el sujeto (oración subordinada completiva subjetiva). ἐὸν ἔμμεναι es una oración completiva de infinitivo (subordinada completiva de complemento directo), que funciona como objeto directo de los dos infinitivos. A su vez ἐὸν es el sujeto del infinitivo arcaico ἔμμεναι (= εἶναι). Este verso reafirma lo dicho en B2.7-8: si lo que no es resulta incognoscible e inmostrable, es necesario que lo que es se diga y se piense. A partir de B3, Parménides demuestra que lo único pensable es lo que es, y esto explica por qué lo que no es no puede conocerse ni mostrarse. A partir de B6, se hace explícita la tesis principal del poema de Parménides: ἐὸν ἔστιν. Gómez-Lobo condena la tautología de la expresión “lo que es, es”: “(...) la diosa parece evitar cuidadosamente las tautologías, especialmente en los pasajes en que cabría haberlas introducido, como p. ej., B2.3, B8.2, B8.16. En estos tres versos llama la atención el que se omita- en forma algo artificial- el sujeto de la oración, el sujeto requerido por el predicado “es”. Además, la tautología ‘lo que es es’ resulta obvia y no requiere una fundamentación.”<sup>93</sup> Difiero de esto último, ya que considero fundamental, aún siendo para un lector moderno tautológica, la luz que arroja la expresión en relación con los otros fragmentos, en especial con B2, B3 y B8.34. Además pienso que, tratándose de un verbo de tal importancia como la del verbo ser, cabría pensar en un tipo de diferencia con respecto a otras expresiones tautológicas, como por ejemplo: “lo que vive, vive” o “lo que respira, respira.” La sustantivación del participio neutro del verbo ser es una especie de neologismo. Para aclarar el sentido de esta nueva palabra es necesario descomponerla en los elementos que le son inherentes. Semánticamente hablando, el participio no es lo mismo que el infinitivo. Existe una

<sup>85</sup> *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*. Bari 1939, p. 135. Cfr. Idem

<sup>86</sup> Fränkel, *op.cit.*, *Dichtung und Philosophie*...p. 404.

<sup>87</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 56.

<sup>88</sup> *Parmenide. Testimonianze e frammenti. Introduzione, traduzione e commento*. Firenze 1958, p.S. CVIII y s.s. y p. 135. Cfr. *Idem*.

<sup>89</sup> Kranz, *op. cit.* p. 95.

<sup>90</sup> Cordero, *Les Deux Chemins de Parménide, op.cit.* p. 37.

<sup>91</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 85.

<sup>92</sup> Bernabé, A. *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*. 2da edición ampliada, Alianza Editorial, Madrid, 2001. p.157.

<sup>93</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p.p. 86 y 87.

diferencia que es precisamente lo que hoy en día nos hace falta para comprender la expresión parmenídea y para desenredar la supuesta tautología. El infinitivo ἔμμεναι posee claramente un matiz existencial (lo que es existe), aunque prefiero para la traducción el verbo castellano “ser” ya que considero que sí logra evocar ese sentido existencial. Nótese la diéresis bucólica.

1-2. ἔστι γὰρ εἶναι./ μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα: La mayoría de los intérpretes han visto en estas dos oraciones (B6.1b y B6.2<sup>a</sup>) la enunciación de los dos caminos de investigación de B2. ἔστι γὰρ εἶναι se referiría al camino que dice: “el ser es y el no ser no es”, mientras que μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν correspondería al camino que dice: “el ser no es y el no ser es necesario.” No obstante, de inmediato la diosa advierte a Parménides atender a “estas cosas” (τὰ), el pronombre neutro plural se refiere tanto a ἔστι γὰρ εἶναι como a μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. Por ello, ambas expresiones deben referirse a un solo camino, es decir, al primer camino de investigación (“el ser es y el no ser no es”). La frase μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν corresponde al οὐκ ἔστι μὴ εἶναι de B2.3. Sabemos que el verbo ser conjugado puede tener valor modal cuando su sujeto es un infinitivo, es por ello que la primera frase podría traducirse: “se puede ser” o “es posible el ser”. Sin embargo, considero que el sentido del verso se debilita con esta traducción porque decir: “es posible x”, implica la posibilidad de que x no sea, es decir, no es seguro que sea, pero la idea de Parménides es precisamente la contraria, no cabe ninguna posibilidad de que lo que es no sea. ἄνωγα es un perfecto con significado de presente. Nótese la estructura quiástica de los elementos: ἔστι- εἶναι- μηδὲν- οὐκ ἔστιν.

3-4. πρώτης γὰρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος [ἄρξει]/ αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς: Estas dos oraciones han planteado una serie de dificultades interpretativas que varían considerablemente de un comentarista a otro, y que son cruciales para una interpretación global de la filosofía de Parménides. Pero es en la obra de Néstor Luis Cordero (*Les Deux Chemins de Parménide*) en donde se encuentra, a mi juicio, más claramente formulado el estado de la cuestión. El problema principal radica en que “la tradición manuscrita nos ha transmitido este verso en forma mutilada y el verbo “aparto”, que figura entre corchetes angulares, fue agregado, como conjetura, por Diels.”<sup>94</sup> Al aceptar esta conjetura, de inmediato se presenta el siguiente problema: “Desde que Parménides es exhortado a abandonar una vía de investigación, muchos estudiosos asumen que debe referirse a una vía equivocada.”<sup>95</sup> Reinhardt consideró que los caminos de los que hay que apartarse son el segundo camino (es decir, el de las opiniones de los mortales) y un tercero: “*Es kann kein Zweifel sein, seine drei Wege der Forschung sind zunächst und waren ursprünglich lediglich ein logisches Fachwerk: entweder das Seiende oder das Nichtseiende oder das Seiende und das Nichtseiende zugleich.*”<sup>96</sup> Este tercer camino sería la conjunción de la afirmación y negación del predicado “es” (“lo que es es y no es”). Pero, dado que en B2 se habían presentado las únicas dos vías de investigación, no cabe esperar aquí una tercera. Raven sigue a Reinhardt y de manera dudosa dice que “esta tercera vía no se menciona en B2 y no es difícil averiguar por qué (...) La tercera vía es simplemente el

---

<sup>94</sup> Cordero, *Siendo se es*, *op. cit.* p. 126. Se trata de la obra de Hermann Diels titulada *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch*, Berlín, 1897.

<sup>95</sup> Tarán, *op. cit.* p. 59.

<sup>96</sup> Reinhardt, K. *op. cit.* p. 44.

camino, en el que uno se encontrará incurso, si, al igual que la generalidad de los mortales, no toma esta decisión (B6.7) por causa del fracaso en el uso de las facultades críticas (B6.6-7).<sup>97</sup> El pronombre ταύτης hace referencia al camino más cercano en la narración, es decir, al camino del que se acaba de hablar, es decir, como vimos, al camino de la verdad (puesto que las dos oraciones de B6.1b-B6.2<sup>a</sup> se refieren al camino que es). Pero, si es el camino de la verdad, ¿por qué habría que apartarse de él? Además, a continuación, la diosa habla de otro camino más, “en el que, ciertamente, los mortales conocedores de nada, andan errantes, bicéfalos.” ¿Por qué habría que apartarse del camino de la verdad al igual que del camino de la *dóxa*? “(...)si lo que se abandona en el verso 3 es la primera vía, ésta no puede ser rechazada por completo, pero de hecho esto es lo que sucede con la vía de los ‘mortales que nada saben’ y, desde que αὐτὰρ ἔπειτ’ ἀπὸ τῆς en el verso 4 está regido por <εἶργω> al igual que πρώτης ... ἀφ’ ὁδοῦ ταύτης διζήσιος, lo que <εἶργω> implica con respecto a una lo implica con respecto a la otra.”<sup>98</sup> Para resolver esta cuestión, los intérpretes han oscilado entre: 1. proponer un reordenamiento de los versos, 2. imaginar lagunas y 3. cuestionar la conjetura de Diels. Rosamond Kent-Sprague<sup>99</sup>, “consciente de que el rechazo expresado en 6.3 no podía referirse a un camino verdadero (...) propuso intercalar entre 6.2, donde hay un camino verdadero, y 6.3, donde hay la idea de un rechazo, un verso en el cual se hace alusión a un camino evidentemente erróneo: el v. 7.1, que enuncia un camino según el cual ‘hay cosas que no son’. Inmediatamente después del último verso del fr 6 (...) coloca el fr. 7, pero a partir del v.3 (...) pues considera que 7.2 es inauténtico.”<sup>100</sup> Tarán, por su parte, argumenta que “si asumimos que la diosa está revisando los caminos de investigación (...) no hay razón de negar que ella puede haber abandonado momentáneamente la primera vía, a la que regresa en el fragmento VIII.2 (...)”<sup>101</sup> Pero Gómez-Lobo apunta que esta teoría le “parece inverosímil y (que) ha sido mayoritariamente rechazada. Cfr. Fürley, D. “Notes on Parmenides”, en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos and R. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Assen, 1973.”<sup>102</sup> Para Tarán “la única manera de evitar la dificultad de <εἶργω>, que rige tanto al verso 3 como al 4, es asumir una laguna después del verso 3 (...) el puro hecho de que Simplicio esté interesado aquí en la cita de los versos que se refieren a aquellos que identifican ser y no ser (...) hace muy probable que él omitiera algunas palabras o

<sup>97</sup> Kirk G. S. y J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, 1957.

<sup>98</sup> Tarán, *op. cit.* p. 60.

<sup>99</sup> En: Kent Sprague, Rosamond, “A Suggested Rearrangement of Fragments in the ‘Way of Truth’”, *Classical Philology*, vol. 50, num. 2, (1955), p.p. 124-126.

<sup>100</sup> Cordero ( *Siendo se es, op. cit.* p. 128) dice que “Kent-Sprague hereda una vieja tradición que preconizaba ya la independencia (y, en ciertos casos, el carácter dudoso) de los vv. 7.1-2. G.G Fülleborn (*Parmenίδου τοῦ Eleátου λέίψανα. Fragmente des Parmenides*. 1795: 98) había ya eliminado 7.1 pues, según él, este verso era *prosaica non nulla Parmenidis dicta* (...). Karsten (*Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*, vol. I, parte 2 (1835: 81) para quien 7.1 era *sententiam Parmenideam Platonis verbis expressam* (...))”

<sup>101</sup> Tarán, *op. cit.* p. 61.

<sup>102</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 95.

versos.”<sup>103</sup> Pero ante esto, Cordero se pregunta: “¿hasta qué punto puede considerarse que el poema de Parménides es una suerte de puzzle que puede organizarse a voluntad? (...) es altamente improbable la omisión por parte de Simplicio de todo un pasaje de Parménides. Si Simplicio sólo mencionara los versos estrechamente ligados al tema que está exponiendo, la cita en nuestro caso debió haber comenzado con el v. 6.3, pues 6.1-2 nada dice respecto de quienes consideran como idénticos al ser y al no-ser (...) a propósito de cualquier pasaje del Poema puede postularse una laguna providencial que daría al texto su verdadera (?) significación, es decir, aquella deseada por quien propone la conjetura.”<sup>104</sup> Con estos argumentos y otros, Cordero propone una lectura conjetural distinta a la de Diels: ἄρξει (comenzarás).<sup>105</sup> Yo, por mi parte, me inclino, teniendo que preferir una conjetura u otra, por la de Cordero, ya que no logro explicar la contradicción que implica el hecho de apartarse del camino de la verdad, exceptuando la posibilidad de la laguna. Las únicas pistas que tenemos para buscar algún verbo posible para estas expresiones son las dos frases preposicionales, ambas construidas con la preposición ἀπὸ, cuyo significado general denota separación, origen o alejamiento. Así, las posibilidades se acotan. El verbo de este final de hexámetro debió ser un verbo que implicara esta acción de separación (quizá ἀπέχω, χωρίζω, ἀπαλλάττω, κωλύω, ἐλευθερώω, παύομαι o ἀκούω). Dadas las limitaciones métricas, el verbo no debió haber sido mayor de dos sílabas. Es igualmente posible que el verbo se encontrara en primera o en segunda persona, la diosa utiliza en su discurso ambas.

4-5. ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν/ πλάττονται, δίκρανοι: ἦν introduce una oración relativa cuyo antecedente es el pronombre τῆς que, a su vez, se refiere al ὁδός del verso anterior. Es un ζacusativo de extensión en el espacio? regido por πλάττονται (presente medio) cuyo sentido aquí es el de error intelectual (cfr. B8.54). El sujeto de la oración, βροτοὶ εἰδότες, presenta un contraste con el εἰδότα φῶτα de B1.3. Además, el adjetivo οὐδὲν se corresponde con el μηδὲν de B6.2. Mientras que μηδὲν es sujeto de οὐκ ἔστιν, οὐδὲν es complemento directo del participio perfecto εἰδότες. Estos mortales que creen saber sobre la nada andan errantes siendo bicéfalos (δίκρανοι: predicativo, adjetivo proléptico, anticipa la expresión del verso 6: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται/ κοῦ ταυτόν). Su errar consiste en su “bicefalidad”, ya que “ellos deben tener dos cabezas para aseverar con una que el ser y el no ser son lo mismo y con la otra que no son lo mismo.”<sup>106</sup> Pero ¿quiénes son estos mortales de B6? ¿Serán los mismos que después dirá la diosa (B8.53) que “establecieron dos formas de nombrar sus reflexiones (...)”? “El hecho de que tengamos plurales para indicar a la gente que considera que ‘el ser y el no ser son lo mismo y no lo mismo’ no excluye una posible alusión a una persona en particular (en este caso Heráclito), porque el plural puede usarse para expresar desdén (...) Con toda probabilidad la doctrina atacada en este fragmento es la de Heráclito (...) Las alusiones a Heráclito no necesitan ser ninguna expresión o palabras de sus fragmentos (...) Parménides se refiere a una doctrina que identifica

<sup>103</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 61.

<sup>104</sup> Cordero, *Siendo se es, op. cit.* p. 128 y 130.

<sup>105</sup> Cordero, *Les deux chemins de Parménide, op. cit.* frag. 6 y 7, *Phronesis*, 24 (1979) 1-32.

<sup>106</sup> Tarán, *op. cit.* p. 63.

contrarios, y ésta no es otra que la de Heráclito (...) La expresión ‘ser y no ser son lo mismo y no lo mismo’ es, de hecho, la exacta caracterización de la doctrina de la identidad de los contrarios (...)”<sup>107</sup> Por mi parte considero que si Parménides hubiera querido criticar a Heráclito lo hubiera hecho de manera más contundente, o por lo menos, más evidente. La crítica a Heráclito a lo mucho es una posible alusión. Pienso que si Parménides hubiera conocido bien la obra de Heráclito, el poema hubiera sido muy diferente. La ontología heraclitiana hubiera puesto en crisis a la ontología parmenídea, ya que, sin duda, la armonía interna de la filosofía de Heráclito es algo que, aunque sea a primera vista, echamos de menos en la filosofía de Parménides. Lo que sí es posible decir con relativa facilidad es que el juicio “ser y no ser son lo mismo y no lo mismo” por una parte, no es una tesis de Heráclito, y por la otra, para Parménides es una opinión, pertenece al camino de la *dóxa*.

5-7. ἀμηχανίη (...) ἄκριτα φῦλα: A partir del segundo hemistiquio del verso 5 se enumeran las características de estos hombres que vagan por el camino del error. ἀμηχανίη ἰθύνει πλακτόν νόον: cfr. *Odisea* 9.295: “ἀμηχανίη δ’ ἔχε θυμόν.” Para el sustantivo ἀμηχανίη cfr. Hesíodo *Trabajos y Días* 496: “χειμῶνος ἀμηχανίη.” Teognis 385: “πενίην μητέρ’ ἀμηχανίης.” Para una explicación de la palabra νόος cfr. Apéndices. Nótese que πλακτόν es el adjetivo verbal del verbo πλάζω (πλάττονται), y que este “intelecto errante” está ἐν στήθεσσιν y no ἐν θυμοῖσιν (cfr. Apéndice palabra θυμός). οἱ= βροτοὶ εἰδότες. φοροῦνται: frecuentativo de φέρω que implica una acción repetida y habitual. κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες (participio perfecto con sign. de presente del verbo τέθηπα cfr. *Odisea* 6.116 y 23.105, *Ilíada* 4.244 y 21.64): adjetivos predicativos modificados por el adverbio temporal. ἄκριτα φῦλα: aposición del sujeto οἱ. El adjetivo ἄκριτα proviene del verbo κρίνω (cfr. *Odisea* 8.505 referido a cosas que se hablan “ἄκριτα πόλλ’ ἀγορεύειν”, *Ilíada* 7.337 referido a una tumba “τύμβος”, 2.796 referido a las palabras “μῦθοι” etc.) Esta última expresión se contrasta con la exhortación de la diosa de B7.5: “κρίναι δὲ λόγῳ (...)” y con B8.15: “ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ’ ἔστιν (...)” Los mortales que vagan por este camino no disciernen, son incapaces de tomar partido en la κρίσις.

8-9. οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται/ κού ταῦτόν: El pronombre οἷς se refiere a los βροτοὶ εἰδότες, es un dativo objeto indirecto. Se trata de un zeugma (es decir, que el elemento sintáctico οἷς nada más aparece expresado una vez pero cabe sobreentenderlo en el contexto inmediato, a saber, en la siguiente oración). τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι son los sujetos de νενόμισται (perfecto de νομίζω), y ταῦτόν κού (crisis: καὶ οὐ) ταῦτόν son predicativos. Según Gómez-Lobo, basado en J. Barnes (*The Presocratic Philosophers*, 2 vols., London, 1979, pág. 168) “en un interesante tratado posterior a Parménides llamado *Dissoi Logoi*, ‘Argumentos Dobles’ hay tal vez un reflejo del tipo de aserciones que Parménides está atacando en forma general (...) Observemos el siguiente párrafo: ‘y las mismas cosas existen y no existen, pues las cosas que existen aquí no existen en Libia’” (...)”<sup>108</sup> Se ha visto en este verso cierta semejanza con

<sup>107</sup> *ibid.* p.p. 61-62 y 69-70.

<sup>108</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 90.

expresiones heraclitianas como las de B10: “ὅλα καὶ οὐκ ὅλα”, B32: “οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει.” Pero siguen siendo referencias muy vagas. Además, cabe la duda de que la fórmula τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι esté haciendo referencia a la unidad de los contrarios. Heráclito nunca expresa este contraste, a menos que se tome por auténtico B49a: “εἶμεν καὶ οὐκ εἶμεν” pero esto es muy improbable (Dr. Enrique Hülsz Piconne *pers. comm.* 2003).

πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος: Es en este pasaje en donde se podría ver más clara una referencia crítica a Heráclito. El adjetivo παλίντροπός aparece en el fragmento B51: “οὐ ξυνηῶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη, ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.” En el verso de Parménides el adjetivo πάντων es un genitivo plural, cuyo género es ambiguo, puede ser masculino o neutro. Si es masculino, estaría refiriéndose aquí a la totalidad de los mortales. Se trataría del sendero de todos estos mortales conocedores de nada. Si es neutro, presupondría un sustantivo genérico “cosas”. Se trataría del sendero de todas las cosas. Considero que ésta última es una mejor opción, ya que el pronombre οἷς vale tanto para νενόμισται como para ἐστι. Para estos mortales de dos cabezas que consideran al ser y al no ser como idénticos y no idénticos, el sendero de cuanta investigación se propongan será un sendero regresivo, es decir, que volverá sobre sus pasos y retrocederá. Esta idea es similar a la del fragmento B60 de Heráclito: “ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή.” En qué medida Parménides pudo tener en mente a Heráclito cuando componía estos versos, es una cuestión muy difícil. Lo que sí es evidente es que la argumentación de la diosa es consecuente. El carácter regresivo del sendero es producto de la “bicefalidad”, de aquel carácter a-crítico mediante el cual los mortales investigan de manera errabunda.

**B7**: El fragmento B7 del poema de Parménides llegó a nosotros a través de los testimonios de Platón (quien cita los primeros dos versos en *Sofista* 237<sup>a</sup> 8-9 y 258d 2-3), Aristóteles (cita el primer verso en *Metafísica* 1089<sup>a</sup>), Simplicio (cita los primeros dos versos *In Phys.* 135.21-22 y 244.1-2; y vuelve a citar el verso 2 en 78.6 y 650.13), Sexto Empírico (cita del verso 2 al 6 en *Adv. Math.* 7.114) y Diógenes Laercio (cita del verso 3 al 5 en 9.22).

1. οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ· εἶναι μὴ ἐόντα: Una vez más la partícula γὰρ indica que el verso anterior será fundamentado. Este verso ha sido objeto de diversas conjeturas. Jackson propone: “οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμ’ ἦ (...) que sin tmesis sería οὐ γὰρ μήποτε μηδαμὰ τοῦτο ἦ.” Es decir “pues jamás y de ningún modo ha de ser esto.”<sup>109</sup> Los manuscritos del *Sofista* de Platón leen “τοῦτ’ οὐδαμῆ” pero esto “no tiene sentido y se debe probablemente a un error cometido cuando el Ático fue transliterado al alfabeto jónico.” Stein (“Die Fragmente des Parmenides.” *Symbola Philologorum Bonnensium in Honorem Friderici Ritschelii Colecta*. Vol II, Lipsiae, 1867, pág. 785) apoyó la lectura τοῦτο δαμῆ: *nec enim unquam hoc cogatur esse ea quae non sint*.<sup>110</sup> El verbo δαμῆ morfológicamente puede ser tanto un futuro indicativo activo 3era pers. del singular, como un aoristo de subjuntivo pasivo de la misma persona. Ambas formas son posibles

<sup>109</sup> *Journal or Philology*. 21, 1893. p. 74. *Apud*, Tarán, *op. cit.* p. 73.

<sup>110</sup> Tarán, *ibid.* p. 74.

para una lectura sintáctica adecuada. En ambos caso δαμῆ necesita un complemento que, para este verbo, normalmente se pondría en caso dativo. El pronombre τοῦτο no puede ser el objeto del verbo porque si así lo fuera el verbo no tendría sujeto y tendríamos que suponer alguno. Considero que en realidad se trata del aoristo subjuntivo pasivo, aunque esta misma forma está emparentada con la otra. Este subjuntivo de prohibición equivale a un imperativo. El problema que suscita esta lectura es que este subjuntivo prohibitivo normalmente se expresa con la negación μή pero no con οὐκ, no obstante, el adverbio μήποτε también califica al verbo. Traduzco al castellano con una perífrasis de obligación en futuro porque considero que este tipo de subjuntivo, que pertenece al modo eventual, se refiere a un mandato que deberá cumplirse en determinado momento, a saber, al realizar la decisión: “es o no es”. La ambigüedad morfológica tiene sentido. El verbo δαμάζω es utilizado por Homero con el sentido de domar o amansar animales (cfr. *Ilíada* 23.665 y *Odisea* 4.367), desposar (*Ilíada* 18.432), seducir (*Ilíada* 3.301 y *Odisea* 3.269), someter, subyugar, conquistar (*Odisea* 9.59 y Hesíodo *Teogonía* 490), matar (*Odisea* 21.213) dominar y vencer, (*Ilíada* 14.316 y *Odisea* 9.454). Considero que en este contexto debemos suponer un dativo elíptico (σοῖ) regido por el verbo δαμῆ. Pero ¿cuál es el sentido del verbo en este contexto? Difícilmente la elección de un verbo en español sería contundente. Aquí δαμῆ tiene tanto la idea de seducir, someter y conquistar, como la de dominar y vencer. Pero todas ellas se refieren a una opinión que se opone a un argumento (ἔλεγχος), explicitado unos versos adelante. Aquello que no debe seducir a Parménides es la opinión de que εἶναι μὴ ἔοντα, es decir, de que las cosas que no son sean. Esta oración funciona como una explicación del pronombre τοῦτο, es una oración explicativa (subordinada adjetiva). “Es importante notar que el no ser en el fragmento está expresado en plural; y, en tanto que a esto sigue una polémica contra los sentidos, parece que Parménides se está refiriendo aquí al mundo fenoménico (que para él no existe)”.<sup>111</sup> Considero que Parménides utiliza el participio del verbo ser en plural porque se está refiriendo aquí a los objetos de la opinión humana, que son múltiples.

2. ἀλλὰ σὺ (...) εἶργε νόημα: La diosa exhorta a su aprendiz a apartarse de este camino de investigación que acepta la existencia de cosas que no son, es decir, del camino de la opinión. Oración adversativa. La composición de este verso es muy similar a la de B6.3. Incluso, es a partir del imperativo εἶργε que Diels propone su conjetura εἶργω. Para el sustantivo νόημα cfr. Apéndices. Para el problema de la ubicación de estos dos primeros versos de B7 con respecto al resto de los fragmentos del poema cfr. Tarán, *op. cit.* Pág. 75-76. Diels<sup>112</sup> interpretó estos primeros dos versos como parte de la crítica a Heráclito de B6, por ello los ubicó a continuación de éste.

3-5. μηδέ σ' ἔθος (...) καὶ γλῶσσαν: En estos versos la diosa exhorta de manera descriptiva, o describe de manera exhortativa cómo es que los mortales llegan a la conclusión de que εἶναι μὴ ἔοντα. La razón por la que se acepta la existencia de lo que no es, radica en que la costumbre, abundante en experiencia (ἔθος πολύπειρον, para el adjetivo cfr. Aristófanes *Lisístrata* 1109) fuerza (βιάσθω) a los mortales hacia el camino de la opinión (ὁδὸν κατὰ τήνδε: anástrofe), en el cual gobiernan (νωμαῖν) tres agentes

---

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 75.

<sup>112</sup> *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch.* Berlin, 1897, p. 73.

de confusión y error: mirada a la deriva (ἄσκοπον ὄμμα, para el adjetivo cfr. *Ilíada* 24.157), oído resonante (ἠχήεσαν ἀκουήν, para el adjetivo cfr. *Ilíada* 1.157 referido al mar) y lengua (γλῶσσαν, cfr. *Odisea* 19.175 e *Ilíada* 2.804, la lengua como órgano del habla, el lenguaje). Cabría esperar que el adjetivo ἠχήεσαν concordara con γλῶσσαν, que lo resonante fuera la lengua y el oído fuera el lugar donde aquella resuena (hipálage), pero quizá por razones métricas concuerda con ἀκουήν. El imperativo (aoristo medio 3era pers. singular) βιάσθω, cuyo sujeto es ἔθος πολύπειρον, se contrapone al imperativo κρῖναι del verso 5, y rige una oración completiva de infinitivo con tres acusativos.

5-6. κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον/ ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα: La partícula δὲ expresa una cierta oposición con los versos anteriores. κρῖναι es un infinitivo con valor imperativo, la diosa vuelve a dirigirse de manera directa a su aprendiz (contraposición con el βιάσθω del verso 3, en lugar de que la costumbre obligue a un determinado mortal, aquí, el mortal mismo juzga, discierne, elige). λόγῳ es un dativo instrumental (para el sentido de la palabra cfr. Apéndices) y πολύδηριν ἔλεγχον es el complemento del verbo. El sustantivo ἔλεγχος en Homero significa desgracia, reproche e insulto (cfr. *Ilíada* 5.787, 11.314 y 24.260, *Odisea* 21.239). En Parménides el sentido de la palabra está más cerca del significado platónico de prueba, argumento, refutación, comprobación o examen. El adjetivo πολύδηριν (πολύς- δῆρις) aplicado a un ἔλεγχος tiene el sentido de “polémico”, es decir, que lleva consigo mucha lucha y combate (para el sustantivo δῆρις cfr. *Ilíada* 17.158 y Empédocles 122.2). Parménides gusta de los adjetivos compuestos por πολύς, hasta aquí éste es el sexto (πολύφημον, πολύφραστοι, πολύποιος, πολυχάλκους, πολύπειρον y πολύδηριν). El participio aoristo pasivo ῥηθέντα concuerda con ἔλεγχος mientras que la frase preposicional funciona como sujeto agente (ἐξ ἐμέθεν). Esta última exhortación prepara el terreno para lo que será el centro del *mythos* de la Diosa: el camino de la verdad.

**B8:** Las fuentes para el fragmento B8 de Parménides son mucho más abundantes que las de los otros fragmentos.<sup>113</sup> Desde la antigüedad este fragmento fue tomado como el

<sup>113</sup> Tomo la lista de fuentes de Tarán, *op. cit.* p. 82: Versos **1-52** Simpl. *Phys.* 145.1-146.25. **1-14** Simpl. *Phys.* 78.8-23. **1-3** Simpl. *Phys.* 142.34-36. **1-2** Sext. *Adv. math.* VII.111. **3-5** Simpl. *Phys.* 30.1-3. **3-4** Clem. *Strom.* II.402.8-9; Euseb. *P.E.* II.214.12-13. **4** Simpl. *Phys.* 120.23, *de cael.* 557.18; Plut. *adv. Colot.* 1114 C; Theod. *gr. aff. cur.* 65.7, 102.12-13; Philop. *Phys.* 65.7; Proclo *in Parm.* 1152.25; Ps. Plut. *Strom.* 5. **5-6** Ascl. *metaph.* 42.30-31. **5** Philop. *Phys.* 65.9; Ammon. *de Interpr.* 136.24-25; Procl. *in Parm.* 665.26; Asclep. *Metaph.* 38.17-18, 202.16-17; Simpl. *Phys.* 143.13; Olymp. *In Phaed.* 75.9. **6-10** Simpl. *Phys.* 162.18-22. **6-9** Simpl. *de cael.* 137.3-6. **21** Simpl. *de cael.* 559.17. **22** Simpl. *Phys.* 143.3, 86.24. **25** Simpl. *Phys.* 86.22, 87.23; Philop. *Phys.* 65.11; Procl. *in Parm.* 665.24, 708.13, 1080.1-2; Plot. *Enn.* VI.4.4; Damasc. 131.7. **26-28** Simpl. *Phys.* 39.27-40.1, 79.32-80.2. **26** Procl. *in Parm.* 1152.27. **29-33** Simpl. *Phys.* 30.6-10. **29-32** Procl. *in Parm.* 1134.22-25. **29** Simpl. *Phys.* 143.15; Procl. *in Parm.* 639.29-30, 1152.29, 1177.5. **30-33** Simpl. *Phys.* 40.3-6. **30** Procl. *in Parm.* 1152.31. **34-36** Simpl. *Phys.* 87.14-16, 143.22-25. **35-36** Procl. *in Parm.* 1152.35-36. **36-38** Simpl. *Phys.* 86.31-

“corazón” del poema. Los versos que van de B8.1 a B8.49 son propiamente lo que se ha llamado “el camino de la verdad”, aquello que en el proemio había anunciado la diosa como objeto del saber, del informarse, caracterizado por la metáfora del “corazón inmovible de la verdad bien redonda.” Así mismo, como se ha dicho a lo largo del presente trabajo, es posible identificar este “camino de la verdad” con aquel camino de B2 que dice: “el ser es y el no ser no es”. El razonamiento confiable en torno a la verdad está constituido por una serie de señales y argumentos a favor del único camino posible que cabe pensar. A partir de B8.1 la diosa comienza el programa que había anunciado en B1.29-32. Desde la antigüedad estos versos le valieron a Parménides “la fama de haber sido el primer pensador que utilizó una rigurosa argumentación deductiva en sus escritos”.<sup>114</sup> Razón por la cual, “es uno de los fragmentos más extensos que se ha conservado de un pensador presocrático, debiéndose esto al cuidado puesto por Simplicio en citarlo *in extenso*”.<sup>115</sup>

A partir de lo dicho en B2, B6 y B7, ahora sólo puede quedar un camino que cabe pensar, y éste se expresa mediante un único *mythos*: “es”. El destinatario del mensaje de la diosa está en pleno proceso crítico, debe decidir a favor o en contra de la argumentación polémica que se le presenta. La diosa otorga los argumentos para poder tomar partido en la κρίσις, estos argumentos, que deben estar compuestos de persuasión y convicción verdadera, se presentan bajo la forma de “señales” (cfr. Apéndices, palabra σῆμα: “No son *sémata* del ser, ni *sémata* del camino, son argumentos que otorgan convicción verdadera (*pístis alethés*)”). Las señales se predicán de un sujeto tácito (“lo que es”) y son las siguientes: ingenerable, imperecedero, total, homogéneo, inmovible, completo, todo a la vez, uno y continuo. Estas señales se van a ir explicando en los versos sucesivos mediante deducciones, preguntas retóricas y reducciones al absurdo que utilizan, quizá no de manera consciente, recursos lógicos-argumentativos como el principio de no contradicción, el del tercero excluido y el de razón suficiente.

1-2. μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο/ λείπεται ὡς ἔστιν: Loenen<sup>116</sup> lee en lugar de δ' ἔτι, δέ τι, y argumenta que τι es el sujeto de ἔστιν (cfr. Nota a pie 27), pero, como Tarán advierte, “la construcción que Loenen propone (...) parece ser una *tour de force* imposible de atribuir a Parménides. Además, la construcción correcta de los versos 1-2 hace de τι algo innecesario”.<sup>117</sup> Nótese que este verso fragmentado embona métricamente con el

---

87.1. **43-45** Plato, *Soph.* 244 E.3-5 (Simpl. *Phys.* 52.26-28, 89.22-24); Stob. 144.12-14; Procl. *Theol.* 155; Ps. Arist. *de Mel.* 976. A 8-10. **43-44** Procl. *in Tim.* II.69.20-21; Simpl. *Phys.* 126.22-23, 131.16-17; Procl. *in Parm.* 1084.28-29, 1129.31-32; Ps. Arist. *de Mel.* 978 B 8-10. **43** Simpl. *Phys.* 52.23, 127.31, 143.6, 146.30. **44** Arist. *Phys.* 207 A 17; Ascl. *Metaph.* 202.18; Procl. *in Parm.* 708.20; Simpl. *Phys.* 107.26, 133.27, 502.6-7. **44-45** Procl. *in Parm.* 665.28-29. **50-61** Simpl. *Phys.* 38.30-39.9. **50-52** Simpl. *Phys.* 30.17-19, *de cael.* 558.5-7. **50-51** Simpl. *Phys.* 41.8-9. **53-59** Simpl. *Phys.* 30.23-31.2, 180.1-7.

<sup>114</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p.117.

<sup>115</sup> *Idem.*

<sup>116</sup> Loenen, J.H.M.M., *Parmenides, Melissus, Gorgias . A Reinterpretation of Eleatic Philosophy.* Assen. 1959 p.13, nota 17. *Apud* Tarán, , *op. cit.*, p. 87

<sup>117</sup> *Idem.*

último verso de B7. La conjunción *ὡς* introduce una oración consecutiva. *ἔστι* tiene valor existencial. Para los significados de las palabras *ὁδός* y *μῦθος* cfr. Apéndices.

*ταύτη δ' ἐπὶ* : i. e. *ἐπὶ ὁδῶ* (anástrofe). Para el “problema” de por qué están las señales sobre el camino cfr. Apéndices palabra *sēma*.

*ἔασι*: i.e. *εἰσί*. También posee matiz existencial.

2-3. *σήματ' (...) πολλὰ μάλ'*: Llama la atención el fuerte contraste que emplea Parménides contraponiendo la unicidad del *mythos* con la pluralidad de las señales (cfr. Apéndices palabra *sēma*).

3-4. *ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν (...) ἦδὲ τελεστόν*: La conjunción *ὡς* introduce una oración completiva (consecutiva?) de un verbo elíptico (*σημαίνω*) que se extrae del sustantivo *σήματα*, “las señales señalan que...” El participio *ἐὼν* es el sujeto de *ἐστιν*, los adjetivos *ἀγένητον* (cfr. Empédocles B7, referido a los elementos, y Platón, *Fedro* 245d), *ἀνώλεθρόν* (cfr. Platón, *Fedón* 88B, referido al alma (*ψυχή*)), *οὔλον* (cfr. *Odisea* 17.343, referido a un pan, y 24.118, referido a un mes), *μουνογενές* (cfr. Hesíodo, *Op.* 376, referido a un hijo (*παῖς*) y *Th.*426, referido a Hécate; Platón, *Timeo* 31B, referido al cielo), *ἀτρεμές* (cfr. Notas B1.29) y *τελεστόν* son los predicados nominales. El participio griego en ocasiones puede traducirse al castellano con un gerundio, ya que, al igual que el gerundio, puede expresar un matiz circunstancial. En este contexto *ἐὼν* puede traducirse con el gerundio “siendo” porque se encuentra subordinado al verbo de la completiva (*ἐστιν*). Posee un valor de simultaneidad, incluso de causalidad: “como es ingénito, también es imperecedero, entero, homogéneo, incommovible y completo.” Los adjetivos *ἀγένητον* y *ἀνώλεθρόν*, según Untersteiner<sup>118</sup>, se refieren a la atemporalidad del ser, pero “el hecho de que una cosa no llegue a ser o perezca no necesariamente implica atemporalidad; puede implicar también existencia infinita en el tiempo”.<sup>119</sup>

Las señales *οὔλον* y *μουνογενές* han sido cuestionadas por Burnet,<sup>120</sup> “quien prefirió el *ἔστι γὰρ οὔλομελές* de Plutarco (*adv. colot.* 114C) (...) *ἔστι γὰρ οὔλομελές* fue incorporado por Kranz al texto de *Die Fragmente der Vorsokratiker* en la quinta edición y ahora generalmente se acepta (...) No obstante, la lectura *οὔλον μουνογενές* es citada por Simplicio en tres ocasiones (*Phys.* 30.2; 78.13; 145.4); y, en tanto que él es por mucho la mejor autoridad para nuestro texto, debemos conservar su lectura (...)”.<sup>121</sup> Sin embargo, el adjetivo *μουνογενές* en cierta forma se contradice con el *ἀγένητον* del verso anterior (cfr. Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, pág. 235, *apud* Tarán, *op. cit.* p. 89: “gegen *μουνογενές* spricht *ἀγένητον* (...)”). Pero frente a esto, Tarán advierte, por una parte, que “una objeción decisiva contra esto (sc. *οὔλομελές*) es el *ἔστι γὰρ*, ya que, en este caso, los atributos *ἀγένητον* καὶ *ἀνώλεθρόν* tendrían que ser deducidos de *οὔλομελές* (...) no obstante, cuando

<sup>118</sup> Untersteiner, *op. cit.*, p. CLXXXII..

<sup>119</sup> Tarán, *op. cit.* p. 88.

<sup>120</sup> Burnet, J., *op.cit.*, p. 174, nota 4.

<sup>121</sup> Tarán, *op. cit.* p. 88.

analizamos el poema, vemos que esto no sucede”.<sup>122</sup> Y por la otra que “la palabra οὐλομελής no es completamente satisfactoria como una descripción del ser de Parménides, ya que implica la connotación de ‘partes’, ‘miembros’, y para Parménides el ser es de tal modo una unidad que nada puede diferenciarse en él (...)”.<sup>123</sup> Para explicar la cita de Plutarco, Tarán propone la posibilidad de que “citara de memoria y simplemente pusiera a principio de verso, mezclando en su memoria, οὔλον y μουνογενές = οὐλομελής”.<sup>124</sup> μουνογενές podría ser un eco del verso 11 de Hesíodo de sus *Trabajos y Días*: “οὐκ ἄρα μοῦνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ’ ἐπὶ γαῖαν/ εἰσὶ δύω (...)” El sentido de la palabra no sólo es el de unigénito, es decir, nacido como único, sino también el de único en su género, es decir, *sui generis*. Además, a partir de este segundo sentido el adjetivo también puede tener la idea de “un solo género, clase o índole”, es decir, homogéneo, casi uniforme. La lectura ἡδὲ τελεστόν en realidad es una conjetura, ya que en los manuscritos de Simplicio aparece la lectura ἡδ’ ἀτέλεστον, es decir, inacabado, infinito. Diels y Kranz aceptaron esta última posibilidad (en la quinta y sexta edición de *Die Fragmente der Vorsokratiker*), pero puede objetarse que “Parmenides en el fragmento VIII no muestra que el ser no es capaz de perfección, más bien argumenta que el ser está completo, de otro modo estaría necesitado y, consecuentemente, necesitaría todo (...)”.<sup>125</sup> Brandis ( *Commentationum Eleaticarum*, Hafniae 1813, págs. 109 y s.s. y 138 y s.s., *apud* Tarán, *op. cit.* Pág. 94) propuso la enmienda οὐδ’ ἀτέλεστον, sin embargo, es demasiado diferente a la lectura del manuscrito de Simplicio y es difícil de explicar que haya habido un error. La enmienda ἡδὲ τελεστόν fue propuesta por Covotti (*I presocratici*, Napoli, 1934, pág. 125, *apud* Tarán, *ibid*), y se sostiene con la argumentación de B8, τελεστόν significa exactamente lo mismo que οὐκ ἀτελεύτητον en B8.32.

5-6. οὐδέ ποτ’ ἦν (...) συνεχές: Muchos comentaristas han deducido de este verso y medio que Parménides excluye el pasado y el futuro porque el ser está en un eterno presente. Incluso han visto un ataque contra el fragmento B30 de Heráclito: ἀλλ’ ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται, el cual habla sobre la continuidad y la eterna duración del cosmos, cuyo símbolo es para Heráclito el fuego. El cosmos para Heráclito es un proceso. No obstante, lo que Parménides está argumentando aquí es que el ser no pudo no haber sido alguna vez ni podrá no ser, por la razón de que ahora es todo a la vez, uno y continuo. Parménides está dando argumentos para respaldar las dos primeras *sémata*, a saber, la ingenerabilidad y el carácter imperecedero de lo que es. “El puro hecho de que Parménides utilice la palabra νῦν muestra que él no está aceptando la intemporalidad, porque νῦν es una parte del tiempo como lo son el pasado y el futuro (...) él sólo argumenta que el ser no era diferente en el pasado ni será diferente, en tanto que ahora es, i.e. en el momento presente está completo. Ésta es una negación de la realidad del proceso y no tiene nada que ver con la noción de eternidad atemporal”.<sup>126</sup> La

<sup>122</sup> *Ibid.* 89.

<sup>123</sup> *Ibid.* 90

<sup>124</sup> *Ibid.* 92.

<sup>125</sup> *Ibid.* 93.

<sup>126</sup> *Ibid.* 177-178, nota 7.

argumentación en contra de la γένεσις y del ὄλεθρος se extiende hasta el verso 21, en donde se expresa la conclusión sobre este punto: “Así, queda extinguida la génesis y la destrucción queda fuera de la investigación.” Es posible que aquí haya una crítica a la concepción “agónica” que Heráclito tiene del cosmos, sin embargo, considero que Parménides se encuentra refutando la posibilidad de la génesis y de la destrucción dentro de su propio esquema lógico, no hay por qué pensar que aquí estuviese pensando en Heráclito. La oración ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, nos da la razón o la causa de por qué lo que es no fue ni será alguna vez (el adverbio ποτέ se refiere a ambos verbos ἦν y ἔσται: ἀπὸ κοινοῦ). Los adjetivos ἓν y συνεχές “califican el hecho de que el ser es ὁμοῦ πᾶν”,<sup>127</sup> y dado que ὁμοῦ πᾶν es un argumento que se deriva de las primeras dos señales, ἓν y συνεχές también deberán derivarse de ellas.<sup>128</sup> La continuidad de lo que es es producto de su ingenerabilidad e indestructibilidad. La génesis o la destrucción serían, si existieran, elementos de discontinuidad. Continuidad y unidad son dos conceptos afines en la ontología de Parménides, pero cabe señalar que, aunque ambos nos hagan suponer “parámetros espacio-temporales”<sup>129</sup> no debemos entenderlos como categorías de espacio y tiempo, ya que sólo podemos comprender espacio y tiempo presuponiendo la idea de un universo físico cuantificable en donde ocurren fenómenos como el cambio y el movimiento, pero esto para Parménides no existe. No se trata de una continuidad y una unidad espacial ni temporal, sino ontológica. Lo que es es continuo y uno en lo que respecta al hecho de que es. La declaración “es” ya implica unidad y continuidad. Desde B2 el hecho de la unidad de lo que es está implícito a nivel lingüístico, Parménides nunca se refiere a τὰ ἑόντα, excepto en B7, pero aquí estas se refieren claramente al ámbito erróneo de la opinión. En B2 La diosa presenta los únicos dos caminos de investigación que cabe pensar. Esta unicidad dual es epistemológica no ontológica, aunque, a pesar de negarse la dualidad en el plano ontológico, la dualidad epistemológica ejerce cierto efecto en la exposición parmenídea del ser. Para hablar del ser Parménides necesita forzosamente hablar del no ser.

6-7. τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;/ πῆ πόθεν ἀύξηθέν; Estas dos preguntas retóricas son parte de la argumentación para negar la génesis. La primera, introducida una vez más por la partícula γὰρ, equivale a una afirmación: “No le podrás buscar un origen a lo que es, porque no lo tiene.” La segunda presupone una respuesta que de inmediato será refutada por la diosa. διζήσεαι es un futuro de indicativo, 2a persona del singular, es una oración interrogativa directa, eventual intelectiva de futuro. αὐτοῦ: i.e. τοῦ ἑόντος. ἀύξηθέν es un participio aoristo pasivo neutro que concuerda con un τὸ ἔδὸν implícito. Puesto que no hay verbo principal, debemos suponer una oración elíptica: ¿cómo y de

<sup>127</sup> *Ibid.* 177

<sup>128</sup> Sin embargo, debe aclararse que todas las *sémata* se corresponden entre sí. La compleja argumentación que sigue a su enunciación, justifica al conjunto completo de las *sémata*, ya que una implica a la otra y así sucesivamente. Ingenerabilidad, indestructibilidad, totalidad, homogeneidad, completitud, inmovilidad, unidad y continuidad son en su conjunto lo que Parménides llama πίστις ἀληθής. A través de estas señales lo que es se nos revela como lo único que puede ser. La única decisión posible en la *krísis*.

<sup>129</sup> Cordero, *Siendo se es*, *op. cit.* p. 201.

dónde lo que es, habiendo crecido, llegó a ser? En la traducción pretendo hacer énfasis mediante un cierto valor irreal (“podría haber crecido”) que considero tiene sentido para la pregunta hipotética que formula la diosa. αὐξάνω es sinónimo de γίγνομαι.

7-8. οὐτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω/ φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν: La diosa se anticipa a lo que pudiera ser una respuesta de la segunda pregunta: - “¿Cómo y de dónde pudo haber crecido?- No te permitiré ni que digas ni que pienses que creció a partir de lo que no es.” φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν: oración completiva de infinitivo del futuro ἐάσω. La frase ἐκ μὴ ἐόντος no va con los infinitivos φάσθαι y νοεῖν, sino con el verbo anterior (αὐξάνω) sobreentendido. La diosa pregunta sobre el origen de lo que es y responde que no puede decirse que el origen sea lo que no es. Aquí νοεῖν expresa su sentido más estricto (cfr. Notas B2 y Apéndices palabra νόος), a estas alturas del poema el νοεῖν sólo puede ser νοεῖν τὸ ἐόν. Nótese que el verbo del decir aquí no es φράζω (B2.8 y B6.2) ni λέγω (B6.1), sino φημί (φάσθαι: infinitivo aoristo).

8-9. οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν/ ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι: La diosa fundamenta (γὰρ) la imposibilidad de proponer como génesis lo que no es. φατὸν y νοητὸν son los adjetivos verbales (que normalmente expresan factibilidad, pero aquí por la negación expresan infactibilidad) de φάσθαι y de νοεῖν (cfr. adjetivos latinos en *-bilis, cogitabilis* y *afirmabilis*). Es una oración impersonal. ὅπως οὐκ ἔστι es una oración subordinada completiva que, a su vez, es objeto directo de los dos adjetivos verbales de la construcción impersonal.

9-10. τί δ’ ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν/ ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;

Pregunta retórica que tiene la misma respuesta negativa que τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; “El propósito de esta oración es aclarar que si el ser comenzó del no ser, debió haber comenzado en algún momento, pero en tanto que no hay razón por la cual debió haber comenzado en ningún momento, entonces en absoluto pudo haber venido del no ser”.<sup>130</sup> En su discurso la diosa concede momentáneamente a la génesis la posibilidad de existir, pero sólo para someterla a prueba. Suponiendo que lo que es hubiese nacido de la nada, ¿qué necesidad lo habría impulsado a nacer en algún momento? ἄν ὦρσεν: oración interrogativa directa, irreal de pasado. μιν: i.e. ἐόν (objeto directo de ὦρσεν). φῦν: infinitivo, acusativo de dirección, indica el lugar de destino de la acción verbal. ὕστερον ἢ πρόσθεν: ambos adverbios modifican al aoristo ὦρσεν, y ambos denotan a primera vista, un sentido temporal. No obstante, el antes y el después aquí no se entienden como categorías temporales. Para Parménides sólo puede hablarse de tiempo, si se habla de ser. Si no hay ser, no hay necesidad, y si no hay necesidad, no hay antes y después, y si no hay antes y después ¿cuándo ocurriría la génesis? El participio ἀρξάμενον califica al participio implícito ἐόν y tiene un matiz condicional. τοῦ μηδενὸς es el objeto del participio. La nada para Parménides es lo mismo que el no ser. Si se acepta que lo que es proviene de lo que no es, entonces se debe suponer un momento en el que necesariamente se dio el paso del no ser al ser, pero si no es, cómo puede haber necesidad de que sea. Parménides restringe la necesidad al ámbito de lo que es. Sólo puede haber necesidad de que lo que es sea.

<sup>130</sup> Tarán, *op. cit.* p. 102.

11. οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστι ἢ οὐχί: Este verso presenta una primera conclusión de la refutación de la génesis. Si hubiera génesis no sólo sería necesario el ser, sino también el no ser. Pero, negada la posibilidad de la génesis, y con ella, la posibilidad del no ser, el ser o es necesario o no lo es. La negación del origen es consecuente sólo con estas dos posibilidades, no cabe una tercera (*tertium non datur*). El infinitivo πελέναι es sinónimo de εἶναι, y funciona como sujeto de la frase impersonal, Parménides lo utiliza aquí quizá por razones métricas. La oración principal es χρεῶν ἔστι. El adverbio πάμπαν modifica a la frase impersonal. Dada la imposibilidad de la coordinación es y no es necesario el ser, Parménides propone, de momento, la disyunción: o es o no es necesario el ser.

12-13. οὔτε ποτ' ἐκ τοῦ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς/ γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό: Este verso ha suscitado diversas discusiones y problemas que Tarán expone y analiza de manera exhaustiva (*op. cit.* p.p. 95-102). Los mejores manuscritos de Simplicio leen: “οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος (...)”, es decir, que “la fuerza de la convicción nunca permitirá que, de lo que no es, algo llegue a ser fuera de sí mismo.” Diels<sup>131</sup> explica el verso diciendo que lo que significa es que fuera del no ser no puede venir ninguna otra cosa más que el no ser. “Como interpreta Diels, el verso parece implicar la existencia de lo que no es, pero esto es imposible (...) Así, es peor que tautológico el hecho de que Parménides diga en los versos 12-13 que no puede venir de lo que no es ninguna otra cosa más que lo que no es, además, el objeto de la investigación es aquí, como fue anunciado en los versos 6-7, la posibilidad de un origen de lo que es, no de ninguna otra cosa (...) El ‘algo’ que no puede venir de lo que no es no puede ser no ser, o ser, o un *tertium quid* (...) En la interpretación de Cornford<sup>132</sup> se prueba algo nuevo, i.e. que nada excepto lo que es puede venir de lo que no es. La objeción a esto es que Parménides no se inclinó a preguntar ‘¿qué puede venir de lo que no es? Sino que hizo la pregunta ‘¿de qué puede venir lo que es?’ (...)”<sup>133</sup> A partir de esto, Tarán argumenta que, si la pregunta es por el origen de lo que es, y sólo hay dos posibilidades en donde éste puede buscarse, a saber, lo que es, o lo que no es, entonces Parménides debe demostrar, primero, que lo que es no viene de lo que no es (verso 7), y segundo, que lo que es no viene tampoco de lo que es. Esta última demostración aún no ha sido presentada y por ello Tarán se inclina por una enmienda que anula la negación (μή) y cambia la conjunción οὐδέ por el adverbio οὔτε, haciéndolo corresponder con el οὔτ' del verso 7. B8.7 indaga en la primera posibilidad (que lo que es provenga de lo que no es, ἐκ μὴ ἐόντος) y B8.12-13 en la segunda (que lo que es provenga de lo que es). La diosa prueba que ambas posibilidades son imposibles. “Las otras enmiendas propuestas son οὐδέ ποτ' ἔκ γέ τοῦ ὄντος (Brandis, *op. cit.*) οὐδέ ποτ' ἔκ γε πέλοντος (Stein, *op. cit.*) (...)”<sup>134</sup> La enmienda que adopta Tarán (la misma que adopto para nuestro texto) fue propuesta por S. Karsten en *Parmenidis Eleatae Carminis Reliquiae*, Amstelodami 1835.<sup>135</sup> Reinhardt (*op. cit.* p.p. 40 y s.s.) también adoptó esta lectura. ἐφήσει: futuro indicativo 3era sing. de

<sup>131</sup> *Parmenides Lehrgedicht*, *op. cit.*, p. 37, 76 y s.s.

<sup>132</sup> Cornford, F.M., *Platón y Parménides*. Visor, Madrid, 1989.

<sup>133</sup> Tarán, *op.cit.*, p.p. 95-96.

<sup>134</sup> *Ibid.* 101.

<sup>135</sup> *Idem.*

ἐφήμι. La convicción aquí se presenta bajo la forma de la fuerza. La convicción es una fuerza (πίστιος: genitivo subjetivo) El sustantivo ἰσχύς es una anticipación de las imágenes que vendrán a continuación referentes a las **fuerzas** “cósmicas” (Cfr. Nota siguiente e introducción p.p. 32 y 33). γίγνεσθαι τι: oración completiva de infinitivo (objeto directo de ἐφήσει). παρ’ αὐτό: el adjetivo se refiere obviamente a “lo que es”. La frase “fuera de sí mismo” nos remite una vez más a una comprensión espacial de la preposición. Sin embargo, como sucede con el tiempo (el antes y el después del verso 10), Parménides en ningún momento parece preocupado de si lo que es ocupa un espacio físico. Este “fuera” más que al espacio, parece referirse a la identidad (αὐτό). Algo que está fuera de sí mismo es algo que está al margen de la identidad, en definitiva, algo que no es lo mismo. El origen no debe buscarse tampoco en lo que es, por tanto, el origen no existe.

13-15. τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι/ οὔτ’ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσσα πέδησιν./ ἄλλ’ ἔχει: “A continuación (13b-15a) viene el primer entrelazamiento de lógica y mito en este fragmento (...) el cuadro que se nos presenta es el de Dike, la diosa que en el proemio regulaba el acontecer cotidiano del mundo, desempeñando un papel similar en este nuevo ámbito”.<sup>136</sup> Así como Dike en el proemio era la poseedora de las llaves que abrían las puertas de los senderos de la noche y del día, aquí en B8 Dike es la encargada de con-tener a lo que es para así impedirle que llegue a ser o que perezca. El sustantivo ἰσχύς del verso anterior anticipa la aparición de las tres fuerzas “cósmicas”<sup>137</sup> de B8: Dike, Ananke y Moira. Todas ellas constriñen, limitan y contienen a lo que es, lo fuerzan a permanecer ingenerable, imperecedero, total, homogéneo, incommovible y completo. “El tema del constreñimiento del destino se transforma en el motivo del ‘enlazamiento’ (...)”.<sup>138</sup> Parménides utiliza la imagen del encadenamiento y aprisionamiento del ser para ilustrar cómo Necesidad, Justicia y Destino lo inmovilizan y le impiden cambiar en absoluto. ἀνῆκε: perfecto del verbo ἀνήκω. Nótese que hasta aquí en este fragmento no se había expresado la diosa con este tiempo verbal, la acción de Dike expresa el estado presente resultante de un hecho consumado. La frase τοῦ εἶνεκεν “sólo puede ser la conclusión extraída del pasaje precedente; además, la conclusión es que no puede haber perecer así como no puede haber llegar a ser, y alcanzar esta conclusión era necesario para mostrar que no puede haber γένεσις ni de lo que no es ni de lo que es”.<sup>139</sup> Los infinitivos γενέσθαι y ὄλλυσθαι son los objetos directos del verbo. Considero que debemos suponer un dativo tácito τῷ ο αὐτῷ, referido a τὸ ἐόν. El participio aoristo χαλάσσα (del verbo χαλάω), que concuerda con el sujeto de la oración (Δίκη), posee cierto matiz adversativo-restrictivo? (a menos que relajara). Si Justicia sí relajara sus lazos, entonces cabría la posibilidad de que hubiera génesis y muerte. Pero en realidad nunca los relaja. πέδησιν: dativo, complemento del participio. ἄλλ’ ἔχει: oración coordinada adversativa.

<sup>136</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 123.

<sup>137</sup> En sentido estricto no deben llamarse fuerzas cósmicas, ya que el cosmos para Parménides (cfr. Apéndices) no es el universo. Podrían llamarse quizá fuerzas ópticas.

<sup>138</sup> Mourelatos, *op. cit.* p.32.

<sup>139</sup> Tarán, *op. cit.* p.104.

15-16. ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν: Este verso y medio presenta una reformulación de lo dicho en el verso 11, pero aquí la diosa avanza un paso más en su argumentación. Ya no se trata sólo de la afirmación de la necesidad absoluta de lo que es (como consecuencia de la negación de la génesis) y la disyunción que esto mismo plantea (o es necesario o no), aquí, además, se presenta la acción decisiva que debe llevar a cabo todo aquel a quien su ánimo lo ha impulsado hasta este cruce de caminos en el que el ser y el no ser, el camino de la verdad y el de la opinión hacen una encrucijada: esta acción es la *krísis*. En B7.5 la diosa ordenó a su discípulo juzgar, discernir y decidir con el razonamiento (λόγος), aquí en B8.15 aquella invitación a discernir se convierte en la acción abstracta de la decisión, y no de cualquier decisión sino de la única posible, es decir, la que implica únicamente dos polos absolutos: ser-no ser. περὶ τούτων: i.e. el objeto de la demostración: las *sémata* de la ingenerabilidad y del carácter imperecedero de lo que es. Hasta aquí la diosa mantiene la posibilidad de la disyunción (habiendo negado ya la coordinación “es y no es”), pero en lo sucesivo se eliminará de manera tajante y absoluta. La *krísis* implica la disyunción de dos absolutos. El sujeto de ambos ἔστιν es, una vez más, el τὸ ἐόν que a Parménides le gusta ocultar. La decisión central en torno a la cuestión de la ingenerabilidad (o en torno a la negación de la génesis) de lo que es, abarca sólo dos únicas opciones: que lo que es sea o que no sea.

16-18. κέκριται δ' οὖν (...) καὶ ἐτήτυμον εἶναι: Es en estos versos donde la diosa va negar la posibilidad de la disyunción. Si la *krísis* podía ser a favor del “es” o del “no es”, aquí se demostrará que sólo uno de los dos polos es aceptable. κέκριται δ' οὖν: perfecto de κρίνω, la frase indica (con matiz adversativo) que, gracias a los argumentos ya expuestos, la decisión en realidad ya está tomada. Ἔστα consiste en abandonar (ἐᾶν: infinitivo objeto directo de κέκριται) por necesidad (ὥσπερ ἀνάγκη: frase adverbial, aquí ἀνάγκη no aparece aún personificada como fuerza óptica cfr. *infra*) éste (τὴν μὲν: i.e. el ὁδός del verso siguiente, objeto directo de ἐᾶν) que es impensable (ἀνόητον: adjetivo verbal, predicativo del pronombre τὴν, es impensable por lo dicho en B2.7, B3 y B6.1) e innombrable (ἀνώνυμον, predicativo del pronombre τὴν, cfr. Apéndices palabra ὄνομα: “El camino es anónimo en cuanto al *lógos* pero no en cuanto al *épos* (...) una vez que se ha juzgado con la razón, el camino del no ser se convierte en un camino anónimo.”) οὐ γὰρ ἀληθῆς ἔστιν ὁδός: oración parentética que expresa la causa de por qué hay que abandonar este camino y de por qué es impensable e innombrable. (Cfr. Apéndices palabra ἀλήθεια). Parménides establece aquí una conexión importante entre la verdad, el pensar y el nombrar. La verdad es la condición de posibilidad del nombrar y el pensar. ὥστε πέλειν καὶ εἶναι: oración consecutiva. τὴν δ': i.e. el otro camino contrapuesto al τὴν μὲν del verso anterior. Sujeto de ambos infinitivos. ἐτήτυμον: predicativo del pronombre τὴν. Cfr. Hesíodo, *Trabajos y Días* 10: ἐτήτυμα μυθησαίμην.

19. πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο: Preguntas retóricas que son parte de la argumentación para negar la génesis y que retoman la pregunta de los versos 9-10. ἂν πέλοι: oración interrogativa potencial (cuyo sujeto es τὸ ἐόν). El adverbio ἔπειτα tiene sentido temporal, apunta al futuro. En esta pregunta retórica

Parménides afirma de manera sutil lo siguiente: “Lo que es no puede ser después.” Es decir, no hay un después para lo que es. Karsten y Stein<sup>140</sup> propusieron cambiar el verso por: “πῶς δ’ ἄν ἔπειτ’ ἀπόλοιτο ἑόν; pero como advierte Tarán: “no hay necesidad de decir que lo que es no puede perecer, ya que el hecho de que eso es así ya ha sido mencionado (verso 14) y la demostración de ello estaba implicada”.<sup>141</sup> La segunda pregunta retórica presupone el mismo sujeto que la anterior, y equivale a la afirmación: “Lo que es no puede llegar a ser.” ἄν κε γένοιτο: oración interrogativa potencial.

20. εἰ γὰρ ἔγεντ’, οὐκ ἔστ(ι), οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι: En este verso la diosa responde con un argumento condicional las dos preguntas del verso anterior en forma quiástica (pregunta A, pregunta B - condición B, condición A). “Lo que está aquí afirmado es que decir que lo que es ‘fue’ o ‘será’ es equivalente a declarar que lo que no es existe, lo cual es imposible. Sin embargo, el contenido del verso no tiene nada que ver con la noción de atemporalidad. Para estar seguros, el verso afirma que pasado y futuro no pueden ser incondicionalmente predicados de lo que es. Para esbozar una conclusión tal de manera legítima, deberíamos poseer una declaración inequívoca que mostrara que Parménides estaba consciente de la conexión lógica entre tiempo y proceso, lo cual nos permitiría afirmar que, eliminando el proceso, él estaba eliminando también el tiempo, en tanto que este último sólo es una medida del primero y no tiene existencia independiente de él. Sin embargo, tal declaración es defectuosa; y, además, tenemos evidencia definitiva en el texto de Parménides de que él no eliminó la duración. En el fr. VIII.26-28 se afirma que, como consecuencia de la eliminación de γένεσις y ὄλεθρος, lo que es es ἀναρχον ἄπαστον, y ambos términos implican duración (...) La única razón para mantener que lo que es es una entidad no temporal es el hecho de que la duración implica proceso y el proceso es lo que Parménides niega”.<sup>142</sup> εἰ γὰρ ἔγεντ’ : prótasis condicional cuya apódosis es οὐκ ἔστ(ι). Este período condicional responde a la segunda pregunta del verso anterior: “¿Cómo podría lo que es llegar a ser?-Pues si llegó a ser, no es”. οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι: segunda prótasis condicional cuya apódosis es la misma que la de la condición anterior (οὐκ ἔστ(ι)): “ Ni tampoco es, si alguna vez habrá de ser”.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> *Idem.*

<sup>141</sup> *Idem.*

<sup>142</sup> *Ibid.* p. 180-182.

<sup>143</sup> Existe una estrecha relación entre este verso y B8.5. Lo dicho ahí aquí se explica con más profundidad. Cfr. Nota y comentario a este verso. Gómez-Lobo resume los problemas que suscita la cuestión del tiempo en Parménides de la siguiente manera: “Las posiciones en pugna podrían definirse de la siguiente manera:

Sea: t0 el presente, t+1 un instante en el futuro y t-1 un instante en el pasado. Una posición sostiene que el sentido de B8.5<sup>a</sup> es que lo ente existe en t0 y no existe en t-1 ni en t+1. Esta es la tesis de la eternidad intemporal (EI): lo que existe existe en un eterno presente pues en rigor t-1 y t+1 no existen al no haber de ellos existencia alguna. Se niega así toda duración. La otra posición sostiene que lo que existe, existe tanto en t-1 como en t0 y t+1, es decir, en todo momento del tiempo. Esta es la tesis de la eternidad transtemporal (ET) y afirma una duración infinita. Hay tiempo y el tiempo es coextensivo con lo ente pues no hay ningún momento del tiempo en que no haya ente.” (Gómez-Lobo, *op. cit.* p.127).

21. τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος: Con este hexámetro concluye la demostración acerca de las dos primeras *sémata*. “(...) El verso 21 (...) va encabezado por una partícula (*τὼς*, ‘así’, ‘de este modo’) que indica que se ha llegado a una conclusión. No es infundado sostener entonces que entre la segunda mitad del verso 6 y el verso 21 se encuentra la prueba de que lo ente posee los dos primeros atributos (...)”.<sup>144</sup> A pesar de que esto último es coherente con las palabras de Parménides, cabe aclarar que las pruebas o demostraciones y las *sémata* no se corresponden una a una. Cada demostración puede aplicarse a todas las señales, puesto que éstas se corresponden entre sí y forman en su totalidad un conjunto. ἀπέσβεσται: perfecto medio-pasivo del verbo ἀποσβέννυμι. Este verbo significa: apagarse, extinguirse. Heráclito lo utiliza refiriéndose al fuego (cfr. B30: “(...) ἀποσβεννύμενον μέτρα.”) La expresión de Parménides es metafórica, la génesis se extingue al igual que el fuego. Los sujetos del verbo son tanto γένεσις como ὄλεθρος. El adjetivo ἄπυστος es un predicativo de ὄλεθρος: la destrucción queda extinguida como algo que no provee información para la investigación. Cfr. *Odisea* 4.675: “οὐδ’ ἄρα Πηνελόπεια πολὺν χρόνον ἦεν ἄπυστος/ μύθων.” Y 5.127: “(...) οὐδὲ δὴν ἦεν ἄπυστος/ Ζεὺς (...)” ἄπυστος en Homero es un estado de desconocimiento e ignorancia. El sustantivo πύστις significa “investigación”, aquello que se aprende por preguntas y noticias, proviene del verbo πυνθάνομαι (cfr. B1.28 πυθέσθαι). La destrucción, después de lo que la diosa ha demostrado en torno a la ingenerabilidad, se extingue quedando fuera de aquello que es necesario saber.

22. οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον: Aquí comienza la demostración (que llegará hasta el verso 26) de que lo que es es continuo (συνεχές), con la cual se demuestra también que es uno (ἓν), todo a la vez (ὁμοῦ πᾶν), homogéneo (μουνογενές) y total (οὐλον). La negación de la divisibilidad (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν) corresponde a una afirmación de la continuidad. La frase “niega la posibilidad de cualquier diferencia en lo que es”.<sup>145</sup> La indivisibilidad de lo que es se debe a que es “todo igual”. “La segunda parte del verso 22 significa que lo que es es todo igual porque solo puede ser sin restricción, tal como se estableció en el verso 11 (...) y en el verso 16 (...)”.<sup>146</sup> El hecho de que sea “todo igual” se relaciona con que sea “homogéneo”, es decir, de una única índole.

23-24. οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,/ οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος: La diosa prueba la indivisibilidad mediante dos adjetivos comparativos (μᾶλλον y χειρότερον) ambos con sus acusativos de relación del pronombre indefinido (τι). Si lo que es fuera mayor (o menor) en cuanto a algo en algún lugar (τῆ: se trata del mismo adverbio de B1.4 que denota un supuesto lugar en el espacio), ello (τό) le (μιν: acusativo de persona objeto de εἴργοι) impediría (κεν εἴργοι: oración potencial yuxtapuesta) ser continuo (συνέχεσθαι: infinitivo presente pasivo, objeto directo de εἴργοι). En lugar de ser discontinuo y divisible, lo que es, en su

<sup>144</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>145</sup> Tarán, *op. cit.* p. 107.

<sup>146</sup> *Ibid.* p. 106-107.

totalidad (πᾶν, el adjetivo se refiere a τὸ ἐόν, si la frase quisiera decir todo (i.e. todas las cosas) está lleno de lo que es, el sujeto sería un plural (πάντα) y no un singular), está lleno de lo que es (ἔμπλεόν ἐόντος: el adjetivo rige genitivo, cfr. *Odisea* 18.118: el vientre lleno de grasa y de sangre); 22.3: el arco lleno de flechas; 14.113: la copa llena de vino; etc.

25. τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστίν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει: La diosa concluye en este verso la demostración de la continuidad de lo que es. τῷ: i.e. ἐόντι (dativo posesivo). La imagen del encuentro de lo que es con lo que es, sugiere tanto la idea de la identidad como la de la unidad y la homogeneidad. La expresión “ἐὼν γὰρ ἐόντι” tiene un eco en B4.2 “τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι”. Esta continuidad de lo que es, es patente para el intelecto en B4, puesto que éste no puede “separar lo que es de manera que él se encuentre alejado de lo que es.”

26-28. αὐτὰρ ἀκίνητον (...) ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής: Aquí la diosa comienza su demostración acerca de la inmovilidad de lo que es. El adjetivo ἀκίνητον corresponde, en la enumeración de las *sémata*, a ἄτρεμές. Lo que se argumentará del verso 26 al 33 será que lo que es, es inmovible. Pero “¿qué es precisamente lo que significa ἀκίνητον? ¿Acaso sólo se refiere al movimiento o también se refiere al cambio? (...) No cabe duda de que el cambio está incluido, debido al ταῦτόν del verso 29; además la imposibilidad de διά τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν en el verso 41 constituye una negación del cambio (...) Por esto κίνησις para Parménides abarca lo que llamamos locomoción y cambio, pero uno debe tener en mente que él pudo no haber esbozado una distinción muy definida entre ambos”.<sup>147</sup> Lo que es es inmóvil, y esto sucede por el hecho de que yace en los límites de fuertes cadenas (μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν: el adjetivo μεγάλων tiene aquí el sentido de κρατερῶν, las cadenas no son grandes sino fuertes, poderosas). Una vez más esta imagen del encadenamiento se entrelaza con las argumentaciones lógicas de la diosa. ἀναρχον y ἄπαστον son las consecuencias de que lo que es posee las dos primeras *sémata*, es decir, la ingenerabilidad y el carácter imperecedero. La génesis y la destrucción de algo equivalen al principio y al fin de ese algo. La razón de que lo que es sea inmóvil es que ambos procesos han sido negados. Parménides comprende génesis y destrucción como agentes de cambio, es por esto que la inmovilidad de lo que es también es inmutabilidad. ἐπλάχθησαν: aoristo indicativo pasivo (3a sing.) del verbo πλάζω. Así como en B6 se caracterizó al intelecto de los mortales bicéfalos como “errante” (πλακτὸν νόον) aquí la génesis y la destrucción, después del examen de la diosa, quedan desenmascarados como objetos del errar. En lugar de ser el intelecto errante quien las juzga, se trata aquí de la πίστις ἀληθής que las rechaza (ἀπῶσε: aoristo indicativo del verbo ἀπωθέω). “No caben dudas de que, por

---

<sup>147</sup> *Ibid.* p. 109-110. Tarán analiza el modo en que Platón entendía κίνησις: “Platón podía distinguir de manera definida entre locomoción y cambio cualitativo, porque este último para él suponía la noción de cualidad abstracta (...) Esta noción le permitió distinguir entre un objeto que puede cambiar a otro mientras está en el mismo lugar, y un objeto que puede moverse mientras es idéntico. Para Parménides y sus contemporáneos, en cambio, cambio implicaba moción y vice-versa.” *Idem.*

razones inexplicables, la ‘inmovilidad’ es, junto con la ‘unidad’, el *sêma* que más popularidad alcanzó ya en la Antigüedad y que marcó para siempre a Parménides como el filósofo que negó la realidad del movimiento (...).<sup>148</sup> No obstante, considero necesario aclarar que no hay que tomar esta *sêma* en sentido general, es decir, aplicada al ámbito de lo que podríamos llamar, a partir de Platón, “el mundo sensible”, ya que “(...) Parménides nada dice sobre los ‘entes’ (...) toda afirmación o negación del movimiento de ‘las cosas’ queda excluida (...) la cuestión pertinente no es ‘¿por qué el ser no se mueve?’, sino ‘¿por qué el ser tendría que moverse?’”<sup>149</sup>

29-30. ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται/ χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει: En este verso y medio hay una referencia clara a la identidad y a la unidad de lo que es. Esta identidad está conectada al hecho de la inmovilidad, o mejor dicho, de la inmutabilidad. Gracias a que lo que es no cambia, puede decirse que lo que es es idéntico a sí mismo y único. μένον<sup>150</sup>: participio presente neutro (que califica al adjetivo ταυτόν) con matiz causal. La causa de que lo que es yazca por sí mismo (καθ' ἑαυτό τε κείται, el sujeto de este último verbo es de nuevo un ἐὼν implícito), es decir, de que no necesite ni acepte la existencia de otra cosa (que sea único), es el hecho de que él mismo permanece en él mismo. Para lo que es queda vedada, de manera absoluta, la diferencia. La idea de permanencia implica la idea de temporalidad. Sin embargo, para Parménides se puede hablar de permanencia sólo si aquello de lo cual ésta se predica es inmóvil, idéntico y único. La paradoja que esto plantea proviene de que tiempo y cambio parecen ser dos conceptos indivisibles. Parece imposible concebir el tiempo sin cambio, o imaginar el cambio sin tiempo. Y si lo único que es es idéntico a sí mismo e inmóvil, es decir, inmutable, ¿cómo podría pensarse que esto pudiera poseer temporalidad alguna?<sup>151</sup> Para Parménides permanencia es identidad y unidad, y sólo lo idéntico y lo único es lo que puede propiamente permanecer. El tiempo en Parménides se divorcia del cambio. Una vez negada la posibilidad de pensar el no ser y todo lo que éste conlleva (nacimiento, muerte, cambio, diferencia y movimiento) la razón se queda sin tiempo. La única noción de tiempo posible es aquella que se expresa de manera absoluta, total, idéntica y única mediante la palabra: “es”. El adjetivo ἔμπεδον (firme, sólido) es un predicativo del sujeto sobreentendido (ἐὼν). Nótese la aliteración τα τε ταύ τε το τε ται τω.

30-31. κρατερῆ γὰρ Ἀνάγκη/ πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει: Una vez más la partícula γὰρ confiere a la oración el estatuto de fundamento, explicación y causa de lo dicho anteriormente. Lo que van a fundamentar estos versos es el hecho de la identidad absoluta y total de lo que es. En la nota anterior se dijo que la identidad es el resultado de la inmutabilidad de lo que es. ¿Por qué razón lo que es es

<sup>148</sup> Cordero, *Siendo se es*, op.cit. p. 198.

<sup>149</sup> *Ibid.* p. 198-199.

<sup>150</sup>“Fränkel lee en el verso 29, siguiendo a Proclo (*In Parm.* 1152 y 1177), μίμνει en lugar de τε μένον; y en el verso 30 lee μενει en lugar de μένει.” Pero “ (...) el futuro aquí haría contradecir lo que Parménides ya había dicho en el verso 20 (...)”. *Apud Tarán, op. cit.* p. 113.

<sup>151</sup> Para la espinosa cuestión del tiempo en Parménides, cfr. Hoy, Ronald C., “Parmenides’ Complete Rejection of Time”, *The Journal of Philosophy*, vol. 91, num. 11, (1994), p.p. 573-598.

idéntico a sí mismo? Aquí la diosa introduce de nuevo la imagen que en B8.15-16 ya había utilizado, la imagen del encadenamiento y aprisionamiento del ser llevado a cabo por tres fuerzas: Necesidad, Justicia y Hado, quienes lo inmovilizan y le impiden cambiar en absoluto. *Anánke*<sup>152</sup>, es decir, la Necesidad, con-tiene al ser dentro de los vínculos del límite que en torno lo aprisiona. “Estos límites que rodean al ser han sido interpretados por muchos críticos como límites físicos, pero esto es erróneo (...) no hay razón de que Parménides haya afirmado un límite espacial para el ser. Si hubiera hecho esto, además, él se habría confrontado con la pregunta de qué hay más allá del límite, pero, ante esto, él no pudo haber admitido ni que hay no ser (pues es inconcebible) ni que hay ser (porque entonces no habría un límite); tampoco un *tertium quid*, ya que hemos visto que Parménides declara que es imposible (...) pero hay otra razón para considerar que no puede referirse a límites actuales. La oración de Ἀνάγκη es la razón de la declaración de la identidad en los versos 29-30, donde τὰὐτό es la negación del cambio, y así, otra vez, la expresión está conectada con el hecho de que no hay límites temporales (...) En lo que concierne a los versos 30-31 se puede añadir que los límites físicos podrían dar cuenta de una negación de la locomoción, pero no de una negación del cambio”.<sup>153</sup> La idea de límite, tomada en sentido literal, parece contradictoria con respecto al argumento de la diosa. Tanto génesis y destrucción como principio y fin, términos que insinúan la idea de “límite”, han sido rotundamente negados. Si la idea de “límite” argumentara a favor de la identidad e inmutabilidad del ser, entonces cabría la posibilidad de entenderla en sentido estricto, no obstante, esto no es así. En realidad, las imágenes del encadenamiento y constreñimiento del destino son eso, imágenes, es decir, poseen un sentido fuertemente metafórico. “Que las expresiones son metafóricas también está sugerido por el uso e intercambio de Δίκη, Ἀνάγκη y μοῖρα.<sup>154</sup> Estas figuras tradicionales, que en el pensamiento griego antiguo indicaban la ineluctable ley del destino, Parménides las usa para mostrar que el ser debe ser por siempre idéntico consigo mismo, lo cual constituye la ineluctable ley del ser (...) Para Parménides lo que es es único y homogéneo y, consecuentemente, estas divinidades no pueden tener realidad alguna”.<sup>155</sup> La presencia de estas fuerzas responde a una intención literaria de Parménides (cfr. Estudio introductorio p.p. 32-33). En el comentario a la tercera fuerza que con-tiene al ser, la μοῖρα, se

---

<sup>152</sup> “Ananke es la divinidad poderosa que norma la compulsión, el constreñimiento, la restricción o la coerción y preside sobre todas las formas de esclavitud y encadenamiento (...) Consecuentemente, cuando alguien es enviado a la cárcel, o es atado por cadenas, su nombre es evocado. Pues ella está detrás de todo encadenamiento y participa incluso de los lazos de parentesco, amistad y amor. Ella es llamada Necesidad, pues una vez que la unión se establece no se puede más que seguir lo que necesariamente se deriva de ella, su poder no acepta resistencia alguna.” <http://www.maicar.com/GML/Ananke.html>. Cfr. *Íliada* 6.458: “ (...) κρατερὴ δ’ ἐπικείσεται ἄνάγκη.”

<sup>153</sup> Taran, *op. cit.* p.p. 115-117.

<sup>154</sup> “(...) los πέδα de Δίκη en el verso 14 son lo mismo que las μεγάλων πείρατα δεσμῶν del verso 26, y éstas últimas son las mismas que los πείρατος δεσμοί de Ἀνάγκη en los versos 30-31 (...)”. *Ibid.* p. 116.

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 117-118.

concluirá que las tres son diferentes representaciones divinas de la fuerza interna que el ser ejerce sobre sí mismo (cfr. *infra*). El pronombre τό se refiere al πείρατος anterior.

32. οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι: Esta oración expresa la causa de lo anterior. Gracias a la imposibilidad de que lo que es esté incompleto, *Anánke* lo contiene. Dicho de otro modo, la inmutabilidad y la identidad se deducen de la completitud y no al revés. οὐκ ἀτελεύτητον nos remite de inmediato a la *sémata* τελεστόν de B8.4. “En Homero la palabra ἀτελεύτητος y sus cognados significan ‘aún no terminado’ y no ‘sin límites espaciales’.”<sup>156</sup> (cfr. *Ilíada* 1.525 y 4.175) El sustantivo θέμις (al igual que sucede con ἀνάγκη en B8.16) aquí no está personificado como en B1.28. Se trata de una construcción impersonal (θέμις ἐστί) y una oración completiva de infinitivo (εἶναι, sujeto: τὸ ἐὼν, predicado nominal: ἀτελεύτητον).

33. ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· ἐὼν δ’ ἄν παντὸς ἐδεῖτο: Este verso contiene la fundamentación (γὰρ) de que lo que es no está incompleto (οὐκ ἀτελεύτητον). La no completitud se caracteriza por el estar o el ser carente (ἐπιδευές). Como lo que es está completo, entonces no puede estar en necesidad o carecer de nada. ἐὼν δ’ ἄν παντὸς ἐδεῖτο: oración irreal (ἄν con el imperfecto ἐδεῖτο). Podría ser la apódosis de una condicional elidida. “(...) lo que es está completo porque no está necesitado, si estuviera necesitado necesitaría todo, i.e. necesitaría la única cosa que hay: lo que es”;<sup>157</sup> o podría ser que lo que esté elidido sea el adjetivo ἐπιδευές: ἐὼν δ’ (ἐπιδευές) ἄν παντὸς ἐδεῖτο: “...y, siendo carente, carecería de todo.”

34. ταῦτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα: Para los comentaristas éste es uno de los versos más oscuros de todo el *corpus* de Parménides. “En disputa está la construcción toda y en especial el sentido de la palabra *houneken* que suele ser traducida como equivalente a (*to*) *hou heneka* ‘(aquello) por lo cual’, ‘(aquello) en función de lo cual’.”<sup>158</sup> Sin embargo, “no puede encontrarse ningún significado satisfactorio en tanto persistamos en interpretar οὔνεκεν como οὔ ἔνεκα. Desde Homero, οὔνεκεν puede significar “que” (= ὅτι) especialmente con verbos de decir y pensar (Cfr. P. Chantraine, *Grammaire Homérique*, II, Paris 1953, p.p. 290-291) y no hay razón de por qué éste no deba ser el caso en el verso 34 (...)”.<sup>159</sup> Hay dos posibilidades sintácticas de lectura para este verso: 1. Que el sujeto de la oración esté compuesto por los dos términos coordinados: νοεῖν y νόημα (figura etimológica), en cuyo caso el predicado nominal sería ταῦτὸν; y 2. Que el sujeto sea ταῦτὸν, y el predicado los dos infinitivos. El sustantivo νόημα, por poseer naturaleza verbal, rige un complemento expresado por la oración completiva οὔνεκεν ἔστι (“La dependencia de una oración sustantiva a partir de un sustantivo verbal es un uso normal del griego, incluso en Homero.”<sup>160</sup>) El sujeto de ἔστι es el mismo que Parménides suele ocultar, i.e. τὸ ἐὼν. “La idea es ésta: el Ser y el

---

<sup>156</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>157</sup> *Idem.*

<sup>158</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 135. Para una exposición detallada de las posiciones interpretativas al respecto cfr. Tarán, *op. cit.* p.p. 120-123.

<sup>159</sup> *Ibid.* p.p. 121-122.

<sup>160</sup> *Idem.*

pensar son una misma cosa, no porque constituyan una identidad ontológica (no hay más identidad que la del ser consigo mismo), sino porque la razón pensante tiene que acomodarse por necesidad a la razón del Ser”.<sup>161</sup> Este verso retoma lo dicho en B3. La identidad del ser y el pensar en todo caso se da sobre la base del ser. Sólo habiendo ser puede haber pensar, ya que todo pensar (verdadero) sólo puede ser pensar lo que es. La figura etimológica entre “pensar” y “pensamiento” sugiere que el infinitivo debe entenderse en un sentido genérico, algo así como “todo pensar” o “el hecho de pensar” (cfr. Apéndices, palabra νόημα). Después de demostrar la inmovilidad, identidad y completitud de lo que es, la diosa parece interesarse por suspender de momento la explicación de las *sémata*, para recordarle a su aprendiz, que se encuentra en pleno proceso de pensamiento, que todo pensamiento se encuentra subordinado al hecho contundente y absoluto de ser.

35-36. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,/ εὐρήσεις τὸ νοεῖν:

Este verso muestra la razón de por qué pensar y el pensamiento de lo que es son la misma cosa, o mejor dicho, de por qué pensar sólo puede ser pensar lo que es. La razón es que, si no hubiera ser, no cabría llamarse “pensar” a ninguna cosa expresable, es decir, si no hubiera ser no habría pensamiento y, en rigor, tampoco expresión. La expresión carente de ser no es expresión pensante. ἐν ᾧ: oración relativa cuyo antecedente es el genitivo ἐόντος. πεφρατισμένον ἐστίν: perfecto de φρατίζω, el sujeto de este verbo es el infinitivo νοεῖν del verso siguiente. La expresión sólo es pensante si toma como base el ser. El complemento circunstancial ἄνευ τοῦ ἐόντος se refiere al verbo εὐρήσεις. La idea es, literalmente, que el pensar se expresa en el ser, y sin ser, no es posible encontrar el pensar. El pensar sólo puede ser pensamiento de un objeto que es. La imposibilidad de mostrar lo que no es de B2.8 aquí se convierte en una expresión no pensante, en un balbuceo.

36-38. οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται/ ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν/ οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι: Estos versos, a modo de fundamentación de lo

dicho anteriormente, niegan la posibilidad de que exista algo fuera, aparte, más allá o al margen de lo que es. Lo que es es único. “Es ésta la única afirmación en los restos de la obra de Parménides que refleja lo que la tradición posterior tomó como una de sus tesis fundamentales, la tesis de la unicidad de lo ente (...)”.<sup>162</sup> Sin el ser en que se expresa, no encontrarás el pensar, ya que ninguna cosa es ni será fuera de lo que es. Se deduce de la inexistencia de algo más allá del ser la imposibilidad de que, sin lo que es, pueda encontrarse el pensamiento en la expresión. Mientras no pueda existir nada fuera de lo que es, cualquier expresión que pretenda hablar de lo que no es no puede llamarse propiamente pensamiento. En 36b-37 la diosa no está negando el tiempo (ni es ni será), más bien niega que haya algo más allá de lo que es, ya sea ahora o después. El “más allá” no se entiende en sentido espacial sino ontológico: el hecho de ser no acepta ni no ser ni más ser fuera de sí mismo. La identidad de lo que es imposibilita que alguna otra cosa, fuera de lo que es, sea. οὐδὲν (...) ἄλλο: sujeto de ἔστιν y ἔσται. “Simplicio (*Phys.* 146.9) lee οὐδ' εἰ χρόνος en el verso 36. Esto es métricamente correcto pero no hace

<sup>161</sup> Nicol, E. *Los Principios de la Ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1965. p. 503.

<sup>162</sup> Gómez-Lobo, *op.cit.*, p. 137.

sentido en el contexto (...) Coxon (*Classical Quarterly* 28, 1934, p. 138, nota 7) propone οὐδὲ χρόνος (...) La traducción ‘nunca habrá ningún tiempo fuera del Ser’ no obstante, no es relevante para el contexto (...) Otras enmiendas tampoco son convincentes οὐδὲν χρέος (Stein, *op. cit.*), οὐδὲ χρῆμ’ (Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Geschichtlichen Entwicklung* I, 1-2, 7-6 Aufl. Herausgegeben von W. Nestle, Leipzig 1923-1919, p. 694, nota 1), οὐδ’ ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται (Bergk, *Kleine Schriften* II, p. 81). Esto nos deja sólo con la lectura de Simplicio (*Phys.* 86.31): οὐδὲν γὰρ. Ésta hace buen sentido pero es métricamente imposible. La mejor solución es la adición que Preller hace de <ἦ> después de γὰρ, la cual adoptó de la enmienda de Bergk citada arriba (Cf. Ritter et Preller, *Historia Philosophiae Graecae, ed. octava quam curavit E. Wellmann, Gothae, 1898, p. 93*).<sup>163</sup> La razón de la inexistencia de algo más allá del ser, es decir, la razón de la unicidad del ser, se da mediante la imagen de Moira<sup>164</sup> quien lo encadena para que permanezca entero (o total) e inmóvil. La unicidad del ser se deduce de su inmovilidad y totalidad (οὐλον: “i.e. algo en lo que nada puede diferenciarse (...)”),<sup>165</sup> y, a su vez, éstas últimas se deducen de la no existencia de la génesis y la destrucción. Si no hay génesis, no hay movimiento y si no hay movimiento lo que es resulta único y si es único es idéntico a sí mismo. ἐπεὶ τό γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν: oración causal. τό: i.e. ἐόν. ἔμμενα: infinitivo final. Las tres fuerzas son las entidades metafóricas con que Parménides construye la imagen poética central de su poema: la imagen del encadenamiento del ser. Ningún argumento, por más contundente que fuera, podría imprimirse con la fuerza que Δίκη, Ἀνάγκη y Μοῖρα, a través de su trasfondo semántico tradicional, evocan. No hay que entenderlas como divinidades mitológicas sino como entidades en donde se encarna de manera metafórica la idea abstracta del destino. Justicia, Necesidad y Hado se unifican bajo el concepto de destino. Las tres fuerzas son en realidad una sola. Esta fuerza resultante no debe entenderse como externa, ajena o independentiente del ser. Al ser le pertenece el destino. Δίκη, Ἀνάγκη y Μοῖρα representan las fuerzas que mantienen al ser encadenado por la misma razón que éste mismo impone. Las consecuencias del hecho de ser encadenan al ser mismo, lo

---

<sup>163</sup> Tarán, *op. cit.* p. 128-129.

<sup>164</sup> “Las Moiras fueron en su origen, al parecer, los espíritus del nacimiento. Ellas atribuían al niño al nacer el lote que iba a corresponderle en vida; y, como este lote incluía el momento y forma de la muerte (...), las Moiras eran unas divinidades temibles, revestidas de tintes siniestros. Hesíodo las hace hijas de la Noche (aunque aparecen también como hijas de Zeus y Temis, y hermanas de las Horas) y las presenta como tres hermanas, cuyos nombres, Cloto (*la que hila*), Láquesis (*la que asigna los lotes*) y Átropo (*la inflexible*), recogen distintos aspectos de estos espíritus (...) la imagen de las Moiras fue haciéndose cada vez más abstracta, hasta llegar a convertirse en un concepto que, expresado por el singular – la Moira –, representó primero el lote atribuido a cada individuo y, finalmente, la fuerza misteriosa del destino. En este sentido la Moira era identificada a veces con Ananke (la *Necesidad*), o con Tique (la *fortuna*) (...)” Martínez, Fernández Galiano y López Melero, *op. cit.* Vol 2, p. 421. Cfr. Hesíodo, *Teogonía* 905, Homero, *Odisea* 4.475, 11.292 y 19.592 e *Ilíada* 7.52, 15.117 etc.

<sup>165</sup> Tarán, *op. cit.* p. 131.

inmovilizan, lo unifican y lo identifican consigo mismo. El ser se auto-encadena a sí mismo.

38-41. τῷ πάντ' ὄνομα(α) ἔσται (...) φανὸν ἀμείβειν: Los versos 38b-39 presentan una dificultad no sólo por que existen para ellos dos lecturas distintas sino porque cada una sostiene un sentido diferente al de la otra. “Leonard Woodbury, en un importante artículo (“Parmenides on Names,” *Harvard Studies in Classical Philology*, 63 (1958), pp. 145-160), que, curiosamente, no ha recibido la atención que merece por parte de los editores recientes, aclara que la lectura ὀνόμασται (...) de muchos de los manuscritos es superior a la preferida ὄνομα(α) ἔσται, por criterios tanto de paleografía como de interpretación (...) él considera una debilidad reveladora en el texto ὄνομα(α) ἔσται, a saber, que es inteligible sólo en la traducción ‘será mero nombre’, donde la palabra crucial es la glosa ‘mero’ suplida por el traductor”.<sup>166</sup> Además, Woodbury piensa que “si Parménides sostuvo que todos los nombres instituidos por los hombres son falsos, debemos investigar cómo él pudo haber justificado su propia declaración de la necesidad de decir, así como de pensar, que es”.<sup>167</sup> Así, la traducción de este verso, tomando en cuenta esta primera lectura sería: “Con respecto a esto, todos los nombres han sido pronunciados: (...)”.<sup>168</sup> Mourelatos, defendiendo esta primera lectura, la explica a partir de la siguiente frase: “Y Dios (A) llamó a la luz (B) Día (C). (...) En tanto que ὀνόμασται es pasivo, el elemento A deberá ser un dativo sobreentendido, βροτοῖς, ‘por los hombres’. El elemento C está en ὅσσα βροτοί..., ‘las cosas que los mortales...’ Esta oración relativa corresponde ella misma a un sujeto interno sobreentendido, ὀνόματα. Finalmente el elemento B aparece en el dativo τῷ. ‘Pronunciar nombres’ no significa en este contexto ‘utilizar sonidos’, sino ‘describir (significativamente) (...) Parménides nos está diciendo: no importa lo que sea aquello que los mortales dicen, ellos deben decirlo con referencia a lo que es”.<sup>169</sup> Tarán, defensor de la segunda lectura, argumenta que “En tanto que para Parménides sólo hay ser, como él declara enfáticamente dos versos antes (...), y en tanto que algo diferente al ser es el no ser, y éste último es inconcebible, si los nombres que los mortales refieren al ‘mundo real’ no son completamente verdaderos, como Woodbury mismo admite, deberán ser completamente falsos (...) siendo esto así, es necesario rechazar la lectura τῷ πάντ' ὀνόμασται, ya que destruye la lógica de todo el pasaje”.<sup>170</sup> Considero que la palabra clave para defender una u otra lectura es el pronombre demostrativo (dativo) τῷ. Si éste se interpreta como referente a τὸ ἔὸν, el problema que se suscita es el siguiente: Los nombres que establecen los mortales estarían refiriéndose de una u otra manera a lo que es. Pero esto es imposible, ya que nacer y perecer, ser y no ser etc. en realidad son puras opiniones, es decir, falsedades. “Por el contrario, es mucho más probable que τῷ sea consecutivo (‘por lo cual’) (...) y que Parménides esté rechazando de plano todo uso de expresiones que él acaba de mostrar que no se aplican a lo ente”.<sup>171</sup> En el poema de Parménides los *onómata* poseen un

<sup>166</sup> Mourelatos, *op. cit.* p. 181.

<sup>167</sup> Woodbury, *Apud Tarán, op. cit.* p. 130

<sup>168</sup> Mourelatos, *op. cit.* p. 182.

<sup>169</sup> *Ibid.* p. 183-185.

<sup>170</sup> Tarán, *op. cit.* p. 131.

<sup>171</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 172.

sentido negativo epistemologicamente hablando. Están en una posición jerárquica menor al *lógos* y al *mythos* (cfr. Apéndices, *épos*, *mythos*, *ónoma* y *lógos*). Los nombres son herramientas negativas que producen una convicción falsa en los mortales. Los hombres creen que al nombrar las cosas así las hacen verdaderas, y, persuadidos por una falsa convicción, siguen el resto de su investigación utilizando nombres de cosas que no pueden ser. Este verso es una especie de resumen de lo dicho en B8 y, a la vez, es una anticipación introductoria del camino de la opinión. Algunos comentaristas han visto un problema en el futuro ἔσται, sin embargo, considero que se trata de un falso problema, ya que este futuro no se encuentra aceptando de ninguna manera el devenir, pues no se refiere a lo que es, sino a todas las cosas que los mortales han establecido convencidos de que son verdaderas. Se trata de un “*Futurum consequentiae*”,<sup>172</sup> si los mortales nombran lo que no es, esto es y será sólo un nombre, opuesto a un razonamiento confiable. La oración principal es πάντα ὄνομα ἔσται y está introducida por el pronombre τῶ que hace de la oración una consecuencia de lo anterior. La oración relativa ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο funciona como adjetivo del πάντα del verso anterior. (oración subordinada adjetiva: βροτοὶ: sujeto, ὅσσα: objeto directo del verbo κατέθεντο, πεποιθότες: predicativo de βροτοὶ, εἶναι ἀληθῆ: oración completiva del participio perfecto πεποιθότες). A continuación la diosa enumera dos pares de contrarios nominales que utilizan los mortales: γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί. Ambos se refieren al hecho de que “las palabras designan algo que no existe”.<sup>173</sup> El primer par nominal se refiere a la negación de las dos primeras *sémata*. El segundo par demuestra que “(...) cuando los mortales hablan de ser o no ser no usan las palabras correctamente. Por ejemplo, cuando el ser se utiliza para algo que es hoy y no será mañana (...) cuando los mortales utilizan mal las palabras ‘ser’ y ‘no ser’ lo hacen porque ellos aceptan la realidad del cambio”.<sup>174</sup> Finalmente, la frase διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν , niega el fenómeno del color, “(...) un cambio de color implicaría para Parménides γένεσις y ὄλεθρος (...)”.<sup>175</sup> A lo que se refiere la diosa con esta frase es al hecho de que la existencia del cambio, que en realidad es imposible, los mortales la expresan a través de nombres. Para el sustantivo χρώς con el sentido de color que cambia cfr. *Ilíada* 13.279, 17.733 y *Odisea* 11.529.

42-44. αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματων (...) ἰσοπαλὲς πάντη: Una vez más aparece la palabra πεῖρας (cfr. comentario a los versos 26 y 31) que, como dijimos, posee un sentido metafórico: “(...) cuando Parménides se refiere a las ‘cadenas’ o ‘límites’ de lo que es él usa estas expresiones metafóricamente para enfatizar el hecho de que es la necesidad lógica la que fuerza a lo que es a ser idéntico consigo mismo”.<sup>176</sup> Para el adjetivo πύματων cfr. *Ilíada* 4.254 (πυμάτας φάλαγγας) 18.608 (ἄντυγα πυμάτην) *Odisea* 7.138 (ὑστατα καὶ πύματα δειπνήσειαν) etc. La razón que da la diosa para explicar la completitud (τετελεσμένον) de lo que es es el hecho de que hay un

<sup>172</sup> Tarán, *op. cit.* p. 136.

<sup>173</sup> *Idem.*

<sup>174</sup> *Ibid.* p. 137.

<sup>175</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>176</sup> *Ibid.* p. 151.

límite supremo que lo hace estar completo. Tan completo como la masa de una esfera bien redonda. La comparación que establece la diosa no es entre el ser y una esfera, sino entre la completitud del ser y la masa de una esfera. “Los antiguos estuvieron ya divididos acerca de la interpretación que debe darse a la comparación del Ser con una pelota o esfera. Platón probablemente no tomó la comparación de manera que implicara que el Ser es esférico (...) Aristóteles probablemente interpretó la comparación de manera que implicara la existencia material del Ser como una esfera. (...) Simplicio se opuso fuertemente a tomar la comparación de manera literal (*Phys.* 143.5-147.2; y 143.1-8)”.<sup>177</sup> La masa de la esfera entra a la narración como un símil, una metáfora de la completitud. La diosa se vale de la imagen de la pelota (cfr. Apéndices palabra σφαῖρη) para ilustrar, mediante un recurso visual concreto, una característica abstracta. La esfera cumple la función de ilustrar la indiferenciabilidad de lo que es. La palabra ὄγκος puede traducirse como “magnitud”, “volumen” o “masa”. Prefiero para mi traducción la palabra “masa”, ya que posee una connotación menos espacial que la palabra “volumen”, y a Parménides no le interesa aquí el espacio que ocupa la esfera, sino su disposición “material”. Para una explicación detallada de la frase μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη cfr. Tarán, *op.cit.*, p.p. 144-146.

44-45. τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον/ οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ: Oración principal: χρεόν ἐστὶ. Oración completiva de infinitivo: πελέναι (cuyo sujeto es el pronombre en acusativo τὸ, que se refiere a ἐόν). Los dos adjetivos comparativos μείζον y βαιότερον son predicativos del ἐόν implícito. Los dos τι son acusativos de relación que califican a los adjetivos. Finalmente los dos adverbios de lugar τῆ ἢ τῆ se refieren a la imposibilidad de que lo que es sea mayor o menor con respecto a sí mismo en algún lugar de sí mismo. Este verso y medio refuta la heterogeneidad en lo que es mediante la negación de dos términos (μείζον y βαιότερον) que tienen un sentido cuantitativo y cualitativo. No puede haber ni mayor ni menor cantidad de lo que es, a la vez que no puede haber ni mayor ni menor cualidad de lo que es.

46-48. οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστιν (...) ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον: oración principal οὔτε ἔστιν τό (no existe algo), el participio negado οὐκ ἐὼν (no existente, que no es), se refiere a un pronombre τό implícito que aparece de inmediato en la siguiente oración. τό κεν παύοι μιν (oración relativa potencial, cuyo sujeto es el mismo τό) ἰκνεῖσθαι: infinitivo objeto del optativo παύοι. εἰς ὁμόν: complemento circunstancial de dirección regido por el infinitivo ἰκνεῖσθαι. οὔτ’ ἐὼν ἔστιν: oración coordinada principal. ὅπως εἶη κεν: oración final (consecutiva) potencial. μᾶλλον y ἥσσον son los predicados nominales del optativo εἶη. Los adverbios τῆ...τῆ cumplen la misma función que en el verso 45. ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον: oración causal. La causa de la simetría del ser, o dicho de otro modo, la causa que niega la heterogeneidad en el ser, es la incorruptibilidad de lo que es. El adjetivo πᾶν, en rigor, se refiere a ἐόν, aunque para efectos de traducción puede funcionar como adverbio: lo que es, en su totalidad, es incorruptible. El adjetivo ἄσυλον “aquí parece ser la primera vez que ocurre (...) en la literatura griega sobreviviente.”<sup>178</sup>

<sup>177</sup> *Ibid.* p. 150.

<sup>178</sup> *Ibid.* p. 147.

49. οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει: La oración introducida por γὰρ es la causa o fundamento del argumento expuesto anteriormente, a saber, el argumento a favor de la simetría de lo que es. El adjetivo ἴσον (referido de nuevo a ἐόν) rige el dativo οἷ del pronombre reflexivo. Lo que es es igual a sí mismo. Esta frase se refiere a la identidad de lo que es consigo mismo, y esta identidad es la condición de posibilidad de la simetría. El segundo hemistiquio del verso está compuesto por un verbo (κύρει, cuyo sujeto es también ἐόν), un complemento circunstancial de lugar (ἐν πείρασι) y un adverbio (ὁμῶς) (también podría haber una tmesis del verbo ἐγκύρω<sup>179</sup>, aunque así el sentido no es del todo adecuado, porque este verbo tiene la idea de movimiento: “encontrarse con...”, aquí el verbo κύρει significa yacer, encontrarse, casi permanecer). El sustantivo πείρας nos remite de inmediato a B8.26, 31 y 42, mientras que el adverbio ὁμῶς hace referencia al complemento circunstancial del verso 47 εἰς ὁμόν.

50-52. ἐν τῷ σοι παύω (...) ἀκούων: He aquí la transición del camino de la verdad al camino de la opinión. Para los sustantivos λόγος, νόημα, ἀλήθεια, δόξα, κόσμος y ἔπος, y su sentido en este pasaje cfr. Apéndices. La diosa termina aquí su razonamiento sobre la verdad. A continuación vendrá aquello que la diosa había prometido en los últimos versos del proemio, en aquellos versos oscuros de difícil interpretación (B1.31-32). A partir de aquí el objeto de aprendizaje de Parménides girará en torno a la pregunta ¿cómo fue necesario que las opiniones existieran aparentemente, atravesando todo en todo momento? Hasta aquí, ya ha sido explicado el primer error del cual partirán los mortales para postular la existencia de sus opiniones, a saber, que lo que no es es.

53-59. μορφᾶς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας (...) πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε: Con estos versos comienza el camino de la opinión. Todo lo que dirá la diosa de aquí en adelante será opinión, porque todo ello parte de una situación hipotética en la que se está aceptando de manera momentánea que lo que no es es. A partir de este primer error, los mortales dispusieron (κατέθεντο) sus mentes, su entendimiento (γνώμας) para nombrar (ὀνομάζειν: infinitivo final) dos formas (δύο μορφᾶς: objeto directo del infinitivo). A continuación, la diosa advierte que a una de estas dos formas no era necesario nombrar: τῶν: pronombre relativo-demostrativo genitivo partitivo, cuyo antecedente es el sustantivo μορφᾶς del verso anterior. μίαν: se refiere a una de las dos μορφᾶς. Está en acusativo porque es objeto directo de un ὀνομάζειν implícito. οὐ χρεῶν ἐστιν: expresión impersonal. ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν: oración parentética. El pronombre ᾧ se refiere al hecho de haber nombrado innecesariamente una forma. πεπλανημένοι: participio perfecto del verbo πλανᾶω. ἐκρίναντο: (aoristo medio) oración yuxtapuesta cuyo objeto directo es δέμας (para el sentido de este sustantivo cfr. Apéndices palabra μορφή), ταντία es un adverbio. καὶ σήματ' ἔθεντο: oración coordinada. χωρὶς en sentido estricto es un adverbio, por ello en realidad califica al verbo, aunque para la traducción lo hice concordar con el sustantivo σήματα del verso anterior. τῇ μὲν: i.e. “a una de las formas” los mortales asignaron (ἔθεντο) el fuego etéreo de la llama (φλογὸς αἰθέριον πῦρ: objeto directo). Este fuego etéreo que asignan los mortales a una de las

<sup>179</sup> Cfr. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens* . p. 197 y nota 2, *Apud Tarán, op. cit.* p. 149.

formas es por todas partes (πάντοσε) idéntico (τῷτόν) a sí mismo (ἑωυτῷ), pero no es idéntico a otro (ἑτέρῳ). Este otro al que se refiere la diosa en realidad es la otra forma, o mejor dicho, la otra señal que asignaron los mortales a la otra forma. Quizá haya aquí un anacoluto: en lugar de contraponer τῇ μὲν... τῇ δὲ (“asignaron a una forma...asignaron a la otra”), parece que el género neutro del fuego atrae al pronombre: τῇ μὲν...τῷ δὲ (“a una forma...a otro”). A continuación, la diosa enuncia la señal que fue asignada a la otra forma. κἄκεῖνο, es decir, καὶ ἐκεῖνο (acusativo), se refiere al ἑτέρῳ de la oración anterior. A este otro le asignaron (hay que sobreentender de nuevo el verbo ἔθεντο) de manera contraria (τάντία) una señal distinta: la noche imperceptible (νύκτ’ ἄδαῆ: acusativo, el verbo τίθημι puede regir dos acusativos). πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε: aposición de νύκτ’ ἄδαῆ). Para un comentario más amplio de estos versos cfr. Apéndices palabras σῆμα, ὄνομα y μορφή).

60-61. τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον (...) γνώμη παρελάσση: En estos dos versos se ha visto una explicación del problema de por qué la diosa, habiendo rechazado la verdad de las opiniones, ahora se dispone a exponerlas detalladamente. Si Parménides conoce tanto la verdad como las opiniones, podrá vencer y superar a cualquier mortal con el que se suscite una agonía (en el sentido griego), y además, lo podrá hacer en su propio terreno. Sin embargo, considero que ésta no es una razón suficiente para explicar el por qué de la *dóxa*. La *dóxa* no sólo sirve como instrumento erístico y retórico de quien ha conocido la verdad, la *dóxa* es la forma necesaria en que el hombre, siendo mortal y finito, puede conocer. Esto no significa que las opiniones tengan realidad alguna, es decir, que podamos ver un dualismo en la ontología de Parménides: mundo de la verdad-mundo de la opinión. La realidad para Parménides es una sola y no admite niveles distintos. La *dóxa* es la forma de conocimiento<sup>180</sup> inmediata con la que los mortales investigan la realidad. No obstante, su investigación es infructuosa, en lugar de llevarlos a una comprensión de la realidad los encamina a un mero nombrarla. La idea de realidad de la que parten los mortales es incorrecta. La razón por la cual hay *dóxa* en el poema de Parménides es que esta falsa idea de realidad es común y necesaria para los mortales. En definitiva, para un mortal no es posible conocer la verdad sin haber sido éste sujeto epistémico de una pluralidad de opiniones. La diosa expondrá en esta parte del poema la mejor opinión posible que se impondrá a todas las demás por su verosimilitud y su conocimiento previo acerca de la verdad. Para el sentido de διάκοσμος εἰκότα cfr. Apéndices palabra κόσμος.

**B9:** El fragmento B9 del poema de Parménides aparece citado en el comentario de Simplicio a la *Física* de Aristóteles (*In Phys.* 180. 9-12).

1. αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται: Una vez que los mortales han cometido el error de establecer en sus mentes el nombramiento de dos formas, siendo una de estas innecesaria, entonces derivan de la supuesta existencia de ambas todo un mundo en el que hay cambio, movimiento y diferencia. “Las dos formas elementales con las que la diosa elige construir su modelo son Fuego y Noche o Luz y Noche. Una vez que estas dos formas han sido aceptadas como reales, todas las cosas son realmente sólo Luz y

<sup>180</sup> La diosa nunca lo dice así, pero esto se deduce de B1.29, la totalidad que es necesario aprender incluye a la *dóxa*.

Noche”.<sup>181</sup> El fuego de B8.56 se identifica con la luz de este pasaje: “Parménides no distingue entre el Fuego y su efecto, la Luz. Para él estas dos nociones son una y la misma, en tanto que él no conoce el concepto de cualidad abstracta (...) que le permitiría separar la cualidad del objeto”.<sup>182</sup> En el ámbito de la opinión, luz y noche parecen funcionar como principios, pero de qué clase de principios se trata no es algo sencillo de determinar. Parecería en primera instancia que se trata de principios materiales, o al menos así lo podríamos concebir a partir de Aristóteles. Sin embargo, no hace falta decir que nombrar a estas dos formas principios y, más aún, materiales, sería anacrónico. Partiendo de la verdad, luz y noche sólo son aquellas formas nominales con que los mortales estructuraron una idea incorrecta de la realidad. Pero, partiendo de la *dóxa*, luz y noche parecen ser principios cosmológicos y cosmogónicos<sup>183</sup>, se asemejan y a la vez se diferencian del agua de Tales, del *ápeiron* de Anaximandro y del aire de Anaxímenes. Pero, en rigor, los principios de Parménides no se pueden predicar de la verdadera realidad, son sólo opiniones humanas hechas nombre. He aquí una conexión con la puerta del día y de la noche del proemio. En el proemio día y noche son términos alegóricos que representan el paso de estar en situación de opinión a estar en posesión de verdad. En la *dóxa*, aquella imagen del proemio se ha conceptualizado, luz (sustituyendo a día) y noche son ahora los “principios” que nombran los mortales para comenzar a describir su mera opinión de lo que es la realidad. Aquello que el hombre sabio debía franquear en el proemio es precisamente la puerta regida por estos principios, y, en lo sucesivo, en el camino de la verdad, el hombre sabio debía dejar atrás la idea misma de principio. Pero ¿en qué medida sería posible rastrear aquel registro metafórico del día y la noche del proemio aquí en la luz y la noche del fragmento 9? Porque está claro que luz y noche no son dos agentes físicos o materiales que, arbitrariamente, la diosa postula como principios. Luz podría ser algo más complejo, quizá un término alegórico que representara la visibilidad, la claridad del mundo que se nos presenta. Noche representaría lo contrario (cfr. el adjetivo ἀφάντου del verso 3), aquella invisibilidad, aquel aspecto oscuro e interior mediante el cual percibimos el mundo. Dicho de otro modo, luz y noche representarían lo sensible y lo inteligible (valga el anacronismo), lo que vemos y no vemos, lo aparente y lo abstracto.

2. καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσὶ τε καὶ τοῖς: El pronombre neutro plural (τὰ) se refiere a φάος y a νύξ, es decir, a la luz y a la noche en tanto nombres. El sustantivo δυνάμεις normalmente se traduce como “fuerzas”, “poderes”, “facultades” e incluso “capacidades”. Sin embargo, dado que el contexto sugiere que luz y noche son nombres, considero que δύναις debe significar aquí “significado” (cfr. Platón *Cratilo* 394B). Según los significados que tienen los nombres luz y noche, estos pueden atribuirse a unas y otras cosas. ἐπὶ τοῖσὶ τε καὶ τοῖς: i.e. estos nombres, según sus

<sup>181</sup> Tarán, *op. cit.* p.p. 231-232.

<sup>182</sup> *Idem.* Nota 1.

<sup>183</sup> Son principios cosmológicos porque con ellos se comprende la disposición del cosmos (aunque este cosmos sea pura opinión), y son principios cosmogónicos porque ellos son el punto de partida del cual se genera el cosmos, aunque la generación del cosmos sea una mera creación nominal. “Los principios son puramente fenomenológicos, aunque estos principios se traten sin embargo como si fuesen sustancias físicas”.Reinhardt, *op. cit.*, p. 19.

significaciones, se han puesto en estas cosas y en aquellas. Esta frase supone un verbo elíptico (por ejemplo τέθειται).

3-4. πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου/ ἴσων ἀμφοτέρων: Así como los mortales nombraron todas las cosas luz y noche, el todo está lleno tanto de luz como de noche. Al nombrar el todo de inmediato el todo se llena del nombre. “πᾶν no es ‘todo’ sino todas las cosas. No en el sentido de ‘cada cosa’ sino en el sentido de ‘la totalidad de las cosas’”. Así, esto no implica que cada cosa individualmente esté llena de luz y de noche, sino que el total (de las cosas) está lleno de luz y de noche. Debe haber, como de hecho las hay (cfr. fr. XII.1 y Teofrasto, *de sensu* 3), cosas constituidas por uno sólo de los elementos”.<sup>184</sup> El adverbio ὁμοῦ (cfr. B8.47 y B8.49: εἰς ὁμόν y ὁμῶς) puede interpretarse tanto en sentido espacial (juntamente) como en sentido temporal (al mismo tiempo, simultáneamente). Considero que el adverbio se entiende mejor leído en sentido temporal. La idea de Parménides no es que todo es un con-junto de luz y noche sino que en el todo ocurren simultáneamente la luz y la noche, puesto que hay cosas que, por ejemplo, sólo están llenas de fuego puro (B12). El adjetivo ἀφάντου (cfr. *Iliada* 6.60 y 20.303, referido en ambas ocasiones a cómo el linaje de Troya podría perecer sin dejar huella) literalmente significa: sin luz, sin visibilidad, es decir, oscuro, invisible. ἴσων ἀμφοτέρων: “Esto debe interpretarse como refiriéndose al hecho de que ambas formas poseen la misma función de llenar el universo”,<sup>185</sup> Ambas formas son iguales en lo que atañe a su manera de llenar el todo.

ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν: oración causal. οὐδετέρῳ μετὰ: anástrofe. μετὰ con dativo significa “entre”, en este contexto la preposición “entre” sugiere la idea de “más allá de.” La idea de esta oración es que, habiéndose postulado la existencia de dos y sólo dos formas, no puede haber nada que no pertenezca a una de ellas, es decir, que esté entre una y otra. “Una vez que se ha adoptado la convención de que luz y noche son dos cosas reales, cualquier cosa en el universo debe ser o luz o noche o una mezcla de ellas”.<sup>186</sup> Pareciera que Parménides está utilizando aquí el mismo método lógico del *tertium non datur* que utiliza en el camino de la verdad. El adjetivo neutro μηδέν (sujeto de un ἐστὶ implícito) se contrapone al πᾶν del verso 3.

En conclusión, B9 es un fragmento todavía introductorio del camino de la opinión. La diosa ya ha llamado la atención acerca de la labor del nombrar como elemento central de la opinión. He aquí la descripción de cómo el nombrar penetra el todo. Así, B9 puede caracterizarse como un fragmento cosmogónico-cosmológico. El cosmos de Parménides es un orden compuesto de nombres.

**B10**: El fragmento B10 del poema de Parménides aparece citado en los *Stromata* de Clemente de Alejandría (II.419.14-20). Es el primero de los fragmentos astrogónicos o “eteriogónicos” (cfr. Apéndices, palabra δόξα).

1-7. εἴση δ’ αἰθερίαν τε φύσιν (...) πείρατ’ ἔχειν ἄστρων: En este fragmento la diosa realiza una descripción programática de lo que a continuación expondrá. La astrogonía de la *dóxa* contendrá cuatro ejes principales: 1. Las características del éter y sus estrellas o

---

<sup>184</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 162.

<sup>185</sup> *Ibid.* p. 163.

<sup>186</sup> *Ibid.* p. 164.

constelaciones (*ségmata*). 2. Las acciones del sol y su origen. 3. Las acciones giratorias y la naturaleza de la luna. 4. El cielo, su origen y encadenamiento. Podemos suponer que en esta sección del poema la diosa dedicó algunos versos a cada uno de estos ejes temáticos. Para el sentido de las palabras φύσιν y σήματα cfr. Apéndices. El αἰθήρ<sup>187</sup> en Homero es casi sinónimo de cielo (cfr. *Ilíada* 14.288 y 2.412), sin embargo, no es exactamente lo mismo que οὐρανός, el éter es femenino en Homero mientras que Urano es masculino. Además, se sabe que la figura de Urano se asociaba tradicionalmente con el mito de los Titanes y la castración de su padre. Más adelante, Aristóteles (en el tratado *de caelo*), caracteriza al éter como el elemento que compone el mundo supralunar. Parménides emplea en B10 ambos términos. El éter es el “medio incandescente en el cual además de ciertos ‘signos’ que podrían ser las estrellas o los meteoritos se encuentra el sol.”<sup>188</sup> El cielo es, en cambio, el contenedor de los límites de los astros. El adjetivo αἰθερίαν podría ser un eco o una referencia a una de las doncellas Helíades cuyo nombre es precisamente Eteria (Αἰθερίη). El sol, quien se encuentra, al igual que las estrellas, en el éter, realiza acciones “aniquiladoras” (ἀΐδηλα: cfr. *Ilíada* 5.880 como epíteto que Ares otorga a Atenea; y 2.455 calificando al fuego que consume la selva). Que las acciones del sol sean aniquiladoras quizá sea una referencia a “las sequías estivales tan frecuentes en Grecia”<sup>189</sup> o, simplemente, al poder devastador de los rayos del sol. Nótese que en este fragmento aparecen dos verbos (ἔξεγένοντο y ἔφου) que hacen alusión al origen, a la génesis que en B8 había quedado prohibida y extinguida. El adjetivo περίφοιτα (cfr. Calímaco *Epigrama* 30.3 y 39.2, y Nono de Panópolis *Dionysiaca* 3.297) califica al sustantivo ἔργα. Ἀνάγκη cumple aquí la misma función que en B8.30: el encadenamiento y la constricción. Sin embargo, la cosa que encadena en B8 no es la misma que aquí en B10. En B8 lo encadenado era el ser. En B10 lo encadenado es el cielo. Necesidad encadena al cielo para que éste, a su vez, contenga los límites de los astros. Existe cierta continuidad en la imagen de la Necesidad parmenídea. Su campo de acción es doble, no sólo encadena al ser sino también al contenedor etéreo de las estrellas, al cielo. Así como en B8 Justicia, Necesidad y Hado ataban a lo que es de tal manera que lo hacían permanecer inmóvil, homogéneo y completo (semejante a la masa de una esfera bien redonda), aquí en B10, Necesidad encadena al cielo, moldeándolo como una esfera que engloba a todos los astros. ἔφθεν ἔφου y ὥς ἐπέδησεν son oraciones interrogativas indirectas, objetos directos del futuro εἰδήσεις. ἔχειν: infinitivo final.

**B11:** El fragmento B11 del poema de Parménides aparece citado en el comentario de Simplicio al *De caelo* de Aristóteles (559.22-25).

1-4. (...) πῶς γὰρ καὶ ἥλιος (...) ὠρμήθησαν γίγνεσθαι: Continúa la descripción programática de la astrogonía de la *dóxa*. Además de aprender de dónde nació el cielo y cómo Necesidad lo encadenó, Parménides también deberá aprender cómo fue que

<sup>187</sup> “Éter es la personificación del cielo superior. Según la genealogía hesiódica, Éter es hijo de Nix (la Noche) y Érebo (la Tiniebla), y hermano de Hémera (el Día) (...) En la mitología romana Cicerón lo hace padre de Júpiter y Caelus.” Falcón Martínez, Constantino; Fernández Galiano, Emilio y López Melero, Raquel, *op. cit.* vol. 1. p. 224.

<sup>188</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. 182.

<sup>189</sup> *Idem.*

nacieron una serie de entidades astrales: la tierra, la luna, el sol, el éter, la vía láctea, el olimpo y el ímpetu de los astros. Todas ellas son entidades expuestas al nacimiento. B11 está compuesto por una interrogación (probablemente indirecta, dependiente de un verbo similar al futuro εἰδήσεις de B10), y por una enumeración de los objetos siderales que deberán conocerse. La diosa enumera a estas entidades generadas partiendo del centro del cosmos, es decir, de la tierra, hacia los límites. El éter es común (ξυνὸς) porque es el medio en que se encuentran todos las señales celestes. Lo que tienen en común tierra, sol y luna es que los tres están en el éter. γάλα τ' οὐράνιον: la leche celeste, i.e. la vía láctea (cfr. Aráto, *Fenómenos*, 476) “(...) o región de las estrellas fijas (...)”<sup>190</sup>. El olimpo es ἔσχατος porque es lo más alejado del centro del cosmos, es decir, de la tierra. Es aquello que está en los extremos del universo. No hay que confundir este olimpo con el Olimpo en que habitan los dioses, ya que en el cosmos de Parménides no hay dioses, sólo hay una diosa que todo lo gobierna (cfr. B12). Aquí más bien se refiere a una región etérea que está más allá de la tierra, del sol, la luna y la vía láctea. “(...) véase Filolao 44 A16 (...) donde se distingue entre a) el Olimpo, la parte superior de lo envolvente donde se halla el más puro de los elementos; b) el Cosmos, el lugar de movimiento subolímpico donde se encuentran los cinco planetas junto con el sol y la luna; y c) el Ouranos o lugar sublunar que rodea la tierra. Cfr. Guthrie, *op. cit.* p. 60.”<sup>191</sup> Finalmente, la diosa cierra la enumeración de las entidades que son producto de génesis no con otra entidad sino con una cualidad de los astros en general: “el ímpetu ardiente” (θερμὸν μένος). Quizá este ímpetu, esta fuerza, se refiera a la luz que emiten los astros. Lo que dará a conocer la diosa es cómo la tierra, el sol, la luna, la vía láctea, el olimpo y el ímpetu ardiente de los astros se precipitaron a nacer. De todos ellos será esclarecido el proceso de génesis, de llegar a ser. El verbo ὀρμάω denota la presencia del movimiento. Todas estas entidades etéreas fueron puestas en movimiento para nacer.

**B12:** El fragmento B12 del poema de Parménides aparece citado en dos pasajes del comentario a la *Física* aristotélica de Simplicio (*Phys.* 39.14-16 y 31.13-17).

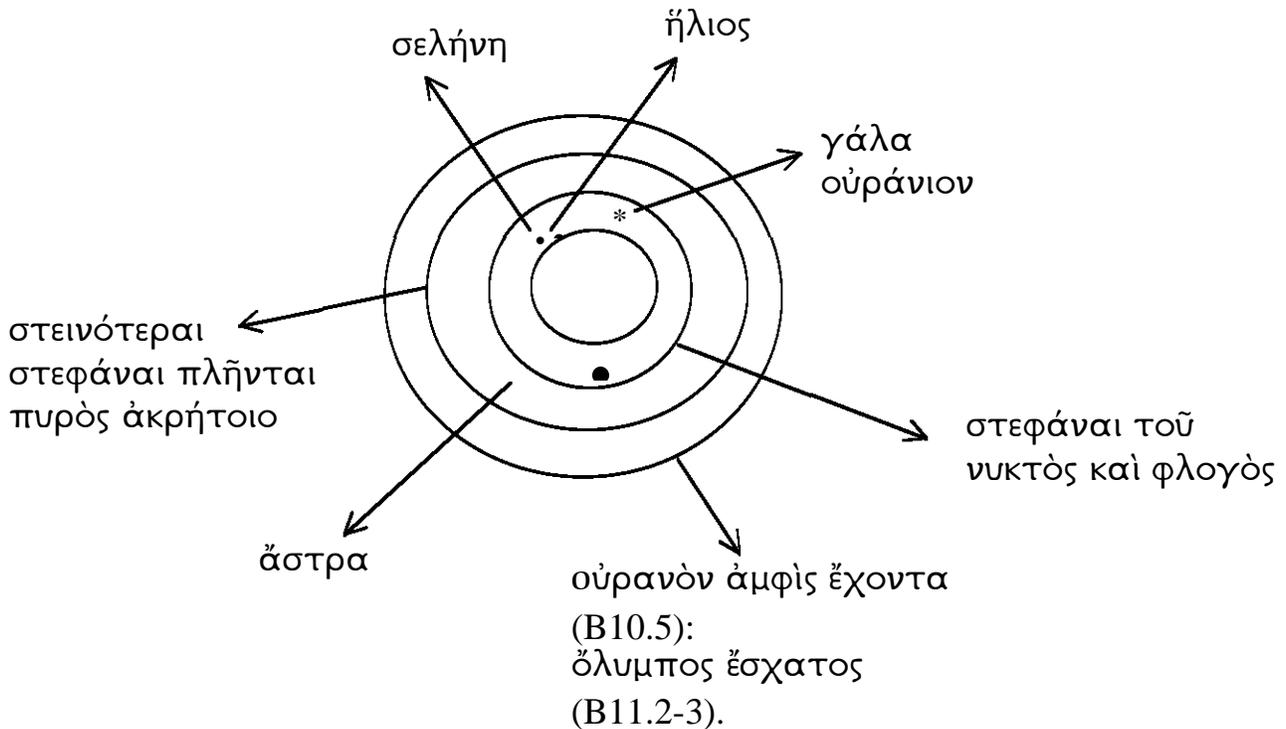
1-2. αἱ γὰρ στεινότεραι (...) ἴεται αἴσα: Para comprender estos versos en particular y en general todo el fragmento 12, es necesario recurrir a la doxografía, particularmente a Diógenes Laercio (9.21) y Aecio (*Placita philosophorum* II.7.1). Diógenes dice que Parménides fue el primero en declarar que la tierra tenía forma esférica y que estaba situada en el centro del universo. Esto nos da una pista para comprender estos dos versos. El pasaje de Aecio es confuso y difícil de interpretar (para una explicación de este pasaje cfr. Tarán, *op. cit.* p.p. 232-237), pero es el que completa, junto con unas líneas de Cicerón<sup>192</sup>, el sustantivo faltante en B12.1: στεφάναι. De lo que habla este fragmento es de una serie de coronas o anillos que componen el universo. El adjetivo comparativo στεινότεραι no significa que los anillos tengan un radio más pequeño, es decir, que se encuentran más cerca de la tierra (que está en el centro), más bien significa que los

<sup>190</sup> *Ibid.* p. 185.

<sup>191</sup> *Idem*, nota.

<sup>192</sup> *De natura deorum*, I.11.28: “ *Nam Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae similem efficit (stephanen appellat) continentem ardorem lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum (...)*”

anillos son más estrechos, más angostos con respecto a otros.<sup>193</sup> Estos anillos estrechos están llenos (πληνται: perfecto 3ª plural de πίμπλημι)<sup>194</sup> de fuego puro ( ἀκρήτσιο: para el adjetivo cfr. *Odisea* 9.297: ἄκρητον γάλα), y los anillos que están después de estos (αἰ δ' ἐπὶ ταῖς: esta frase “indica una dirección que va desde la periferia hacia el centro”<sup>195</sup>) están llenos de noche, aunque en el centro brilla una porción de llama: “(...) lo que aquí se declara es que encima de un número no especificado de anillos de fuego siguen un número de anillos ‘mezclados’ (...)”.<sup>196</sup> Los dos principios cosmológicos de B9 se encuentran presentes en esta esquematización del cosmos. “De la periferia hacia el centro tenemos: 1. τὸ περιέχον στερεόν (Aecio II.7.1)= οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα (fr.X.5) = ὄλυμπος ἔσχατος (fr. XI.2-3) (...) 2. αἰ στεινότεραι [στεφάναι] (fr. XII.1) (...) 3. Debemos suponer que después de los anillos que contienen las estrellas vienen los anillos que están llenos de Noche en los que una porción de flama se descarga (...) 4. Después viene la tierra, una esfera estacionaria en el centro del universo (...)”.<sup>197</sup> A partir de esto, el cosmos de Parménides podría esquematizarse de la siguiente manera:



<sup>193</sup> *Apud*, Tarán, *op. cit.* p. 241, nota 33.

<sup>194</sup> “Fränkel ( *Wege und Formen* . p.183, nota 2) seguido por Loew ( *Wiener Studien* 53, 1935 p. 26, nota 19) sugiere πληνται en el verso 1; esta enmienda fue propuesta por Bergk. Es mejor que el πληντο de Diels, ya que corrige un error métrico y concuerda con el presente ἔται del verso 2.” *Ibid.* p. 166-167. Con respecto a este comentario de Tarán, hay que aclarar que, en realidad, no hay error métrico. Desde Homero, cualquier breve (en este caso la omicron de πληντο) se alarga en arsis (tiempo fuerte).

<sup>195</sup> *Ibid.* p. 167.

<sup>196</sup> *Ibid.* p. 237.

3. ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ: En medio del esquema cósmico la diosa coloca una divinidad. “Su localización ha sido objeto de disputa. B12 dice ‘en medio de ellos’, lo cual podría indicar una posición entre dos anillos. Simplicio, en cambio, supuso que se trataba del centro de todo el sistema (‘en el centro de todo’ *In Phys.* 34.15) y que en este sentido coincidiría con el centro de la tierra. Para Aecio y su fuente, la divinidad es en cambio el más central de los anillos mixtos, lo que permitiría situarla en el sol”.<sup>198</sup> Aecio identifica a esta divinidad con Δίκη y Ἀνάγκη, sin embargo, no habría muchas razones para que Parménides no la llamara por su nombre. La divinidad gobierna todas las cosas, i.e. el funcionamiento entero del cosmos, “la oración probablemente esté conectada con la idea, más o menos recurrente en el tiempo de Parménides de un dios supremo que ‘gobierna’ el universo”.<sup>199</sup>

4-6. πάντη γὰρ στυγεροῖο (...) ἄρσεν θηλυτέρῳ (...): En el ámbito de los mortales, el poder de gobierno que tiene la diosa radica en que rige y ocasiona (ἄρχει) tanto el parto como la unión. Se trata del poder que impulsa a los entes a nacer, un poder embriológico cuyo funcionamiento se explicará con mayor detalle en B18. He aquí un primer acercamiento a una posible sección del poema, hoy perdida, dedicada a la antropogonía. Diógenes Laercio (9.22) declara que para Parménides el origen del hombre se debió al poder del sol (“γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι αὐτὸν δὲ ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, ἐξ ὧν τὰ πάντα συνεστάναι.”) “El hombre mismo está constituido de luz y noche”.<sup>200</sup> El parto (τόκος) es abominable (στυγερός) en el sentido de “doloroso” (στυγερός, cfr. *Ilíada* 8.368, referido a Hades; *Odisea* 2.135, referido a las Erinias o Furias; 1.249, referido al matrimonio que rechaza Penélope con sus pretendientes; *Ilíada* 4.240, referido a la guerra; etc.) El sustantivo μίξις no es homérico, aunque lo encontramos en Anacreonte (35), Empédocles (B8.3) y en Herodoto (1.203 y 4.172). El participio πέμπουσα concuerda con la δαίμων del verso 4 y tiene un matiz causal con respecto al verbo principal ἄρχει. El infinitivo aoristo? μιγῆν es un acusativo de dirección regido por el participio. θῆλυ es un adjetivo neutro también regido por el participio. Literalmente: “enviando a lo femenino a unirse o mezclarse con lo masculino” (ἄρσενι: dativo instrumental). La disposición en el verso de los elementos que se mezclan está en forma quiástica (dativo masculino y acusativo femenino – acusativo masculino y dativo femenino): ἄρσενι θῆλυ - ἄρσεν θηλυτέρῳ. La frase ἐναντίον αὐτίς del verso 5 recuerda al final homérico δεύτερον αὐτίς (cfr. *Odisea* 3.161, 9.355, 19.65 etc).

**B13:** El único verso que conforma el fragmento B13 del poema de Parménides llegó a nosotros a través de los testimonios de Platón (*Simposio* 178B), Aristóteles (*Metafísica* 984B), Plutarco (*Amatorius* 756F), Sexto Empírico (*Adv. Math.* IX.9), Simplicio (*Phys.* 39.18) y Estobeo (I.113.4).

---

<sup>197</sup> *Ibid.* p.p. 241-245.

<sup>198</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p.p. 188-189.

<sup>199</sup> Tarán, *op. cit.* p. 249.

<sup>200</sup> *Ibid.* p. 251.

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων: Podemos suponer que el sujeto del aoristo μητίσατο es la δαίμων de B12. Aquella divinidad que gobernaba todo también funciona como principio teogónico, pero el modo en que este principio creador se lleva a cabo es peculiar: el verbo μητίομαι no posee la idea de creación o formación, sino más bien la de pensamiento, meditación e idea. La divinidad concibe y piensa a Eros como el primero de todos los dioses. He aquí la atribución de una actividad humana (pensar en tanto crear con el pensamiento) a una idea abstracta de lo divino. “También en Hesíodo (*Teogonía* 122)<sup>201</sup> Eros es una de las divinidades originarias, pues dentro de las teogonías del período arcaico el modelo para la reproducción divina es la reproducción humana con sus etapas de apareamiento, concepción y más tarde doloroso parto.”<sup>202</sup> De la teogonía parmenídea no tenemos más palabras de Parménides, pero un pasaje de Cicerón (*De natura deorum* I.11.28) arroja una luz tenue sobre cómo pudo ser este proceso de generación y origen de los dioses: “*Multaque eiusdem monstra, quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocet, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur.*” “Si por *cupiditatem* Cicerón se refiere a Ἔρωσ, entonces *bellum* y *discordiam* son, respectivamente, πόλεμος y ἔρις. La frase *ceteraque (...) delentur*, fue interpretada por Reinhardt (*op.cit.* p. 17 y s.s.) como si se refiriera a las figuras de Θάνατος, Ὕπνος, Λήθη y Γῆρας, que están representadas en Hesíodo (*Teogonía* 211 y s.s.) como hijas de la noche. Eros, según Reinhardt, sería una representación de la luz y así Parménides habría clasificado a los dioses en potencias contrarias”.<sup>203</sup> No obstante, como Tarán advierte, esta interpretación es errónea, ya que se basa en una mala comprensión del pasaje ciceroniano: La frase *quae ... delentur* “indica que Parménides propuso divinidades que son destruidas por la muerte, el olvido, el sueño y la vejez, no que la muerte, el olvido, el sueño y la vejez son divinidades.” Tarán propone que deberíamos pensar mejor en Φυσώ (cfr. Empédocles B123.1), Ἐγερσις (cfr. Empédocles B123.1), Μνημοσύνη y Ἡβη, como posibles divinidades de la teogonía parmenídea.

**B14**: El único verso que compone el fragmento B14 de Parménides, sin duda el más poético de todo el poema, sólo aparece citado por Plutarco (*Adv. Colot.* 1116A).

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς: “Indudablemente la descripción de la luna en B14 es el verso más exitoso de poesía en Parménides (...)”.<sup>204</sup> Podemos

<sup>201</sup> “ἦδ’ Ἔρωσ, ὃ κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, / λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ’ ἀνθρώπων / δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.”

<sup>202</sup> Gómez-Lobo, *op. cit.* p. p. 191-192.

<sup>203</sup> Tarán, *op.cit.* p.p. 249-250.

<sup>204</sup> Mourelatos, *op.cit.* p. 224. Ahí mismo el autor cita un pasaje de Beaufret, *Le poème de Parménide*, p. 8: “un des plus beaux vers de la langue grecque.” Mourelatos analiza el verso de la siguiente manera: “El contraste más fuerte está entre los dos sustantivos que están al final de cada hemistiquio: γαῖαν ‘tierra’, frente a φῶς ‘luz’. Pero es de notar también: la inmovilidad de γαῖαν frente al vagabundeo expresado en ἀλώμενον (...) La secuencia w-o-o-o-w en el segundo hemistiquio del verso produce un efecto delicioso de onomatopeya (...) El efecto en el verso de Parménides es superior en tanto que es auditivo (los Griegos eran sensibles a la circularidad del sonido o: ver Platón, *Cratilo*, 427c) a la

suponer que este verso se encontraba dentro de la parte de la *dóxa* dedicada a las acciones y naturaleza de la luna (cfr. programa de la *dóxa* B10.4-5). El adjetivo *νυκτιφάες* combina la cualidad de la luminosidad con la de la oscuridad (*oxymoron*), ¿qué otra cosa podría ser luminosa en la oscuridad si no es la luna? La frase *ἄλλότριον φῶς* (“luz ajena”) le ha valido a Parménides la autoría de la teoría de que la luna refleja la luz del sol. Aecio (II.26.2) declara que Parménides creía que la luna y el sol eran del mismo tamaño (Παρμενίδης ἴσην τῷ ἡλίῳ (sc. εἶναι τὴν σελήνην) καὶ ἀπ’ αὐτοῦ φωτίζεται), no obstante “es más probable que Parménides no sostuviera que la luna es tan grande como el sol, ya que es iluminada por él”.<sup>205</sup> Gómez-Lobo niega que Parménides haya postulado que la luna refleja la luz del sol: “No puede atribuírsele a Parménides, sin embargo, el hallazgo de esa causa”.<sup>206</sup> Pero, por las palabras del verso, la referencia a la luz lunar como reflejo de la luz solar es clara.<sup>207</sup> En el *Cratilo* (409 A-B) Platón dice que Anaxágoras dijo que “ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς”, además se le atribuye a éste la primera explicación verdadera del fenómeno de los eclipses. Es posible que Anaxágoras tomara de Parménides la idea y a partir de ella explicara la causa de los eclipses. “La combinación *ἄλλότριον φῶς* (...) es de inmediato reconocible como una imitación de la fórmula homérica *ἄλλότριος φῶς*, ‘un hombre ajeno, un extranjero’ (*φῶς*, ‘luz’, y *φῶς*, ‘hombre’ son dos palabras completamente diferentes, sin ninguna conexión etimológica). A través de este inverosímil juego de palabras Parménides se propone decir simultáneamente: (a) ‘la luna es una luz que no es propia’; (b) ‘la cara en la luna es un extraño errante’ (cfr. B10.4 *κύκλωπος*, ‘de ojo redondo’ o ‘rostro redondo’ pero también Cíclope, el monstruo mitológico (cfr. Plutarco, *Moralia* 944b ‘la llamada cara (de la luna) (...) tiene un siniestro y horrible aspecto’)); (c) ‘la cara en la luna no es la luna misma.’ (...) el verso ilustra un uso efectivo de la ambigüedad (...)”.<sup>208</sup> Es sumamente atractivo pensar que Parménides pudiera haber descubierto este hecho astronómico a través de su actividad empírica, y que aún así no le concediera estatuto de verdad. El hecho de que la luna sólo refleja la luz del sol es definitivamente una opinión. Si la luminosidad lunar sólo es un reflejo de la luz solar podemos deducir que la luna está compuesta de noche (cfr. Tarán, *op. cit.* p. 245, nota 39). El participio *ἄλωμενον* (del verbo *ἄλωμαι*: errar, vagar) se entiende mejor con el complemento circunstancial *περὶ γαῖαν* (“errante en torno a la tierra”), aunque podría ser un *ἀπὸ κοινοῦ*, ya que también puede ir con *νυκτιφάες*.

**B15:** Este único verso que conforma el fragmento B15 del poema de Parménides se encuentra citado en la obra de Plutarco en dos ocasiones (*Quaestiones romanae*, 282B y *De facie in orbe lunae*, 929B).

---

vez que visual (en la inscripción eleática de la ciudad jónica Dodecapolis: Ω Ο Ο Ο; en Ático y otras inscripciones arcaicas: Ο Ο Ο Ο Ο: ver L. H. Jeffery, *The local scripts of Archaic Greece* (Oxford, 1961), p.p. 287, 325.” *Idem*.

<sup>205</sup> Tarán, *op. cit.* p. 245, nota 40.

<sup>206</sup> Gómez-Lobo, *op.cit.* p. 195.

<sup>207</sup> Cfr. Plutarco, *de facie in orbe luna* 929 A, *adv. Colot.* 116 A.

<sup>208</sup> Mourelatos, *op.cit.* p. 225.

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡλίου: Con toda probabilidad este verso seguía al anterior (quizá con algunos versos de separación, hoy perdidos, entre uno y otro). El participio παπταίνουσα califica al sustantivo elíptico σελήνη. Este fragmento refuerza lo dicho en B14, la luna alumbra con luz prestada, ajena, no produce por sí misma luz. El verbo παπταίνω (observar, mirar, casi examinar) produce una hermosa prosopopeya, la luna, o al menos el rostro de la luna, observa siempre al sol y es por esto que refleja sus rayos.

**B16:** Los cuatro hexámetros que conforman el fragmento B16 del poema de Parménides aparecen citados en Aristóteles (*Metafísica* 1009 B) y Teofrasto (*de sensu* 3). Este fragmento noológico más que psicológico hace una explicación mecánica-estética (en el sentido griego) del conocimiento.

1-2. ὥς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσις (...) παρέστηκεν: Oración comparativa. El adverbio ὥς está en correlación con el adverbio τῶς del verso 2. El sujeto del presente ἔχει (ἔχω con adverbio significa “ser”, “estar”, “encontrarse”) es el sustantivo κρᾶσις. Tarán conserva la lectura ἑκάστοτε de Teofrasto (*de sensu* 3) y de dos códigos de la *Metafísica* de Aristóteles, en lugar de ἑκαστος de Diels o ἑκάστῳ: “Si ἑκαστος fuera la lectura, ἑκαστος ἔχει κρᾶσιν sólo expresaría una diferencia entre individuos, mientras que el resto del fragmento y Teofrasto nos dicen que Parménides también está interesado en variaciones en el interior de la κρᾶσις individual”.<sup>209</sup> Si se acepta el adverbio ἑκάστοτε es necesario adoptar la lectura de κρᾶσις en nominativo y no en acusativo, ya que, si no es ἑκαστος el sujeto no habría sujeto explícito en la oración. Diels considera que el sujeto es νόος pero, como Tarán advierte, así el contenido de los primeros dos versos de este fragmento se convertiría en una tautología.<sup>210</sup> El genitivo μελέων ha sido interpretado de diversas maneras. Podemos creer que los μέλεα se refieren a los sentidos, en cuyo caso el fragmento estaría hablando de la mezcla de los sentidos. Tarán (op.cit. p. 170) y Gómez-Lobo (op.cit. p. 197) consideran que por “miembros” debemos entender lo que después en la literatura griega se va a expresar con la palabra σῶμα (“cuerpo”) (cfr. *Ilíada* 17.211 y *Odisea* 6.140, 10.363, 13.432 etc.) Considero que ambas posibilidades no son excluyentes, el cuerpo que le interesa describir aquí a Parménides se relaciona con el intelecto del verso 2, así como el intelecto percibe y piensa así también sucede con el cuerpo a través de los sentidos. El cuerpo percibe con los sentidos. La κρᾶσις de la que habla la diosa es la mezcla de las dos formas cosmogónicas: luz y noche. Tanto el adverbio ἑκάστοτε como el adjetivo πολυπλάγκτων indican que la mezcla cambia. Como paráfrasis de estos dos versos puede decirse lo siguiente: los sentidos que perciben en el cuerpo humano se componen de una mezcla de las dos formas primordiales: luz y noche. Esta mezcla se encuentra en constante cambio, podemos suponer que en los distintos momentos existen diferentes proporciones de las dos formas. Y así como se encuentran dispuestos los elementos de la

---

<sup>209</sup> Tarán, *op.cit.* p. 169.

<sup>210</sup> *Idem.*

mezcla así precisamente es como el intelecto, la mente, se presenta a los hombres.<sup>211</sup> El intelecto será de una u otra forma dependiendo de cómo esté preparada la mezcla de los sentidos, aunque esto no significa que el pensamiento será mejor o peor si predomina la luz o la noche en la mezcla. El intelecto ocurre en los hombres según la mezcla de luz y noche que se da en los sentidos. Además del perfecto παρέστηκεν (Teofrasto) existe otra lectura: παρίσταται (Aristóteles), pero esta última es métricamente imposible.

2-4. τὸ γὰρ αὐτό/ ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν/ καὶ πᾶσιν καὶ παντί: Esta oración nos da la fundamentación o explicación (γὰρ) de lo dicho en los versos 1-2. El sujeto de ἔστιν es μελέων φύσις, su predicado nominal es τὸ αὐτό, en seguida viene una oración relativa que funciona como adjetivo de este predicado nominal, en donde ὅπερ (nominativo) es el sujeto y φρονέει el verbo. La naturaleza de los miembros (μελέων φύσις) se refiere a la constitución en que están dispuestos los sentidos, es decir, al orden en que luz y noche están mezclados en la percepción (cfr. Apéndices palabra φύσις). “La clausula se refiere al hecho de que el pensamiento es el resultado de una particular φύσις μελέων en cualquier momento dado, y de que a cualquier constitución del cuerpo deberá resultar el mismo pensamiento”.<sup>212</sup> Dicho de otro modo, sea cual sea la mezcla determinada que conforme la naturaleza de los miembros, el pensamiento siempre será idéntico al órgano o facultad con que se piensa. Es por esto último que es imposible pensar, como algunos comentaristas lo hacen, que “(...) Parménides consideró que el predominio de luz concedía un mayor grado de verdad”.<sup>213</sup> El sujeto que piensa en B16 es la naturaleza de los miembros, el objeto de su pensamiento siempre es el mismo, aunque la mezcla de los elementos cambie constantemente. La razón por la cual la mezcla cambia se debe a que los objetos de los sentidos, es decir, las cosas que percibimos fuera de nuestro cuerpo, cambian. Lo que estos versos significan es que el intelecto depende de la percepción y composición de los sentidos, que son cambiantes. El intelecto ocurre en los hombres según la composición de luz y noche que se da en los sentidos, debido a que el intelecto depende de la percepción sensorial. Este fragmento presenta un fuerte contraste con lo dicho en B7 (cfr. nota *ad. loc.*). Aquello que piensa la naturaleza de los sentidos está compuesto precisamente por aquello con lo que ella piensa. He aquí el principio de ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. “La identidad entre los objetos de pensamiento se da si y sólo si el conocimiento humano es tal que lo semejante se conoce por medio de lo semejante (*similia*

---

<sup>211</sup> Existe un paralelo en Homero (*Odisea* 18.136-137) que contiene una idea algo similar: τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων/ οἷον ἐπ’ ἡμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

<sup>212</sup> Tarán, *op.cit.* p. 261.

<sup>213</sup> *Ibid.* p. 258. Tarán, en desacuerdo con esta teoría, apunta a Calogero y a Fränkel como defensores de ésta, cuyo principio quizá está en la interpretación de Teofrasto de que el predominio de luz produce un mejor o más puro pensamiento. Esta idea de Teofrasto probablemente provenga de que, según él (*de sensu* 3), Parménides conectó la memoria con el predominio de luz y el olvido con el de noche: “διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως” y concibió la vejez y el sueño como disminuciones de luz en el cuerpo.

*similibus*)”.<sup>214</sup> La identidad está entre el objeto de pensamiento y el órgano pensante. La idea aquí es que con noche se piensa la noche, con luz se piensa la luz, y con la mezcla de ambas se piensa precisamente eso, una mezcla. Sin embargo, el pensamiento no es igual siempre, sino que cambia a todo momento porque la mezcla de sus elementos está expuesta al errar, lo que no cambia es la relación de identidad entre lo pensado y aquello con lo que se piensa. Quizá en el trasfondo de esta tesis esté la idea de que sólo podemos pensar algo que, de cierta manera, ya conocemos, pero quizá esta sea una lectura demasiado platonizante. Estos versos proponen que el intelecto, según las opiniones mortales, es producto de la mezcla de luz y noche en los sentidos, habiéndose constituido la mezcla en una φύσις resultante, éste (el intelecto) sólo puede tener por objeto de pensamiento aquello con lo cual piensa.

τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα: Esta oración normalmente se interpreta de la siguiente manera: El pensamiento es precisamente aquello que predomina en la mezcla. No obstante el adjetivo sustantivado τὸ πλεόν en realidad no se refiere al elemento predominante sino más bien a la plenitud de la mezcla. Lo lleno aquí es precisamente aquel objeto de pensamiento que en el verso anterior no se explicitaba. Aquello que piensa la naturaleza de los miembros es la plenitud de la mezcla. Los elementos de la mezcla en particular, y la mezcla misma en general pueden cambiar constantemente, pero el objeto de pensamiento siempre será el mismo: la plenitud de la mezcla, aunque esta plenitud no sea siempre la misma.

**B17**: El único hexámetro que conforma el fragmento B17 del poema de Parménides aparece citado en la obra del fisiólogo griego Galeno (*in epid.* VI.48).

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας: Con este verso comienza, dentro de los fragmentos que nos quedan, la parte de la *dóxa* dedicada a la embriología. El sentido de este hexámetro se aclarará en el fragmento siguiente (cfr. nota *ad loc.*), pero lo que se puede adelantar aquí es que las posiciones “derecha” e “izquierda” se refieren al interior del útero materno. En el lado derecho del útero se desarrollan los varones y en el izquierdo las mujeres. Cfr. Galeno, *in Epid.* VI.48, *apud* Tarán, *op.cit.* p. 264, nota 96: “τὸ μέντοι ἄρρεν ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς μητρᾶς κύσκεσθαι καὶ ἄλλοι τῶν παλαιωτάτων ἀνδρῶν εἰρήκασιν. ὁ μὲν γὰρ Παρμενίδης οὕτως ἔφη: ‘δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας.’”

**B18**: Los seis hexámetros que componen el fragmento B18 del poema de Parménides sólo se conservan en una traducción latina que compuso el médico y escritor Celio Aureliano (s. V d.C.) en su obra *De morbis acutis et chronicis*, traducción de una obra perdida del fisiólogo griego Sorano (98-138 d.C.) En la obra original Sorano probablemente citó en griego estos versos de Parménides que Celio vierte al latín.

1-3. femina uirque simul Veneris cum germina miscent, / uenis informans diuerso ex sanguine uirtus / temperiem seruans bene condita corpora fingit: En estos tres versos la diosa explica el mecanismo mediante el cual se forma el sexo de los embriones. El primer paso es la mezcla (*miscent*) que hacen el hombre y la mujer de las semillas o retoños (*germina*, en griego quizá σπέρματα) de Venus (con toda probabilidad Ἐρωτος en

---

<sup>214</sup> Gómez-Lobo, *op.cit.* p. 198.

griego). Lo primero que se produce a partir de esta mezcla es la *uirtus* (δύναμις), una fuerza compuesta de sangre diversa (*diuerso ex sanguine*: ἀλλοίου ἐκ αίματος). Esta virtud es la que moldea los cuerpos (*corpora*, en griego quizá δέμας ο μέλεα). Los cuerpos estarán bien contruidos, es decir definidos sexualmente, si la virtud conserva el equilibrio. Para comprender qué entiende Parménides por equilibrio, es necesario recurrir a B17 y a algunos comentarios de los doxógrafos antiguos.<sup>215</sup> Si los varones se desarrollan en el lado derecho del útero de la madre, podemos suponer que el testículo del cual provienen las semillas del varón debe ser también el derecho. Habrá equilibrio en la virtud si coinciden el testículo del cual proviene el semen y el lado del útero materno. El varón cuyo cuerpo, es decir, su definición sexual, esté bien conformada, será aquel cuya semilla haya provenido del testículo derecho, y cuyo lugar de gestación en el útero haya sido el lado derecho. La mujer cuyo cuerpo, es decir, su definición sexual, esté bien conformada, será aquella cuya semilla haya provenido del testículo izquierdo, y cuyo lugar de gestación en el útero haya sido el lado izquierdo.

4-6. *nam si uirtutes permixto semine pugnent/ nec faciant unam permixto in corpore, dirae/ nascentem gemino uexabunt semine sexum*: Así como los primeros tres versos de este fragmento describían el mecanismo de formación sexual del embrión en casos donde el equilibrio permitía la unidad y conformación armoniosa de los cuerpos, en estos tres versos se describe precisamente el proceso en el que no hay equilibrio, es decir, cuando no hay coincidencia entre el testículo del cual proviene la semilla y el lado del útero en el que se gesta el embrión. “Uno debe asumir que, cuando el semen del testículo derecho va al lado derecho del útero, o cuando el del lado izquierdo va al lado izquierdo del útero, las semillas nunca fallan en producir una unidad. Cuando el semen va al lado contrario del útero debe suceder que las semillas del testículo y del útero fallen en producir una unidad y nazca una criatura atormentada por una doble semilla”.<sup>216</sup> Algunos comentaristas (Diels, *op.cit.* p.p 115 y s.s. *Apud* Tarán, *op.cit.* p. 265, nota 99, y Gómez-Lobo, *op.cit.* p. 204)) han considerado que el fragmento se refiere al hermafroditismo y al homosexualismo. Esto es posible pero no nos consta. Lo que Parménides describe aquí es, por una parte, cómo se conforma una constitución sexual equilibrada y unitaria, y, por otra, cómo y por qué se conforma una constitución sexual doble.

**B19:** Los últimos tres versos que nos quedan del poema de Parménides aparecen citados en el comentario de Simplicio al *de caelo* de Aristóteles (558.9-11).

<sup>215</sup> Cfr. Censorino, *De die natale*, VI.5 (*Apud* Tarán, *op.cit.* p. 266, nota 99) : “*at inter se certare feminae et maris, et penes utrum victoria sit, eius habitum referri auctor est Parmenides.*” V.2 (*Ibid*, p. 264, nota 96 : “*Igitur semen unde exeat, inter sapientiae professores non constat. Parmenides enim tum ex dextris tum e laevis partibus oriri putavit.*” Y VI.8 (*apud* Tarán, *idem*): “*Ceterum Parmenidis sententia est, cum dexterae partes semina dederint, tunc filios esse patri consimiles, cum laevae, tunc matri.*” Aecio V.7.4 (*Idem*, nota 98): “*Αναξαγόρας, Παρμενίδης τὰ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν (sc. σπέρματα) καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τῆς μήτρας, τὰ δ’ ἐκ τῶν ἀριστερῶν εἰς τὰ ἀριστερά. εἰ δ’ ἐναλλαγεῖη τὰ τῆς καταβολῆς, γίνεσθαι τὰ μὲν θήλεα ἀρρενικώτερα, τὰ δ’ ἄρρενα θηλύτερα.*”

<sup>216</sup> Tarán, *op.cit.* p. 265.

1-2. οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφθι τάδε καὶ νυν ἔασι/ καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα: No tenemos seguridad de que con estas palabras terminara el poema de Parménides, pero lo que sí es muy probable es que aquí finalizara la sección del poema dedicada a las opiniones de los mortales. Y, puesto que la diosa sólo anunció dos partes de su poema, verdad y *dóxa*, es posible que, si no con estas precisas palabras quizá con unos cuantos versos más, así diera fin a su poema. En estos dos versos se da una especie de conclusión general en la que se resumen los fenómenos primarios que suceden en este cosmos engañoso que se construye a través de la opinión: nacer y morir. El sujeto de la oración (el pronombre neutro plural *τάδε*) se refiere a los objetos de la opinión que, por definición, experimentan un proceso de nacimiento, crecimiento y muerte. “Es posible que en este ciclo haya que incluir no sólo a los seres vivos de nuestro entorno sino también a las regiones astrales con todo lo que ellas contienen”.<sup>217</sup> La frase *νυν ἔασι* se refiere a la constitución actual de los objetos de la opinión. La diosa no sólo ha enseñado a Parménides el origen del cosmos, además ha descrito la manera en que ahora es y cómo, finalmente, morirá. (cfr. Apéndices palabra *δόξα*).

3. τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ: Este último verso retoma la tesis expuesta en B8.38-39 (cfr. nota *ad loc.*) El pronombre (dativo) *ἑκάστῳ* se refiere al *τάδε* del verso 1. A cada una de las cosas que son objetos de la opinión, los hombres les pusieron un nombre asignado (cfr. Apéndices palabra *ὄνομα*). Estos nombres sólo son producto de una imposición humana. Así, con esta referencia a los nombres, terminan los fragmentos del poema de Parménides.

---

<sup>217</sup> Gómez-Lobo, *op.cit.* p. 206.

## Apéndices:

El presente grupo de apéndices pretende realizar un breve estudio del léxico que emplea Parménides en su poema. Con “léxico” no me refiero a la totalidad exhaustiva de palabras que aparecen en el fragmentado corpus, sino solamente a las que, a mi juicio, tienen pertinencia para el análisis filosófico, es decir, a los conceptos centrales del *lógos* parmenídeo.

Podría parecernos obvio, aunque de ninguna manera lo es, en qué medida la filología puede ser útil para la interpretación filosófica, no obstante, cabe preguntarnos cómo es que la filología se vuelve herramienta fundamental de la filosofía y además cómo, en última instancia, ambas se encuentran íntima y esencialmente relacionadas. La palabra filología, como muchas palabras griegas compuestas por la raíz *φιλ\_* (*φίλανδρος*, *φιλαδελφία*, *φιλάγαθος*, *φιλανθρωπία*, *φιλαργυρία*, *φίλαρχος*, *φιλεραστία*, *φιλέω*, *φίλη*, *φίλημα*, *φιλία*, *φιλοδοξία*, *φιλοινίη*, *φιλομαθία*, *φιλονικία*, *φιλοποσία*, *φιλοσοφία*, *φιλοτιμία*, *φιλοψυχία* etc.) hace referencia a un modo de relación que el hombre establece con los objetos que lo rodean. Sin embargo, sólo en palabras como filosofía y filología la *philía* se eleva a rango de conocimiento, la *philía* adquiere un sentido epistemológico. A diferencia de otras denominaciones genéricas como lo son “biología”, “psicología”, “ecología” etc., la *φιλία* que nombra a ciencias como la filología y la filosofía nos hace caer en cuenta de cómo es que el hombre está dispuesto frente a lo que lo rodea, de qué actitud perceptiva o intelectual parte el sujeto para conocer.

La *φιλία* del filólogo se enfoca en las palabras. Las palabras son el objeto de esta ciencia, que logra caracterizarse como tal debido precisamente al afecto, a la afición, al deseo e incluso al ansia con que el *φίλος*, el deseoso de conocimiento, parte para iniciar su búsqueda. La *φιλία* del filósofo se enfoca en el saber. El saber es el objeto con respecto al cual el filósofo se encuentra en situación de *φίλος*. Todo saber se expresa a través de palabras, ellas son el “camino” de la sabiduría. La filología es el camino “demoníaco y múltiple en palabras” a través del cual podemos llegar a la morada de la “diosa filosofía”.

El estudio que se presenta a continuación está constituido por un apéndice de palabras dividido en dos partes:

1. Léxico homérico en el poema de Parménides.<sup>1</sup>
2. El léxico filosófico de Parménides.

Cada palabra de las que se consideraron pertinentes para estos apéndices se encuentra ejemplificada mediante algunos pasajes homéricos. Hacia el final se analizará el modo en que Parménides mismo utiliza la palabra. Esto es así, porque se pretenderá tomar los amplios significados que se pueden detectar en la *Iliada* y la *Odisea*, como antecedentes semánticos de suma pertinencia para el estudio de un poema formalmente épico, como lo es el de Parménides. En el poema de Parménides los vocablos tradicionales de la épica se encuentran aplicados a un argumento expresivo completamente distinto. Parménides toma prestadas las palabras, el metro e incluso los motivos de la épica, y los utiliza para expresar un contenido radicalmente nuevo y original. Por esto, es necesario volver la mirada a los versos de Homero e implantarlos como guías obligados para el entendimiento del poema de Parménides, ya que así quizá podría ser detectable una transposición del vocabulario épico al vocabulario filosófico.<sup>2</sup> Estos apéndices responden a una necesidad inmediata que imponen a todo lector las palabras de Parménides. No es posible comprender lo que dice este poema sin antes reflexionar, aunque sea de manera introductoria, acerca del sentido de las palabras. Así, quizá se vuelva posible emprender en el futuro la ardua tarea de interpretar la filosofía de Parménides.

---

<sup>1</sup> Homero es tomado como el punto de referencia crucial ya que es el primer texto que no sólo registra una gran cantidad de palabras que aparecerán después en textos de múltiple y diversa índole, sino que también las maneja en una variedad morfológica, riqueza semántica y frescura poética imposibles de encontrar en cualquier otro autor. Homero además es la última y primera instancia que nos puede decir algo sobre las diversas posibilidades de uso y significado de las palabras del poema de Parménides, compuesto, concebido y versificado bajo la sombra imponente y magistral de los hexámetros homéricos. Las clasificaciones semánticas del vocabulario homérico fueron tomadas del Lidell and Scott.

<sup>2</sup> Tomo esta expresión a partir del título de una ponencia del *Simposium Heracliteum Secundum* pronunciada por el Dr. Francesc Casadesús Bordoy el 27 de Junio en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, titulada “La transposición del vocabulario épico en el pensamiento filosófico de Heráclito”.

I. Léxico homérico en el poema de Parménides.

**Θυμός:** “θυμός δὲ ἀπὸ τῆς θύσεως καὶ ζέσεως τῆς ψυχῆς ἔχει ἂν τοῦτο τὸ ὄνομα.” (Platón, *Cratilo* 419e)<sup>3</sup>

Los etimólogos han advertido cierta relación entre la raíz de θυμός y la del sánscrito *\_dhumá*, y el latín *fumus*, no obstante, a pesar de la existencia de θυμιάω (quemar, hacer humear), esta relación supondría la existencia de un θυμός que significara “humo”.<sup>4</sup> “*Alii vero his non contenti, non solum ἀπὸ τοῦ θύειν, sed etiam ἀπὸ τοῦ θύειν αἷμα dixerunt, ut sc. θυμός appellatus sit quasi θύαιμος.*”<sup>5</sup>

(Compuestos: θυμοβόρος, \_βορέω, θυμοδακῆς, θυμοειδής, θυμοραιοστής, θυμοφθόρος, \_φθορέω, θυμηγερέω, θυμαλγῆς, θυμαρῆς, δακέθυμος, ἐχέθυμος, μεγάθυμος, γλυκύθυμος, καρτερόθυμος, ἄθυμος, \_έω, \_ία, δύσθυμος, \_έω, \_ία, εὔθυμος, \_έω, \_ία, ὑπέρθυμος, πρόθυμος, \_ία, \_έομαι, ἐνθύμιος, \_θυμέομαι, \_θύμημα, \_θύμησις, \_θυμία, ἐπίθυμος, \_ία, \_έω, \_ησις, \_ημα, \_ητής, \_ητός, ἔκθυμος, ἀποθύμιος. Derivados: θυμίδιον, θυμικός, θυμώδης. Verbos denominativos: θυμόομαι, θυμώω, θύμωμα, θυμαίνω.)<sup>6</sup>

I. Referido al alma en tanto principio vital físico:

1. aliento, vida:

**A.** ἀλλὰ οἱ οὔ τις τῶν γε τότε ἦρκεσε λυγρὸν ὄλεθρον

πρόσθεν ὑπαντιάσας, ἀλλ’ ἄμφω **θυμὸν** ἀπηύρα (*Ilíada* 6.17)<sup>7</sup>

**B.** ἔνθ’ ὅ γε τοὺς ἐνάριζε, φίλον δ’ ἐξαίνυτο **θυμὸν**

<sup>3</sup> “θυμός tiene ese nombre a partir del ímpetu (θύσις < θύω) y de la ebullición del alma”

<sup>4</sup> Cfr. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Éditions Klincksieck, París, 1968. p. 446.

<sup>5</sup> Stephanus, Henricus, *Thesaurus Graecae Linguae*. U. Verlagsanstalt, Graz, 1954. Tomo 5. p. 453.

<sup>6</sup> Es de notar que todos los derivados, no así los compuestos, se refieren al sentido de “cólera, humor”. Cfr. *Idem*.

<sup>7</sup> “Pero ninguno de ellos, entonces, le apartó la lamentable muerte (sc. a Axilo), saliendo al encuentro por delante, sino que a ambos (sc. a Axilo y Calesio) arrebató (sc. Diomedes) **el alma**.”

ἀμφοτέρω... (*Iliada* 5.155)<sup>8</sup>

Γ. πρόσθεν ἄρης ὠρέξαθ' ὑπὲρ ζυγὸν ἠνία θ' ἵππων

ἔγχει χαλκείῳ μεμαῶς ἀπὸ **θυμὸν** ἐλέσθαι. (*Iliada* 5.852)<sup>9</sup>

Δ. ἀλλ' ἔκ τοι ἐρέω, τὸ δὲ καὶ τελέεσθαι οἴω·

ἧς ὑπεροπλήησι τάχ' ἂν ποτε **θυμὸν** ὀλέσση. (*Iliada* 1.205)<sup>10</sup>

Ε. τοὺς μὲν Τυδείδης δουρικλειτὸς Διομήδης

**θυμοῦ** καὶ ψυχῆς κεκαδῶν κλυτὰ τεύχε' ἀπηύρα. (*Iliada* 11.334)<sup>11</sup>

Ζ. ...σὺν δ' ὅστέ' ἄραξε

πάντ' ἄμυδις κεφαλῆς· ὃ δ' ἄρ' ἀρνευτῆρι ἐοικῶς

κάμπεσ' ἀφ' ὑψηλοῦ πύργου, λίπε δ' ὅστέα **θυμός**. (*Iliada* 12.386)<sup>12</sup>

Η. ...τὸ δ' ἀντικρὺ δόρυ χάλκεον ἐξεπέρεσε,

καδ' δ' ἔπεσ' ἐν κονίησι μακῶν, ἀπὸ δ' ἔπτατο **θυμός**. (*Odisea* 10.163)<sup>13</sup>

2. Espiritu, fuerza, vigor, ánimo: *animalis spiritus et vivificus, animus, vis, vigor*.

Α. τείρετο δ' ἀνδρῶν **θυμός** ὑπ' εἰρεσίης ἀλεγεινῆς

ἡμετέρη ματίη, ἐπεὶ οὐκέτι φαίνετο πομπή. (*Odisea* 10.78)<sup>14</sup>

Β. ... ἐν δέ τε **θυμός**

τείρεθ' ὁμοῦ καμάτῳ τε καὶ ἰδρῶ σπευδόντεσσιν. (*Iliada* 17.744)<sup>15</sup>

II. En lo que se refiere al alma como sujeto de sentimientos, afecciones y pensamientos:

1. Deseo, inclinación, apetito:

<sup>8</sup> “Allí él (sc. Diomedes) los mató, y les quitó a ambos (sc. a Janto y Toón) su propia **alma**.”

<sup>9</sup> “Ares se arrojó por delante con la lanza broncea, bajo el yugo y las riendas de los caballos, ansioso de tomar su **alma** (sc. la de Diomedes).”

<sup>10</sup> Habla Aquiles a Atenea: “Pero yo te lo expreso, y considero que ello se llevará a cabo: a causa de aquél orgullo, pronto perderá (sc. Agamenón) en algún tiempo su **alma**.”

<sup>11</sup> “Celebre por su lanza el Tidida Diomedes, habiéndolos privado de **alma** y vida, les arrebató las armas ilustres.”

<sup>12</sup> “Y destruyó (sc. Ajax) todos los huesos de la cabeza al mismo tiempo, y, como es natural, aquél (sc. Epicleo), semejante a un buzo, cayó de la elevada torre, su **alma** abandonó los huesos.”

<sup>13</sup> “La lanza broncea penetró de frente, y, chillando, cayó (sc. un ciervo de altos cuernos) en el polvo, su **alma** se fue volando.”

<sup>14</sup> El **ánimo** de los hombres se agotaba por el doloroso remar a causa de nuestra propia insensatez, puesto que ya no aparecía nuestra misión.”

<sup>15</sup> “Y adentro, el **ánimo** se agota a la vez por fatiga y sudor apremiantes.”

A. εἴ περ γάρ τ' ἄλλοι γε κάρη κομόωντες Ἀχαιοὶ  
 δαιτρὸν πίνωσιν, σὸν δὲ πλεῖον δέπας αἰεὶ  
 ἔστηχ', ὡς περ ἐμοί, πίειν ὅτε **θυμὸς** ἀνώγοι. (*Ilíada* 4.263)<sup>16</sup>

B. ἦ ῥα καὶ ἄλλον οἴστὸν ἀπὸ νευρῆφιν ἴαλλεν  
 Ἔκτορος ἀντικρὺ, βαλέειν δέ ἐΐετο **θυμὸς**. (*Ilíada* 8.301)<sup>17</sup>

Γ. μή με κύον γούνων γουνάζεο μή δὲ τοκῆων·  
 αἶ γάρ πως αὐτὸν με μένος καὶ **θυμὸς** ἀνήη  
 ὦμ' ἀποταμνόμενον κρέα ἔδμεναι...(*Ilíada* 22. 346)<sup>18</sup>

2. *Mente, voluntad, ecuanimidad: mens, propositum, voluntas aliquid faciendi.*

A. θάρσει Τριτογένεια φίλον τέκος· οὐ νύ τι **θυμῶ**  
 πρόφρονι μυθέομαι, ἐθέλω δέ τοι ἥπιος εἶναι. (*Ilíada* 8.39)<sup>19</sup>

B. ... σὺ δ' ἴλαον ἔνθεο **θυμόν**,  
 αἴδεσσαι δὲ μέλαθρον...(*Ilíada* 9.639)<sup>20</sup>

Γ. πάντ' ἀντί μοι κατὰ **θυμόν** εἰσαο μύθησασθαι· (*Ilíada* 9.645)<sup>21</sup>

Δ. ...οἴσθα καὶ αὐτὴ  
 οἶος κείνου **θυμὸς** ὑπερφίαλος καὶ ἀπηνής. (*Ilíada* 15.94)<sup>22</sup>

E. ἀλλὰ χρὴ τὸν μὲν καταθάπτειν ὅς κε θάνησι  
 νηλέα **θυμόν** ἔχοντας ἐπ' ἤματι δακρύσαντας· (*Ilíada* 19.229)<sup>23</sup>

<sup>16</sup> Agamenón dice a Idomeneo: “Pues aún si los otros aqueos, enorgulleciéndose en cuanto a su cabellera, beben una porción, tu copa se mantiene siempre llena, así sea para mí, para beber cuando lo impulsa el **ánimo**.”

<sup>17</sup> “Y entonces lanzó (sc. Teucro) desde las cuerdas otra flecha de frente hacia Héctor, su **ánimo** ansiaba alcanzarlo.”

<sup>18</sup> Aquiles habla a Héctor agonizante: “No me supliques, perro, de rodillas ni por mis padres; pues si acaso vigor y **ánimo** me movieran, a mí mismo, a comer, habiéndola cortado, tu cruda carne...”

<sup>19</sup> “Calma, Tritogenia hija mía, ahora de ningún modo hablo con benévola **voluntad**, y quiero ser bondadoso contigo.”

<sup>20</sup> Ajax le dice a Aquiles en la embajada que pretendía su regreso al combate lo siguiente: “Pero tú pon propicia tu **voluntad**, y otorga respeto a tu hospitalidad...”

<sup>21</sup> Le responde Aquiles a Ajax: “Me pareció que todo lo has narrado en cierta manera según tu **voluntad**.”

<sup>22</sup> Dice Hera a Temis: “Y tu misma sabes cuán arrogante y cruel es la **voluntad** de aquél (sc. de Zeus)”

3. Espíritu, coraje, valor: *animus, virtus, animi praestantia, vehementia, praefidentia*.

A. ὥς Ἀχιλῆϊ ὄτρυνε μένος καὶ θυμὸς ἀγήνωρ

ἀντίον ἐλθέμενοι μεγάλητορος Αἰνεΐαο. (*Ilíada* 20.174)<sup>24</sup>

B. αὐτὰρ ἐπεὶ ἴδον Ἴκτορ' ἐποικόμενον στίχας ἀνδρῶν

τάρβησαν, πᾶσιν δὲ παραὶ ποσὶ κάππεσε θυμὸς. (*Ilíada* 15.280)<sup>25</sup>

4. El lugar de la ira: *locus irae. Ira, excandescencia, iracunda mens*.

A. ὥς ἄρα φωνήσασ' ἀπεβήσετο, τὸν δὲ λίπ' αὐτοῦ

χωόμενον κατὰ θυμὸν ἐϋζώνιοιο γυναικὸς...(*Ilíada* 1.429)<sup>26</sup>

B. ἀλλά τις αὐτὸς ἴτω, νεμεσιζέσθω δ' ἐνὶ θυμῷ

Πάτροκλον Τρωῆσι κυσὶν μέλπηθρα γενέσθαι. (*Ilíada* 17.254)<sup>27</sup>

Γ. Αἰνεΐας δ' ἄρα θυμὸν ἐχώσατο φώνησέν τε· (*Ilíada* 16.616)<sup>28</sup>

Δ. ...χόλος δ' ἔτ' ἔχει μεγάλητορα θυμόν; (*Ilíada* 9.675)<sup>29</sup>

5. El corazón en tanto lugar de las emociones (alegría, pesar, miedo o amor): *pectus, cor*.

A. γυνῶ δὲ κλήρου σῆμα ἰδὼν, γήθησε δὲ θυμῷ. (*Ilíada* 7.189)<sup>30</sup>

B. ὥς Αἰνεΐα θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι γεγήθει

ὡς ἴδε λαῶν ἔθνος ἐπισπόμενον ἑοῖ αὐτῷ. (*Ilíada* 13.494)<sup>31</sup>

Γ. ...ἐπεὶ ὅς τις ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ ἐχέφρων

τὴν αὐτοῦ φιλέει καὶ κήδεται, ὡς καὶ ἐγὼ τὴν

ἐκ θυμοῦ φίλεον δουρικτητὴν περ ἑοῦσαν. (*Ilíada* 9.343)<sup>32</sup>

<sup>23</sup> Habla Odiseo a Aquiles: “Pero es necesario sepultar a aquél que haya muerto teniendo una **voluntad** implacable, después de haber llorado un día.”

<sup>24</sup> “Así empujaron a Aquiles el vigor y el **valor** varonil a ir contra Eneas magnánimo.”

<sup>25</sup> “Pero una vez que vieron a Héctor recorrer las hileras de hombres, temieron y a todos se les cayó el **valor** hasta los pies.”

<sup>26</sup> “En efecto, habiendo hablado así (sc. Tetis), partió, y lo dejó (sc. a Aquiles) irritado en su **alma** a causa de la mujer de hermosa cintura...”

<sup>27</sup> Menelao exhorta a los aqueos: “Pero que cada uno vaya y él mismo se indigne en su **alma**, por ser Patroclo objeto de juego para los perros troyanos.”

<sup>28</sup> “Así pues, Eneas se irritó en su **alma** y habló:”

<sup>29</sup> Habla Agamenón a Odiseo: “...y la cólera aún posee su **alma** (sc. de Aquiles) magnánima.”

<sup>30</sup> “...y observándola conoció (sc. Ajax) la señal de su suerte, y se alegró en el **corazón**.”

<sup>31</sup> “...así a Eneas el **corazón** se le alegró en el pecho, una vez que vio a la raza de pueblos siguiéndolo a él mismo.”

Δ. ...δὴ γὰρ δέος ἔμπεσε **θυμῶ**. (*Ilíada* 17.625)<sup>33</sup>

6. *Mente, alma, como lugar del pensamiento: mens, mentis cogitatio*

A. ἦος ὃ ταυῖθ' ὤρμαινε κατὰ φρένα καὶ κατὰ **θυμόν**...(*Ilíada* 1.193)<sup>34</sup>

B. ἦδεε γὰρ κατὰ **θυμόν** ἀδελφεὸν ὡς ἔπονεῖτο. (*Ilíada* 2.409)<sup>35</sup>

Γ. ἀλλὰ κατ' αὐτοῦς αἰὲν ὄρα καὶ φράζετο **θυμῶ**...(*Ilíada* 16.646)<sup>36</sup>

Ἔοδος:

I. De lugar: camino, vía. *Via*.

A. ...ὡς τε σφῆκεν μέσον αἰόλοι ἠὲ μέλισσαι

οἰκία ποιήσονται **ὄδοῶ** ἔπι παιπαλοέσση...(*Ilíada* 12.168)<sup>37</sup>

B. ...οἱ δὲ ἰαχῆ τε φόβῳ τε

πάσας πλησαν **όδούς**, ἐπεὶ ἄρ τμάγεν· (*Ilíada* 16.374)<sup>38</sup>

II. Como acción: viaje, jornada, curso. *Iter, cursus*.

A. σοὶ δ' **ὄδος** οὐκέτι δηρὸν ἀπέσσεται ἦν σὺ μενοινᾶς· (*Odisea* 2.285)<sup>39</sup>

B. σοὶ δ' **ὄδος** οὐκέτι δηρὸν ἀπέσσεται, ἀλλὰ τοι ἦδε

νηῦς τε κατείρυσται καὶ ἐπαρτέες εἰσὶν ἑταῖροι. (*Odisea* 8.150)<sup>40</sup>

---

<sup>32</sup> Dice Aquiles a Odiseo: “Ya que un hombre que es bueno y prudente ama a la suya y la cuida, así también yo amaba a la mía de **corazón**, aún siendo ella conquistada por la lanza.”

<sup>33</sup> “...pues ya el miedo (sc. de Idomeneo) acaeció en su **corazón**.”

<sup>34</sup> “Mientras él (sc. Aquiles) meditaba estas cosas en su mente y en su **alma**...”

<sup>35</sup> “Pues sabía (sc. Menelao) en el **alma** cómo afligía a su hermano...”

<sup>36</sup> “...sino que los observaba (sc. Zeus) siempre y reflexionaba en su **alma**...”

<sup>37</sup> “Y como en medio las ágiles avispas o las abejas se construyen una casa cerca del **camino** escarpado...”

<sup>38</sup> “Y con grito y con espanto ellos (sc. los Aqueos) llenaron todos los **caminos**, pues se estaban esparciendo...”

<sup>39</sup> Dice Atenea a Telémaco: “Pero para ti ya no estará ausente durante mucho tiempo el **viaje** que anhelas...”

<sup>40</sup> “Y para ti el **viaje** ya no estará ausente durante mucho tiempo, sino que ya la nave ha sido botada y dispuestos están los compañeros.”

Ἔπος: < \*wekw. Forma dialectal: φέπος. Empleado en Homero para designar las palabras junto con μῦθος que se aplica más bien al contenido de las palabras. En plural (ἔπεα) es el nombre de la poesía épica<sup>41</sup>, en oposición a la poesía lírica.

(Compuestos: ἀμαρτοεπής, ἀμετροεπής, ἀπτοεπής, ἀρτιεπής, ἠδυεπής, καλλιεπής, ἐπεσβόλος, ἐπεσβολίη, \_έω, ἐποποιός. Derivados: ἐπύλλιον, ἐπικός. Verbos: El aoristo εἰπεῖν corresponde al tema de ἔπος.)

#### I. Palabra.

1. Aquello que es pronunciado en palabras, discurso, relato, conversación.

A. ἴσχεσθ' Ἀργεῖοι, μὴ βάλλετε κοῦροι Ἀχαιῶν·  
στεῦται γάρ τι ἔπος ἐρέειν κορυθαίολος Ἴεκτωρ. (*Ilíada* 3.83)<sup>42</sup>

2. Unido a μῦθος.

A. αἰνῶς γὰρ μύθοισιν ἔπεσσί τε σοῖσιν ἀκούων  
τέρπομαι. (*Odisea* 4.597)<sup>43</sup>  
B. ἀλλ' ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἴν' ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσης  
ἡμέτερον· δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν. (*Odisea* 11.561)<sup>44</sup>

3. Canción o melodía acompañada de música.

A. αὐτὰρ ὅτ' ἄψ ἄρχοιτο καὶ ὀτρύνειαν αἰεῖδεν  
Φαιήκων οἱ ἄριστοι, ἐπεὶ τέρποντ' ἐπέεσσι,  
ἄψ Ὀδυσσεὺς κατὰ κρᾶτα καλυψάμενος γοάσκειν. (*Odisea* 8.91)<sup>45</sup>  
B. ὡς δ' ὅτ' αἰοιδὸν ἀνὴρ ποτιδέρκεται, ὅς τε θεῶν ἔξ  
αἰεῖδει δεδαῶς ἔπε' ἱμερόεντα βροτοῖσι...(*Odisea* 17.519)<sup>46</sup>

<sup>41</sup> En Frisk, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1973.

<sup>42</sup> Dice Agamenón a los aqueos: “Conteneos Argivos, no os lancéis, muchachos de los Aqueos; pues Hector de ágil yelmo asegura pronunciar alguna **palabra**.”

<sup>43</sup> Dice Telémaco a Menelao: “Pues me alegro de sobremanera al escuchar tus relatos y **palabras**.”

<sup>44</sup> Dice Odiseo a Ajax: “Pero ven aquí, soberano, para que escuches mi **palabra** y mi relato, y somete tu vigor y tu **ánimo** varonil.”

<sup>45</sup> “Pero una vez que de nuevo hubo comenzado (sc. el aedo) y los óptimos de los Feacios lo hubieron alentado a cantar, ya que se alegraban con sus **palabras**, de nuevo Odiseo, cubriéndose la cabeza, comenzó a llorar.”

## 4. Palabra prometida, promesa.

A. μήτέ τις οὖν θήλεια θεὸς τό γε μήτέ τις ἄρσην  
πειράτω διακέρσαι ἐμὸν ἔπος...(*Ilíada* 8.8)<sup>47</sup>

## 5. Palabra pactada, consejo.

A. τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσέφη πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς·  
χρὴ μὲν σφωίτερόν γε θεὰ ἔπος εἰρύσσασθαι  
καὶ μάλα περ θυμῷ κεχολωμένον· ὥς γάρ ἄμεινον· (*Ilíada* 1.216)<sup>48</sup>

B. ὥς ἔφαθ', "Ἐκτωρ δ' οὐ τι θεᾶς ἔπος ἠγνοίησεν,  
αἶψα δ' ἔλυσ' ἀγορήν, ἐπὶ τεύχεα δ' ἐσσευόντο· (*Ilíada* 2.807)<sup>49</sup>

Γ. παιδὶ δέ κεν εἴποιμι ἔπος, τό κε κέρδιον εἶη,  
μὴ πάντα μνηστῆρσιν ὑπερφιάλοισιν ὀμιλεῖν...(*Odisea* 18.166)<sup>50</sup>

## 6. Palabra divina, oráculo.

A. ...καὶ μοι ἔπος ἔμπεσε θυμῷ  
μάντης ἀλαοῦ, Θηβαίου Τειρεσίαο,  
Κίρκης τ' Αἰαίης, ἥ μοι μάλα πόλλ' ἐπέτελλε  
νῆσον ἀλεύασθαι τερψιμβρότου Ἡελίοιο. (*Odisea* 12.266)<sup>51</sup>

## 7. Palabra oruesta a ἔτυμα.

A. δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων·  
αἶ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχεται, αἶ δ' ἐλέφαντι.  
τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος,

<sup>46</sup> "Como cuando un hombre contempla al aedo que, instruido por los dioses, canta a los hombres placenteras **palabras**..."

<sup>47</sup> En el Olimpo Zeus habla a los dioses: "Que ningún dios, ni mujer ni hombre, intente frustrar mi **palabra**..."

<sup>48</sup> "Y respondiendo le dijo Aquiles (sc. a Atenea), veloz en cuanto a sus pies: es necesario, diosa, obedecer a vuestra **palabra**, aún estando muy irritado en mi **alma**, pues así es mejor;"

<sup>49</sup> "Así habló (sc. Iris), y de ninguna manera Héctor ignoró la **palabra** de la diosa, de inmediato disolvió la asamblea, y se lanzaron a las armas;"

<sup>50</sup> Dice Penélope a Eurínome (camarera del palacio de Odiseo) "Quisiera decir a mi hijo una **palabra** (consejo) que sería más útil, que no tenga trato en cuanto a todas estas cosas con los arrogantes pretendientes..."

<sup>51</sup> "...y sobrevino a mi **mente** la **palabra** del adivino ciego, el tebano Tiresias, y de Circe de Eea, quien mucho me aconsejó que evitáramos la isla de Helios, encantador de mortales."

οἱ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·  
 οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,  
 οἱ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται. (*Odisea* 19.565)<sup>52</sup>

8. Palabra opuesta a ἔργον.

A. κείθεν δ' αὐτὸς ἐγὼ φράσομαι ἔργον τε ἔπος τε,  
 ὥς κε καὶ αὖτις Ἀχαιοὶ ἀναπνεύσωσι πόνοιο. (*Ilíada* 15.234)<sup>53</sup>

9. Palabra opuesta a βίη.

A. νήπιοι οἱ Ζηνὶ μενεαίνομεν ἀφρονέοντες·  
 ἦ ἔτι μιν μέμαμεν καταπαυσέμεν ἄσσοι ἰόντες  
 ἦ ἔπει ἠὲ βίη...(*Ilíada* 15.106)<sup>54</sup>

10. Sujeto del discurso, mensaje.

A. νῦν δὲ ἔπος ἐρέων πάλιν ἄγγελος εἶμ' Ἀχιλῆϊ. (*Ilíada* 11.652)<sup>55</sup>  
 B. τὸν μὲν δάκρυ χέοντα πόδες φέρον ἐκ πολέμοιο  
 Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ κακὸν ἔπος ἀγγελέοντα. (*Ilíada* 17.701)<sup>56</sup>

## Ἀλήθεια:

I. Verdad.

1. Verdad opuesta a mentira:

A. εἰ μὲν δὴ θεράπων Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος

<sup>52</sup> Dice Penélope al forastero Odiseo: “Pues existen dos puertas de sueños fugaces: una hecha de cuerno, la otra de marfil. De estos (sueños), los que vienen por el aserrado marfil, como es natural, engañan, llevando **palabras** vanas; pero los que vienen de la puerta de cuerno pulido, estos, en efecto, cumplen **verdades**, cada vez que alguno de los mortales los ve.”

<sup>53</sup> Dice Zeus a Apolo: “De ahí, yo mismo cuidaré de la **empresa** y de la **palabra**, para que también los Aqueos, por su parte, se repongan de la fatiga.”

<sup>54</sup> Dice Hera, airada, a los dioses: “Ingenuos son los que se irritan, desconsiderados, con Zeus; ciertamente aún, acercándonos, deseamos aplacarlo, ya sea con la **palabra** o con la **fuerza**...”

<sup>55</sup> Dice Patroclo a Néstor: “Ahora voy de nuevo, como mensajero, a decir la **palabra** (mensaje) a Aquiles.”

<sup>56</sup> “Al que derramaba lágrimas (sc. Antíloco) los pies lo llevaban fuera de la guerra, a que mala **palabra** anunciara al Pelida Aquiles.”

εἷς, ἄγε δὴ μοι πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον...(*Ilíada* 24.407)<sup>57</sup>

B. ...παρὰ δὲ σκοπὸν εἶσεν

ἀντίθεον Φοίνικα ὀπάονα πατρός ἐοῖο,

ὡς μεμνέωτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι. (*Ilíada* 23.361)<sup>58</sup>

Γ. ἦ τοι μὲν Πηλῆος ἀμύμονος οὐ τι πέπυσμαι,

αὐτάρ τοι παιδὸς γε Νεοπτολέμοιο φίλοιο

πᾶσαν ἀληθείην μυθήσομαι, ὥς με κελεύεις· (*Odisea* 11.507)<sup>59</sup>

## Δόξα:

### I. Expectativa.

A. σοὶ δ' ἐγὼ οὐχ ἄλιος σκοπὸς ἔσσομαι οὐδ' ἀπὸ δόξης. (*Ilíada* 10.324)<sup>60</sup>

B. “ὦ φίλοι, οὐ μὰν ἡμῖν ἀπὸ σκοποῦ οὐδ' ἀπὸ δόξης.

μυθεῖται βασιλεία πρόφρων· (*Odisea* 11.344)<sup>61</sup>

## Μῦθος:

### I. Palabra, discurso

#### 1. Unido a ἔπος.

A. αἰνῶς γὰρ μύθοισιν ἔπεσσί τε σοῖσιν ἀκούων

τέρπομαι. (*Odisea* 4.597)<sup>62</sup>

B. ἀλλ' ἄγε δεῦρο, ἄναξ, ἴν' ἔπος καὶ μῦθον ἀκούσης

ἡμέτερον· δάμασον δὲ μένος καὶ ἀγήνορα θυμόν. (*Odisea* 11.561)<sup>63</sup>

<sup>57</sup> El viejo Príamo dice a Hermes: “Si en verdad eres sirviente de Aquiles, hijo de Peleo, ¡vamos! Exponme toda la **verdad**”.

<sup>58</sup> “(...) y envió (sc. Aquiles) a Fénix como vigilante, semejante a un dios, servidor de su padre, para que recordara la carrera y dijera la **verdad**.”

<sup>59</sup> Dice Odiseo a Aquiles: “Ciertamente no tengo noticia alguna del impecable Peleo, pero de tu hijo Neoptólemo querido te contaré toda la **verdad**, como me ordenas:”

<sup>60</sup> Dice Dolón a los troyanos y a Héctor: “Pero yo no seré para ti un observador inútil ni (actuaré) en contra de tu **expectativa**.”

<sup>61</sup> Dice Equeno, el más viejo de los Feacios: “¡Oh amigos!, ciertamente la reina medita abunda no nos refiere esto inútilmente ni en contra de nuestra **expectativa**.”

<sup>62</sup> Dice Telémaco a Menelao: “Pues me alegro de sobremanera al escuchar tus **relatos y palabras**.”

## 2. Ορυστο α ἔργον.

A. τοῦνεκά με προέηκε διδασκέμεναι τάδε πάντα,  
 μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων. (*Iliada* 9.443)<sup>64</sup>

## 3. Discurso público.

A. (...) μῦθος δ' ἄνδρεςσι μελήσει  
 πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γάρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ. (*Odisea* 1.358)<sup>65</sup>

B. κέκλυτέ μευ, μνηστῆρες ἀγήνορες, οἱ τόδε δῶμα  
 ἔχραετ' ἐσθιέμεν καὶ πινέμεν ἐμμενὲς αἰεὶ  
 ἀνδρὸς ἀποικομένοιο πολὺν χρόνον· οὐδέ τιν' ἄλλην  
 μύθου ποιήσασθαι ἐπισχεσίην ἐδύνασθε(...) (*Odisea* 21.71)<sup>66</sup>

Γ. ὄψε δὲ δὴ μετέειπε γέρων ἦρως Ἐχένης,  
 ὅς δὴ Φαιήκων ἀνδρῶν προγενέστερος ἦεν  
 καὶ μύθοισι κέκαστο, παλαιά τε πολλὰ τε εἰδῶς (...) (*Odisea* 7.157)<sup>67</sup>

## 4. Conversación (normalmente en plural).

A. (...) μῦθοι δὲ καὶ ἡῶθέν περ ἔσσονται  
 Τηλεμάχῳ καὶ ἐμοὶ διαειπέμεν ἀλλήλοισιν. (*Odisea* 4.214)<sup>68</sup>

B. ἦ τοι νῦν δαίνυσθε καθήμενοι ἐν μεγάροισι  
 καὶ μύθοις τέρπεσθε· εἰκότα γὰρ καταλέξω. (*Odisea* 4.239)<sup>69</sup>

## 5. Amenaza, orden.

---

<sup>63</sup> Dice Odiseo a Ayax: “Pero ven aquí, soberano, para que escuches mi **palabra** y mi **relato**, y somete tu vigor y tu ánimo varonil.”

<sup>64</sup> Dice Fénix a Aquiles: “Es por esto que me envié (Peleo) a informarte todas estas cosas, a ser orador de **palabras** y realizador de acciones.”

<sup>65</sup> Dice Telémaco a su madre: “ (...) y el **discurso** será objeto de preocupación para todos los varones, pero sobre todo para mí, pues mío es el poder en casa.”

<sup>66</sup> Dice Penélope: “Escuchadme, pretendientes varoniles, quienes se surtieron de esta morada para comer y beber sin cesar un instante estando ausente durante mucho tiempo su señor; no pudisteis procuraros algún otro pretexto en vuestro **discurso** (...)”

<sup>67</sup> “Pero tiempo después en efecto el anciano héroe Equeneo, que era sin duda el más viejo de los hombres feacios, distinguido por sus **discursos**, conocedor de antiguas y abundantes cosas (...)”

<sup>68</sup> Dice Menelao a Pisístrato: “Pero aún al amanecer Telémaco y yo tendremos **palabras** para conversar el uno con el otro.”

<sup>69</sup> Dice Helena a Menelao: “Ahora en verdad comed sentados en las salas y disfrutad de la **conversación**, pues yo expondré cosas convenientes (verosímiles).”

A. Ἀτρείωνα δ' ἔπειτα χόλος λάβεν, αἶψα δ' ἀναστὰς  
ἠπειλήσεν **μῦθον** ὃ δὴ τετελεσμένος ἐστί· (*Ilíada* 1.388)<sup>70</sup>

6. Cargo, misión.

A. (...) οὐ γάρ μοι δοκεί **μύθοιο** τελευτῆ  
τῆδέ γ' ὀδῶ κρανεέσθαι· (*Ilíada* 9.625)<sup>71</sup>

7. Cosa pensada, palabra no pronunciada, propósito, designio.

A. Ἥρη μὴ δὴ πάντας ἐμούς ἐπιέλπεο **μύθους**  
εἰδήσειν· χαλεποί τοι ἔσοντ' ἀλόχῳ περ ἐούση· (*Ilíada* 1.545)<sup>72</sup>

II. Cuento, historia, narraci3n, relato.

A. ἀλλ' ἄγε μοι τοῦ παιδὸς ἀγαυοῦ **μῦθον** ἐνίσπες,  
ἢ ἔπετ' ἐς πόλεμον πρόμος ἔμμεναι, ἦε καὶ οὐκί· (*Odisea* 11.492)<sup>73</sup>

B. τοῦνεκα νῦν τὰ σὰ γούναθ' ἰκάνομαι, αἶ κ' ἐθέλησθα  
κείνου λυγρὸν ὄλεθρον ἐνισπεῖν, εἴ που ὄπωπας  
ὀφθαλμοῖσι τεοῖσιν ἢ ἄλλου **μῦθον** ἄκουσας  
πλαζομένον· (*Odisea* 3.94)<sup>74</sup>

## Νόημα:

I. Aquello que es percibido, percepci3n, pensamiento:

A. νηυσὶ θοῆσιν τοί γε πεπορθότες ὠκείησι  
λαῖτμα μέγ' ἐκπερόωσιν, ἐπεὶ σφισι δῶκ' ἐνοσίχθων·  
τῶν νέες ὠκείαι ὡς εἰ πτερόν ἢ **νόημα**. (*Odisea* 7.36)<sup>75</sup>

<sup>70</sup> “Pero entonces el Atrida acogió la ira y al punto alzándose profirió una **amenaza** que ciertamente se llevó a cabo.”

<sup>71</sup> Ajax dice a Odiseo: “Pues el fin de la **misión** no me parece que vaya a cumplirse por este camino.”

<sup>72</sup> Dice Zeus a su esposa: “Hera, en verdad no esperes saber todos mis **designios**, será para ti difícil, aún siendo mi esposa.”

<sup>73</sup> El alma de Aquiles dice a Odiseo: “Mas ¡vamos! Refiéreme el **relato** acerca de mi ilustre hijo, si siguió hacia la guerra para ser el primero o si no.”

<sup>74</sup> Telémaco dice a Néstor: “Por esto ahora he alcanzado tus propias rodillas, por si quisieras referirme la lamentable muerte de aquel, si quizá la hayas visto con tus propios ojos, o si escuchaste de otro el **relato** de su andar errante.”

## 1. Pensamiento, propósito, idea, designio:

A. τὸν δ' ἡμείβετ' ἔπειτα θεὰ γλαυκῶπις Ἀθήνη·

“αἰεὶ τοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι **νόημα**...(Odisea 13.330)<sup>76</sup>

B. αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς αὐτὸς ἐνὶ φρεσὶν ᾧδε **νόημα**

ποίησ'...(Odisea 14.273)<sup>77</sup>

Γ. Ἀτρεΐδῃ κύδιστε ἄναξ ἀνδρῶν Ἀγάμεμνον

οὐ θῆν Ἐκτορι πάντα **νοήματα** μητίετα Ζεὺς

ἐκτελέει, ὅσα πού νυν ἐέλπεται· (Ilíada 10.104)<sup>78</sup>

## II. Entendimiento, mente.

A. ὥς φάτο Τηλέμαχος· μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη

ἄσβεστον γέλω ᾧρσε, παρέπλαγξεν δὲ **νόημα**. (Odisea 20.346)<sup>79</sup>

B. (...) κρείσσων εἰς ἐμέθεν καὶ φέρτερος οὐκ ὀλίγον περ

ἔγχει, ἐγὼ δέ κε σεῖο **νοήματι** γε προβαλοίμην

πολλόν, ἐπεὶ πρότερος γενόμεν καὶ πλείονα οἶδα. (Ilíada 19.218)<sup>80</sup>

## Κόσμος:

## I. Orden.

A. οἱ δ' εὖδον καμάτῳ ἀδηκότες, ἔντεα δέ σφιν

καλὰ παρ' αὐτοῖσι χθονὶ κέκλιτο εὖ **κατὰ κόσμον**

τριστοιχί· (Ilíada 10.472)<sup>81</sup>

<sup>75</sup> Atenea dice a Odiseo: “Ellos (sc. los Feacios) por cierto, confiados en sus naves veloces y ágiles, atraviesan el gran abismo, ya que se los concedió el que conmueve la tierra, y sus naves son ágiles como si fuesen una pluma o un **pensamiento**.”

<sup>76</sup> “Y entonces le respondía (sc. a Odiseo) la diosa Atenea de ojos glaucos: siempre tienes en tu pecho una **idea** tal (...)”

<sup>77</sup> Dice Odiseo al porquero Eumeo: “Pero el mismísimo Zeus me puso aquí en el ánimo la **idea** (propósito, designio)(...)”

<sup>78</sup> Néstor dice: “Atrida el más glorioso, Agamenón rey de hombres, en verdad Zeus prudente no cumplió a Héctor todos los **pensamientos**, como quizá ahora espera.”

<sup>79</sup> “Así habló Telémaco, y Palas Atenea despertó en los pretendientes una risa inextinguible y extravió su **mente** (entendimiento, pensamiento).”

<sup>80</sup> Dice Odiseo a Aquiles: “(...) eres mejor que yo y además no poco más fuerte en la lanza, pero yo tal vez te supero por mucho en **entendimiento**, ya que nací primero y sé más.”

**B.** ὦρινάς μοι θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι φίλοισιν

εἰπὼν **οὐ κατὰ κόσμον**. (*Odisea* 8.179)<sup>82</sup>

**Γ.** ὅς ἔπεα φρεσὶν ἧσιν ἄκοσμά τε πολλά τε ἦδη

μάψ, ἀτὰρ **οὐ κατὰ κόσμον**, ἐριζέμεναι βασιλεῦσιν (...) (*Ilíada* 2.214)<sup>83</sup>

**Δ.** (...) τοὶ δὲ καθίζον ἐπὶ κληῖσιν ἕκαστοι

**κόσμῳ** (...) (*Odisea* 13.77)<sup>84</sup>

I. Forma, manera, modo.

**A.** ἀλλ' ἄγε δὴ μετάβηθι καὶ ἵππου **κόσμον** ἄεισον

δουρατέου, τὸν Ἐπειὸς ἐποίησεν σὺν Ἀθήνῃ (...)

(*Odisea* 8.492)<sup>85</sup>

II. Ornamento, decoración, adorno.

**A.** αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα περὶ χροῖ θήκατο **κόσμον**

βῆ ῥ' ἴμεν ἐκ θαλάμοιο, καλεσσαμένη δ' Ἀφροδίτην

τῶν ἄλλων ἀπάνευθε θεῶν πρὸς μῦθον ἔειπε· (*Ilíada* 14.187)<sup>86</sup>

## Σφαῖρα:

I. Bola, pelota.

**A.** αὐτὰρ ἐπεὶ σίτου τάρφθεν δμῶαί τε καὶ αὐτή,

**σφαῖρη** ταὶ δ' ἄρ' ἔπαιζον, ἀπὸ κρήδεμνα βαλοῦσαι· (*Odisea* 6.100)<sup>87</sup>

**B.** **σφαῖραν** ἔπειτ' ἔρριψε μετ' ἀμφίπολον βασίλεια· (*Odisea* 6.115)<sup>88</sup>

<sup>81</sup> “Pero estos (sc. los tracios) dormían cansados por la fatiga, y para ellos las bellas armas se les apoyaban al lado bien **ordenadas** sobre la tierra en tres filas.”

<sup>82</sup> Dice Odiseo a Euríalo: “Me moviste el ánimo en mi pecho al hablar sin ningún **orden** (desordenadamente).”

<sup>83</sup> “Él (sc. Tersites) sabía en su ánimo palabras tan desordenadas como abundantes para reñir con los reyes a lo loco (insensatamente) y sin ningún **orden** (desordenadamente).”

<sup>84</sup> “Y ellos se sentaban en los bancos cada uno **en orden** (...).”

<sup>85</sup> Dice Odiseo al aeda Demódoco en el palacio de Alcínoo: “Mas ¡vamos! Cambia (de tema) y canta la **forma** del caballo de madera que creó Epeo con Atenea (...).”

<sup>86</sup> “Y cuando al fin (sc. Hera) se puso en torno al cuerpo todo **ornamento**, así pues se fue del tálamo (ímen? Dual de éimi?) y, habiendo llamado a Afrodita lejos de los otros dioses, pronunció un discurso:”

<sup>87</sup> “Y una vez que se hubieron saciado de comida las esclavas y ella (sc. Nausícaa), entonces ellas en seguida jugaban a la **pelota** arrojando sus velos.”

Γ. οἷ δ' ἐπεὶ οὖν **σφαῖραν** καλὴν μετὰ χερσὶν ἔλοντο,  
πορφυρέην, τὴν σφιν Πόλυβος ποίησε δαίφρων(...) (*Odisea* 8.372)<sup>89</sup>

## Γένεσις:

I. Origen, principio.

- A.** εἶμι γὰρ ὄψομένη πολυφόρβου πείρατα γαίης,  
᾿Ωκεανόν τε θεῶν **γένεσιν** καὶ μητέρα Τηθύν (...) (*Ilíada* 14.201)<sup>90</sup>
- B.** τὴν δ' ἀπαμειβόμενος προσεφώνεε νήδυμος Ὕπνος·  
Ἥρη πρέσβα θεὰ θύγατερ μέγαλοιο Κρόνοιο  
ἄλλον μὲν κεν ἔγωγε θεῶν αἰιγενετᾶων  
ῥεῖα κατευνήσαιμι, καὶ ἄν ποταμοῖο ῥέεθρα  
᾿Ωκεανοῦ, ὅς περ **γένεσις** πάντεσσι τέτυκται (*Ilíada* 14.246)<sup>91</sup>

## Σῆμα:

I. Señal, marca, signo.

- A.** **σῆμα** δέ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδές, οὐδέ σε λήσει. (*Ilíada* 23.326)<sup>92</sup>
- B.** ὡς φάτο, τῇ δ' ἔτι μᾶλλον ὑφ' ἴμερον ὥρσε γόοιο,  
**σήματ'** ἀναγνούση τά οἱ ἔμπεδα πέφραδ' Ὀδυσσεύς. (*Odisea* 19.250)<sup>93</sup>
- Γ.** εἰ δ' ἄγε δή, καὶ **σῆμα** ἀριφραδές ἄλλο τι δείξω,  
ὄφρα μ' εὐ γνῶτον πιστωθῆτόν τ' ἐνὶ θυμῷ (...) (*Odisea* 21.217)<sup>94</sup>

<sup>88</sup> “Entonces la reina arrojó la **pelota** a la servidora.”

<sup>89</sup> “Y entonces ellos (sc. Halio y Laodamante) tomaron con sus manos una bella **pelota** purpúrea que el ingenioso Pólipo les hizo.”

<sup>90</sup> Hera le dice a Afrodita: “Pues voy a contemplar los límites de la tierra multinutricia, tanto a Océano, **origen** de los dioses, como a la madre Tetis (...)”

<sup>91</sup> “Y respondiendo le dijo Sueño profundo: Hera, venerable diosa, hija del gran Cronos, yo a otro de los dioses siempre existentes adormecería fácilmente, incluso a las corrientes del río Océano, aunque él es el **origen** para todos.”

<sup>92</sup> Nestor advierte a su hijo Antíloco que cambie de caballos y que gane: “Y te diré una **señal** muy fácil de reconocer, a ti no se te ocultará.”

<sup>93</sup> “Así habló (sc. Odiseo), y ya a élla (sc. Penélope) conmovió mucho el deseo del llanto, cuando reconoció las **señales** que continuamente Odiseo le mostró.”

1. Señal del cielo, augurio, presagio, portentoso.

A. ἔνθ' ἐφάνη μέγα σῆμα· δράκων ἐπὶ νῶτα δαφρινὸς  
 σμερδαλέος, τόν ῥ' αὐτὸς Ὀλύμπιος ἦκε φόως δέ,  
 βωμοῦ ὑπαίξας πρὸς ῥα πλατάνιστον ὄρουσεν. (*Ilíada* 2.308)<sup>95</sup>

2. Señal por la cual una tumba es conocida, montículo, túmulo.

A. ἀλλὰ με κακκῆαι σὺν τεύχεσιν, ἄσσα μοι ἔστιν,  
 σῆμά τέ μοι χεῦται πολιῆς ἐπὶ θινὶ θαλάσσης,  
 ἀνδρὸς δυστήνοιο καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι. (*Odisea* 11.75)<sup>96</sup>

## Ὄνομα:

I. Nombre.

1. De una persona.

A. νῦν δ' ἄλλους μὲν πάντας ὄρῳ ἐλίκωπας Ἀχαιοῦς,  
 οὓς κεν ἐὺ γνοίην καὶ τ' οὔνομα μυθησαίμην· (*Ilíada* 3.235)<sup>97</sup>

B. οὔτις ἐμοί γ' ὄνομα· οὔτιν δέ με κικλήσκουσι  
 μήτηρ ἠδὲ πατήρ ἠδ' ἄλλοι πάντες ἑταῖροι. (*Odisea* 9.366)<sup>98</sup>

Γ. νῦν δ' ὄνομα πρῶτον μυθήσομαι, ὄφρα καὶ ὑμεῖς  
 εἶδετ' (...)

εἴμ' Ὀδυσσεὺς Λαερτιάδης, ὃς πᾶσι δόλοισιν  
 ἀνθρώποισι μέλω, καὶ μευ κλέος οὐρανὸν ἵκει. (*Odisea*, 9.16)<sup>99</sup>

<sup>94</sup> Dice Odiseo: “Mas ¡vamos!, mostraré alguna otra **señal** fácil de reconocer, a fin de que vosotros dos (sc. el boyero Filetio y el porquero Eumeo) me reconozcáis y tengáis confianza en vuestro ánimo.”

<sup>95</sup> Odiseo arenga a los Aqueos: “Ahí apareció un gran **portento**: una serpiente horrible rojiza de la espalda, que, como es natural, el olímpico mismo arrojó a la luz, habiendo saltado bajo el altar, se precipitó a continuación hacia el plátano.”

<sup>96</sup> Elpenor dice a Odiseo: “Mas quémame por completo junto con las armas que son mías, y levántame un **túmulo** en la orilla del grisáceo mar, para que de este hombre desgraciado se informen los que han de existir.”

<sup>97</sup> Dice Helena a Príamo desde la torre troyana: “Y ahora veo a todos los otros aqueos de vivas miradas, a quienes llegué a conocer bien y podría decir su **nombre**.”

<sup>98</sup> Dice Odiseo a Polifemo: “Nadie es mi **nombre**, y nadie me llaman mi madre y mi padre y todos los otros compañeros.”

## II. Nombre, fama.

A. τῶ τοι, ξεῖν', Ἰθάκης γε καὶ ἐς Τροίην **ὄνομ'** ἴκει,

τήν περ τηλοῦ φασὶν Ἀχαιΐδος ἔμμεναι αἴης. (*Odisea* 13.248)<sup>100</sup>

B. ὥς σὺ μὲν οὐδὲ θανῶν **ὄνομ'** ὤλεσας, ἀλλὰ τοι αἰεὶ

πάντας ἐπ' ἀνθρώπους κλέος ἔσσεται ἐσθλόν, Ἀχιλλεῦ (...) (*Odisea* 24.93)<sup>101</sup>

## III. Un nombre y nada más. Nombre opuesto a la persona o a la cosa real.

A. ἧ ἵνα μηδ' **ὄνομ'** αὐτοῦ ἐν ἀνθρώποισι λίπηται; (*Odisea* 4.710)<sup>102</sup>

## Μορφή:

## I. Forma, configuración, figura, belleza.

A. σοὶ δ' ἐπι μὲν **μορφή** ἐπέων, ἐνὶ δὲ φρένες ἐσθλαί.

μῦθον δ' ὡς ὅτ' ἀοιδὸς ἐπισταμένως κατέλεξας (...) (*Odisea* 11.367)<sup>103</sup>

B. ἄλλος μὲν γάρ τ' εἶδος ἀκιδνότερος πέλει ἀνήρ,

ἀλλὰ θεὸς **μορφήν** ἔπεσι στέφει, οἱ δέ τ' ἐς αὐτὸν

τερπόμενοι λεύσσουσιν. (*Odisea* 8.170)<sup>104</sup>

## Λόγος:

## I. Expresión verbal, pronunciación, declaración.

A. Πάτροκλος δ' εἶος μὲν Ἀχαιοὶ τε Τρῶές τε

<sup>99</sup> Dice Odiseo a Alcínoo: “Y ahora primero diré mi **nombre**, para que vosotros lo sepáis (...) soy Odiseo Laertíada, soy objeto de los pensamientos de los hombres por todas mis astucias, y mi fama alcanza el cielo.”

<sup>100</sup> Atenea le dice a Odiseo: “Por tanto, forastero, en efecto también el **nombre** (fama) de Ítaca llega hasta Troya que, dicen, está muy lejos de la tierra aquea.”

<sup>101</sup> Dice Agamenón a Aquiles: “Así tu, ni habiéndote muerto, perdiste tu **nombre**, sino que para ti, Aquiles, siempre habrá una ilustre fama entre todos los hombres.”

<sup>102</sup> Dice Penélope al heraldo Medonte con motivo de que Telémaco se hubo embarcado en las naves: “¿o (sc. se embarcó) para que no quedara ni su **nombre** entre los hombres?”

<sup>103</sup> Dice Alcínoo a Odiseo: “Pero sobre ti hay **forma** (belleza) de palabras y en ti hay nobles pensamientos, tu contaste hábilmente el relato como cuando lo hace un aeda (...)”

<sup>104</sup> Odiseo dice a Euríalo: “Pues hay otro hombre inferior en cuanto a su aspecto que sin embargo un dios recompensa (ciñe, rodea, adorna) con la **forma** en sus palabras, y le dirigen la mirada alegrándose.”

τείχεος ἀμφεμάχοντο θοάων ἔκτοθι νηῶν,  
 τόφρ' ὃ γ' ἐνὶ κλισίῃ ἀγαπήνορος Εὐρυπύλοιο  
 ἦστό τε καὶ τὸν ἕτερπε **λόγοις**, ἐπὶ δ' ἔλκει λυγρῶ  
 φάρμακ' ἀκέσματ' ἔπασσε μελαινάων ὀδυνάων. (*Ilíada* 15.393)<sup>105</sup>  
 Β. τοῦ θυγάτηρ δύστηνον ὀδυρόμενον κατερύκει,  
 αἰεὶ δὲ **μαλακοῖσι καὶ αἰμυλίοισι λόγοισιν**  
 θέλγει, ὅπως Ἰθάκης ἐπιλήσεται. (*Odisea* 1.56)<sup>106</sup>

## Νόος:

I. *Mente en tanto percepción y pensamiento. Sentido, juicio.*

**A.** ἀλλ' οὐ λῆθε Διὸς **πυκινὸν νόον**, ὅς ῥ' ἐφύλασσε  
 Ἔκτορ', ἀτὰρ Τεῦκρον Τελαμώνιον εὐχος ἀπηύρα (...) (*Ilíada* 15.461)<sup>107</sup>  
 Β. οὐδ' ὃ γ' ἀληθέα εἶπε, πάλιν δ' ὃ γε λάζετο μῦθον,  
 αἰεὶ ἐνὶ στήθεσσι **νόον** πολυκερδέα νωμῶν. (*Odisea* 13.255)<sup>108</sup>

1. *Prudentemente.*

**A.** ἡ δὲ μάλ' ἠνιόχευεν, ὅπως ἄμ' ἐποίατο πεζοὶ  
 ἀμφίπολοί τ' Ὀδυσσεύς τε, **νώω** δ' ἐπέβαλλεν ἰμάσθλην. (*Odisea* 6.320)<sup>109</sup>

2. *Mente en tanto que se emplea en el sentimiento y la decisión. Corazón.*

**A.** νεῖκος Ὀδυσσεῆος καὶ Πηλεΐδεω Ἀχιλλῆος,

<sup>105</sup> “Y Patroclo, mientras que los aqueos y troyanos luchaban alrededor del muro fuera de las veloces naves, entretanto él se sentaba en la cabaña de Eurípilo estimador de la virilidad y lo deleitaba con sus **palabras**, y derramaba sobre la pernicioso llaga fármacos, remedios de los negros dolores.”

<sup>106</sup> Dice Atenea a Zeus: “La hija (sc. Calipso) de éste (sc. Atlante) retiene al desdichado afligido (sc. Odiseo), pues siempre (lo) hechiza con suaves y mañosas (seductoras, astutas) **palabras** para hacerlo olvidarse de Ítaca.”

<sup>107</sup> Las flechas de Teucro están por alcanzar a Hector: “Pero no se ocultaba al **sagaz pensamiento** de Zeus, y, él, naturalmente, protegió a Hector, y arrebató la fama a Teucro Telamonio (...)”

<sup>108</sup> “Pero él (sc. Odiseo) no dijo la verdad, y él continuamente tomaba el relato, siempre maquinando en su pecho un **pensamiento** abundante en astucias.”

<sup>109</sup> “Y ella (sc. Nausícaa) llevaba las riendas por completo, para que al punto la siguieran a pie tanto los sirvientes como Odiseo, y tiraba del látigo **prudentemente** (con prudencia)”

ὥς ποτε δηρίσαντο θεῶν ἐν δαιτὶ θαλείῃ  
 ἐκπάγλοις ἐπέεσσιν, ἄναξ δ' ἀνδρῶν Ἀγαμέμνων  
 χαῖρε **νόω**, ὅ τ' ἄριστοι Ἀχαιῶν δηριόωντο. (*Odisea* 8.78)<sup>110</sup>

**B.** τέκνον τί κλαίεις; τί δέ σε φρένας ἴκετο πένθος;  
 ἐξαύδα, μὴ κεῦθε **νόω**, ἵνα εἶδομεν ἄμφω. (*Ilíada* 1.363)<sup>111</sup>

**Γ.** ἀλλ' ὅτε δὴ Μελέαγρον ἔδου χόλος, ὅς τε καὶ ἄλλων  
 οἰδάνει ἐν στήθεσσι **νόον** πύκα περ φρονεόντων (...) (*Ilíada* 9.554)<sup>112</sup>

## II. Acto de la mente. Pensamiento.

**A.** οὐ γὰρ τις **νόον** ἄλλος ἀμείνονα τοῦδε νοήσει  
 οἶον ἐγὼ **νοέω** ἡμὲν πάλαι ἠδ' ἔτι καὶ νῦν  
 ἐξ ἔτι τοῦ ὅτε διογενὲς Βρισηΐδα κούρη  
 χωομένου Ἀχιλῆος ἔβης κλισίηθεν ἀπούρας  
 οὗ τι καθ' ἡμέτερόν γε **νόον** (...) (*Ilíada* 9.104)<sup>113</sup>

**B.** οὐ γὰρ δὴ τοῦτον μὲν ἐβούλευσας **νόον** αὐτή,  
 ὥς ἦ τοι κείνους Ὀδυσσεὺς ἀποτίσεται ἐλθῶν; (*Odisea* 5.23)<sup>114</sup>

### 1. Propósito, designio.

**A.** ὥς ἠρᾶθ' ὁ γέρων, σὺ δέ οἱ **νόον** οὐκ ἐτέλεσσας. (*Ilíada* 23.149)<sup>115</sup>

<sup>110</sup> En el banquete que ofrece Alcínoo con motivo de la llegada de Odiseo al país de los Feacios, el aeda Demódoco comienza a cantar: “La disputa de Odiseo y el pelida Aquiles, cómo una vez se injuriaron en el floreciente banquete de los dioses con violentas palabras, y Agamenón rey de hombres gozaba en su **corazón**, porque los mejores de los aqueos se injuriaban.”

<sup>111</sup> Dice Tetis a Aquiles: “Hijo ¿por qué lloras? ¿Qué aflicción te ha venido al ánimo? Exprésalo, no lo escondas en tu **corazón** (sentimiento), para que ambos sepamos.”

<sup>112</sup> “Pero una vez que a Meleagro hundió la cólera, la cual también hincha en el pecho el **corazón** de los otros, aunque sientan de manera sensata (...)”

<sup>113</sup> Nestor dice a Agamenón: “Pues ningún otro pensará un **pensamiento** mejor que éste que yo **pienso** ya hace tiempo y también ahora, ya desde aquel entonces cuando tú, nacido de Zeus, fuiste y te llevaste a la joven Briseida de la tienda del encolerizado Aquiles, en lo absoluto según nuestro **pensamiento**.”

<sup>114</sup> Dice Zeus a Atenea: “Pues ¿acaso no planeaste tu misma este **pensamiento** de que en verdad Odiseo habiendo llegado se vengaría de aquellos (sc. los pretendientes)?”

<sup>115</sup> En los funerales de Patroclo Aquiles habla al río Esperqueo: “Así imploraba el viejo (sc. Peleo) pero tú no le cumpliste su **pensamiento**.”

## Φύσις:

I. La forma natural o constitución de una persona o cosa, en tanto resultado del crecimiento.

1. Naturaleza, constitución.

**A.** ὥς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης  
ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. (*Odisea* 10.303)<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> En su relato dice Odiseo a los Feacios: “Así hablando, el Argifonte me proporcionó un remedio arrancándolo de la tierra y me mostró su **naturaleza**.”

## II. El léxico filosófico de Parménides:

**Θυμός:** “En efecto, si tomamos como referencia las numerosas expresiones en que aparece en la *Ilíada* la palabra *thymós* comprobamos que, en muchas ocasiones, es precisamente el *thymós* el que impulsa a los héroes homéricos a combatir y luchar”.<sup>117</sup> Esta palabra, dentro del contexto épico homérico, puede traducirse a nuestra lengua con la palabra alma, pero es evidente que, al utilizar esta traducción, habría necesidad de puntualizar los diversos sentidos a los que puede hacer referencia. El primero es el alma entendida como principio vital. Aquello que los héroes arrebatan para matar, aquello que se pierde en la muerte, que abandona los huesos volando. A partir de este primer sentido la palabra se extiende a significar alma como sujeto de sentimientos, afecciones e incluso pensamientos. En estos casos *thymós* es aquello que se agota en los hombres por remar, por la fatiga y el sudor, aquello que impulsa a beber, a comer y a alcanzar y matar a alguno en combate. Es por esto que la palabra voluntad comienza a hacer sentido para algunos contextos, *thymós* es el sujeto de las pasiones, el lugar donde ocurre el miedo y la ira, el valor con que se lanza alguno a la batalla o sin el cual se teme participar en ella.

De ser lugar de sentimiento y afección *thymós* pasa a ser lugar de pensamiento y reflexión, sujeto del saber y el reflexionar. Sin embargo, este último sentido no parece tener mayor continuidad en los usos filosóficos posteriores. Por ejemplo en Platón la palabra parece más bien significar impulso irracional más que facultad racional.<sup>118</sup>

¿Qué quiere decir o cómo se utiliza la palabra *thymós* la única vez que aparece en el poema de Parménides? ¿A qué sentido de la palabra debemos inclinarnos para

---

<sup>117</sup> Casadesús, F. Ponencia: “La transposición del vocabulario épico en el pensamiento filosófico de Heráclito”. *Simposium Heracliteum Secundum*, 27 de Junio en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

<sup>118</sup> Esto se puede ver en la contraposición entre λογισμός y ἐπιθυμία del siguiente pasaje: Οὐκοῦν καὶ ἄλλοθι, ἔφη,ν, πολλαχοῦ αἰσθανόμεθα, ὅταν βιάζωνται τινα παρὰ τὸν λογισμὸν ἐπιθυμίαι...(Platón, *República* 440a-b); o en la siguiente caracterización: δῆλον γὰρ ὅτι τοσόνδε γε περὶ ψυχῆς καὶ λέγετε πρὸς ἀλλήλους καὶ ἀκούετε, ὡς ἔν μὲν ἐν αὐτῇ τῆς φύσεως εἶτε τι πάθος εἶτε τι μέρος ὧν ὁ θυμός, δύσερι καὶ δύσμαχον κτῆμα ἐμπεφυκός, ἀλογίστω βία πολλὰ ἀνατρέπει. (Platón, *República* 863b).

interpretar el uso que hace de ella Parménides en el primer verso de su poema? Estas cuestiones presuponen la aceptación previa de que el significado de la palabra debe ser unívoco. Cabe plantearse la posibilidad de que el sentido de la palabra no sea fijo, sino que implique en sí mismo el juego constante de los diversos significados. La decisión final de usar una palabra y no otra para la traducción resulta entonces arbitraria. Es por esto último que considero de capital importancia tener en mente (como se vio en la introducción II.3) que el poema de Parménides es formalmente un poema épico. Podemos encontrar notorios paralelos no sólo en la estructura métrica y la fraseología sino también en el vocabulario. Pero a pesar de entrañar esta similitud formal, el tema del poema no es en realidad un tema épico. Sin embargo, es la similitud del vocabulario lo que aquí nos ocupa. Si la forma del poema de Parménides es épica, su vocabulario lo debe ser también. Las palabras deben acoplarse a la tradición que sustenta el uso del hexámetro. Parménides utiliza las imágenes propias de las palabras homéricas y suscita en éstas una traslación del significado. En el caso concreto de la palabra *thymós*, “la imagen del ímpetu agresivo propio del héroe”<sup>119</sup> se utiliza para describir un ímpetu de índole distinta. El *thymós* es la fuerza que impulsa a quien viaja por el camino del pensar y el conocer. En Homero se esboza el uso de *thymós* entendido como lugar del pensamiento. Este sentido es el que le importa a Parménides, pero él va más allá: el *thymós* parmenídeo es el pensamiento mismo representado como un impulso, un ímpetu que se materializa junto con la imagen de las yeguas: “Las yeguas que me llevan tan lejos como mi ánimo pudiera alcanzar (...)” Y es que el ánimo, el *thymós*, es la fuerza que permite recorrer el divino camino abundante en palabras. *Thymós* ahora ya no es impulso de guerra y discordia sino de pensamiento y razón.

---

<sup>119</sup> *Idem.*

## ‘Οδός:

Nos encontramos ante una de las palabras más importantes del poema de Parménides, no sólo por que se repite en nueve ocasiones<sup>120</sup> a lo largo de los fragmentos, sino también porque la narración principal está configurada por la imagen del camino. El camino cumple una función fundamental desde el punto de vista literario, funciona como motivo y a la vez como parte constitutiva del tema del poema. Es utilizado como motivo en el proemio, donde se representa por un espacio a través del cual el joven filósofo será conducido por yeguas y doncellas. Es motivo porque sirve como vehículo literario, con un referente en la tradición (cfr. Intr. Motivo homérico del *hodós*, *nóstos* y *pompé*), para llegar al tema principal (la verdad). Las tres veces que ocurre la palabra *hodós* en B1 se presenta como una anticipación del significado que irá adquiriendo en lo sucesivo. Esta anticipación despierta en el auditorio o en el lector el sentido homérico tradicional. El *hodós* de Homero tiene dos sentidos claros, uno es el de “camino” entendido espacialmente, es decir, la vía por donde uno camina, y el otro es el de “camino” entendido como una acción, es decir, el viaje. Si nos imaginamos al auditorio que escuchaba por primera vez el poema de Parménides, es probable que, al pronunciarse la palabra *hodós*, ésta estuviera utilizada precisamente para hacer pensar en el motivo homérico del viaje. Sin embargo, ya desde la primera ocasión en que se habla del camino, éste es calificado como “abundante en palabras”.<sup>121</sup> Salta a la vista de inmediato la extraña correspondencia entre sustantivo y adjetivo. ¿Cómo puede ser una vía, un viaje, abundante en palabras? Y es que a pesar de que el sentido de la palabra hace referencia al uso homérico, éste se encuentra en pleno proceso de transformación. El viaje del que habla Parménides en realidad no es uno que se realiza en un espacio determinado, ni siquiera en un espacio que pueda tener “realidad” en la tradición mitológica, se trata de

<sup>120</sup> Tres en B1, una en B2, una en B6, dos en B7 y dos en B8. Todas en singular excepto en B2.

<sup>121</sup> La palabra πολύφημος se ha entendido de diversas maneras: “Diels seguido por Kranz traducen ‘vielgerühmten (muy elogiado, famoso), pero πολύφημος nunca significa ‘famoso’ en la literatura griega antigua. Φήμη no significa ‘fama’ sino ‘noticias’, ‘inteligencia’, ‘palabra significativa’. Por lo tanto πολύφημος, ya sea aplicado a un bardo (*Odisea* 22.376), a un lamento (Píndaro *Isth.* 8.58) o a una asamblea (*Odisea* 2.150) significa ‘expresar muchas cosas’ i.e. emplear conocimiento. (cfr. Tarán, *op. cit.* p. 10)

un viaje que ocurre en el interior mismo de un viajero cuyo vehículo es el pensar. Si entendemos al camino, al viaje, como la acción misma del pensar, es entonces factible decir que lo que es abundante en palabras es el modo en que se desarrolla el pensamiento.

A partir de B2 “camino” sólo se entiende como camino de investigación para pensar. Ahora está clara la transformación interna que realiza Parménides en el concepto mismo de *hodós*. *Hodós* es el viaje alegórico que realiza el filósofo en su reflexión, pero también es el modo, la manera, el método e incluso el sistema mediante el cual el pensar se lleva a cabo.<sup>122</sup>

Pero ¿cuántos caminos hay en el poema de Parménides? ¿Hay tantos caminos como apariciones de la palabra en los fragmentos? Las nueve ocasiones en que aparece el término *hodós* pueden reducirse a dos significaciones generales:

1. *Hodós* en tanto camino, abundante en palabras, de la divinidad, por el que conducen al hombre sabio las yeguas y las doncellas y por el que se llega hasta las puertas de la noche y del día. El viaje que emprende el pensar cuyo origen es la noche, la obscuridad, y su destino el día, la luz. Obscuridad y luz son términos alegóricos que se refieren al ignorar y al conocer. (B1.2, B1. 5 y B1.27).

2. *Hodói* en tanto caminos de investigación que cabe pensar. (B2.2). Un camino dice:

A. El ser es y el no ser no es (camino de la verdad). (B6.3, B8.1)

El otro camino dice:

B. El ser no es y el no ser es necesario (camino de la opinión) (B7.2, B7.3 y B8.18)

El primer significado de la palabra *hodós* es el del viaje (alegórico), el segundo se refiere a los métodos o modos del pensamiento. Existe una continuidad narrativa en el poema con respecto a la imagen del *hodós*. El camino, entendido como viaje del pensar, inicia su

<sup>122</sup> Para estos usos de la palabra: cfr. ἄλλα δ' ἐπ' ἄλλον ἔβαν / ἀγαθῶν, πολλαὶ δ' ὁδοί / σὺν θεοῖς εὐπραγίας. (Píndaro, *Olímpicas* 8.13); Ἀθηνᾶ / ἄρα φρονουῖσιν γλώσσης ἀγαθῆς / ὁδὸν εὐρίσκειν; (Esquilo *Euménides* 989); (...) χαλεπὸν καὶ δυσθήρευτον ἡγήσαμένοις εἶναι τὸ τοῦ σοφιστοῦ γένος πρότερον ἐν ἄλλῳ ῥάονι τὴν μέθοδον αὐτοῦ προμελετᾶν, εἰ μὴ σὺ πόθεν εὐπετεστέραν ἔχεις εἰπεῖν ἄλλην ὁδόν. (Platón, *Sofista* 218d); ἐπιστάμενος περὶ Κύρου καὶ τριφασίας ἄλλας λόγων ὁδοὺς φῆναι. (Heródoto 1.95); μετὰ γὰρ Ἀθηναίων ἄδικον ὁδὸν ἰόντων ἐχωρήσατε. (Tucídides 3.64) μία δὲ λείπεται τῶ ἡμετέρῳ ὁδός, εἰ μέλλει καλῶς χαριεῖσθαι ἐραστῇ παιδικά. (Platón, *Simposio* 184b)

recorrido siendo múltiple en palabras. En la medida que se va recorriendo el camino y va avanzando el poema la multiplicidad de palabras se va reduciendo hasta llegar a una sola: es (B8.2). A primera vista parece posible identificar el camino por el que viaja el poeta al principio de su poema y el camino falso, el camino del no ser, el camino de la opinión. Cuando el poeta es conducido por las yeguas y las doncellas, aún no conoce la verdad, es decir, el tema del poema. Es por eso que ese primer camino, aunque inspirado e iluminado por la divinidad, aún podría ser el camino del error. No obstante, considero difícil de identificar el camino del proemio con alguno de los caminos de investigación para pensar, ya que el camino del proemio simboliza en una situación narrativa concreta el paso de estar en situación de opinión a estar en posesión de verdad.

Entonces, en lo que concierne a la tesis filosófica de Parménides, hay sólo dos caminos. El camino de la verdad niega que el camino de la opinión sea verdadero pero no niega que sea camino. Es *hodós* entonces un concepto central en la teoría del conocimiento parmenídea. Un dualismo epistemológico se hace patente a través de la compleja imagen del *hodós*. Pero ¿cómo rescatar esta dualidad dentro del contexto ontológico monista de la filosofía de Parménides? Como se dijo anteriormente, los dos caminos existen en lo que concierne al proceso del pensar y el conocer, pero esto no implica que haya una ruptura de la unicidad constituyente de la realidad. Es significativo que la palabra *hodós* no ocurra en la segunda parte del poema. Quizá pueda interpretarse esta ausencia de la siguiente manera: Las intenciones didácticas de Parménides se concretan en la palabra *hodós*, ya que es la imagen literaria con la que esquematizará toda su enseñanza. La segunda parte del poema, la *dóxa*, no se preocupa por cuestiones de esquematización y jerarquización del conocimiento. A quien le concierne el concepto de *hodós* no es a la *dóxa* sino a la verdad. El proemio presenta al *hodós* como imagen literaria, la vía de la verdad retoma la imagen pero ahora la convierte en concepto.

## Ἔπος:

Nos encontramos frente a una palabra importante del poema de Parménides, aunque sólo la encontramos en dos ocasiones.<sup>123</sup> Es importante porque, junto con *ónoma*, *lógos* y *mythos*, forma parte del grupo de palabras que hacen referencia al lenguaje, a la expresión. Quizá sea difícil hablar propiamente de una filosofía de lenguaje parmenídea, pero, analizando cada uno de estos cuatro conceptos, tal vez pueda esbozarse un primer acercamiento a este problema.

La palabra *épos* se utiliza en Homero para designar a las palabras como tales en contraposición a *mythos* que se emplea para hablar del contenido de las palabras. La palabra “palabra” puede tener diversos matices según el contexto en el que se utilice. Hemos visto que en Homero estos matices van desde aquello que es pronunciado en palabras, es decir, el relato o la conversación, hasta la promesa, el consejo, la canción, el oráculo o el mensaje. Fuera de los versos homéricos *épos* también puede significar proverbio o dicho<sup>124</sup>, palabra singular con referencia a la etimología o al uso<sup>125</sup>, poesía en general<sup>126</sup> o poesía épica en particular.<sup>127</sup>

La primera ocasión en que ocurre *épos* en el poema de Parménides denota el sentido más general de la palabra y se encuentra utilizado como un elemento narrativo, puesto que describe el momento en que la diosa comenzará a hablar, en que la voz narrativa

<sup>123</sup> En: B1.23 y B8.52.

<sup>124</sup> ἔς θυμὸν ὦν βάλευ καὶ τὸ παλαιὸν ἔπος ὡς εὖ εἴρηται, τὸ μὴ ἅμα ἀρχῆ πᾶν τέλος καταφαίνεσθαι. (Heródoto 7.51)

<sup>125</sup> (...)εἰπέ μοι/ πότερα περὶ μέτρων ἢ περὶ ἔπων ἢ ῥυθμῶν; (Aristófanes, *Nubes* 638); (...)οὐ γάρ μοῦστιν ἀλλ' ἀκουστέα/ τῶν σῶν προλόγων τῆς ὀρθότητος τῶν ἔπων. (Aristófanes, *Ranas*)

<sup>126</sup> φόρμιγγά τε ποικιλόγαρυν καὶ βοᾶν αὐλῶν ἐπέων τε θέσιν... (Píndaro, *Olímpicas* 3.8) Μῶσ', ἄγε, Καλλιόπα, θύγατηρ Διός, ἄρχ' ἐρατῶν **φεπέων**... (Alcmán 27 P)

<sup>127</sup> ὅθεν περ καὶ Ὀμηρίδαι / ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' ἀοιδοὶ / ἄρχονται, Διὸς ἐκ προοιμίου (...) (Píndaro, *Nemeas* 2.2); κατὰ ταῦτα δὲ τὰ ἔπεα καὶ τόδε τὸ χωρίον οὐκ ἦκιστα ἀλλὰ μάλιστα δηλοῖ ὅτι οὐκ Ὀμήρου τὰ Κύπρια ἔπεα ἐστὶ ἀλλ' ἄλλου τινός. (Heródoto 2.117)

τοιοῖδε που τινες, ἦν δ' ἐγώ, οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὦν, αἰεὶ δῆπου ἀποδοτέον ἐάντε τις αὐτὸν ἐν ἔπεσιν ποιῆ ἐάντε ἐν μέλεσιν ἐάντε ἐν τραγωδίᾳ. (Platón, *República* 379a)

cambiará del ego del poeta al ego de la diosa: “Y la diosa me recibió benevolente, tomó mi mano diestra con su mano, y pronunciaba su **palabra** y se dirigía a mi de este modo (...)” El *épos* en este caso es, desde la perspectiva humana, un *épos* divino, puesto que será pronunciado por una diosa. Este *épos* divino es también un mensaje. Un mensaje es la noticia o comunicación de la palabra, mensaje incluso puede entenderse como sinónimo de enseñanza. El *épos* de Parménides es un *épos* didáctico.

La segunda ocasión en que ocurre, *épos* ya no funciona como elemento narrativo que anticipa la intervención de la diosa, sino que ahora es parte de sus propias palabras. Además se encuentra también en una parte fundamental del poema, a saber, la transición de la vía de la verdad a la vía de la opinión: “(...)A partir de ahora las opiniones mortales aprende, escuchando el orden engañoso de mis **palabras**.” En testimonios posteriores a Homero ya se documenta el uso de *épos* en plural significando poesía en general y versos en particular. En este caso *épos* puede traducirse sin muchos problemas como “versos”. Sin embargo, cabe señalar que en este contexto la palabra *épos* se encuentra íntimamente ligada a la palabra *kósmos* (cfr. *Infra*), y, dado que este *kósmos* es engañoso (*apatelós*), y que lo que se expondrá a continuación se contrapone a la verdad, vemos que *épos* aquí se entiende en un sentido peyorativo.<sup>128</sup> Además en este pasaje se puede ver una contraposición entre el *lógos* propio de la verdad y el vil *épos* propio de la *dóxa* (cfr. *Infra*).

---

<sup>128</sup> Cfr. δοιαὶ γὰρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὄνειρων· / αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι  
τετεύχεται, αἱ δ' ἐλέφαντι. / τῶν οἱ μὲν κ' ἔλθωσι διὰ πριστοῦ ἐλέφαντος, / οἱ  
'ρ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες· / οἱ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι  
θύραζε, / οἱ 'ρ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδῃται. (*Odisea* 19.565)

## Ἀλήθεια:

Se trata quizá de la palabra más importante del poema de Parménides, no sólo por el lugar privilegiado que tiene dentro de la filosofía parmenídea, sino también, como ya se ha dicho, por que es la verdad el tema del poema. Un lector moderno esperaría que si se trata de un poema sobre la verdad, lo que debería encontrar en él es, primero que nada, una explicación detallada y explícita de qué es la verdad. Pero a pesar de poseer una intención didáctica, Parménides elige que su modo de expresión sea poético, y por lo mismo, metafórico, ambiguo y oscuro. Bien pudo haber escrito su enseñanza en prosa para así deslindarse mayormente de la ambigüedad metafórica de la poesía y concederle una forma más sistematizadora a su pensamiento, siendo la prosa una manera más afín de expresar el razonamiento filosófico.<sup>129</sup> Pero ya sea si se trata de un escrito prosaico o uno poético, lo que es evidente es que este afán sistematizador no había visto ni sus primeras luces en la época de Parménides, no será sino hasta Aristóteles cuando nos encontremos con un pensamiento más generalizador y definicional. Sin embargo, tratándose de un poema didáctico (cfr. *Supra*, Estudio introductorio), es necesario buscar aquello que se constituye como la enseñanza misma. El mensaje de la diosa está configurado, como se dijo anteriormente, por la imagen del camino. La enseñanza de la diosa se esquematizará mediante dos caminos. El poema obliga al lector a recorrer racionalmente los dos caminos. La enseñanza central que extraerá el lector de los versos de Parménides es la verdad.

Pero ¿qué es *alétheia* para Parménides? Para responder a esta compleja pregunta primero debemos esbozar qué es lo que esta palabra significa en los contextos literarios en que aparece. En Homero verdad siempre es decir verdad.<sup>130</sup> La verdad es objeto del

---

<sup>129</sup> Está claro que también en la prosa es posible la ambigüedad, sólo falta leer los fragmentos de Heráclito para quedar inmersos en las múltiples posibilidades resultantes de sus palabras. No obstante, considero que en el contexto de Parménides escribir en prosa respondía a un primer afán de sistematización del cual Parménides prescinde deliberadamente.

<sup>130</sup> “En Homero el término ἀλήθεια designa (con pocas excepciones) simplemente lo que pasó: los hechos actuales, desnudos, desadornados y no adulterados. Funciona esencialmente como un sustantivo, y siempre como objeto directo de verbos de afirmación. Además se refiere a hechos en tanto provistos de una acción interesada de un informante. Así, ἀλήθεια para Homero es verdad reportada- en contraste con mentiras,

exponer (*kataléggō*) y del relatar (*mythéomai*). La capacidad de decir verdad está dentro de las facultades del hombre que habla. Está presente en este concepto la voluntad que tiene el hablante, verdad se define por la voluntad de decir verdad.<sup>131</sup> En otros contextos posteriores, vemos que el sentido de la palabra *alétheia* se comienza a modificar. De ser producto de la voluntad humana al expresarse con el lenguaje, *alétheia* pasa a ser factor constituyente de la realidad. La verdad se sale del interior del hombre para colocarse dentro del mundo, dentro de la objetividad en que se nos presenta la realidad. Es así que lo que se opone a la verdad ya no es la mentira sino la apariencia.<sup>132</sup>

En el poema de Parménides la palabra *alétheia* sucede tres veces, mientras que el adjetivo *aléthés* ocurre cuatro.<sup>133</sup> En los versos 29 y 30 del fragmento 1 encontramos la

---

evasión, distorsión y falsificación. En el período arcaico se desarrolla otro uso junto a este uso antiguo: verdad en tanto “genuinidad”, autenticidad o realidad- en contraste con desemejanza, encubrimiento, ilusión o apariencia. Verdad en este sentido no es una noción sustantiva sino adverbial: es un modo o grado del ser de las cosas (...) es significativo que este sentido post-homérico de ἀλήθεια puede entenderse como una simplificación del uso homérico. En Homero ἀλήθεια envuelve tres términos: A, los hechos; B, el informante; C, la acción interesada (...)” Mourelatos, *op. cit.* p. 63.

<sup>131</sup> En otros autores encontramos esta aplicación del concepto de *alétheia* en el contexto humano significando algo así como sinceridad y confiabilidad. Cfr. δωρησάμενος δὲ τοὺς Δελφοὺς ὁ Κροῖσος ἐχρηστηριάζετο τὸ τρίτον· ἐπεῖτε γὰρ δὴ παρέλαβε τοῦ μαντείου ἀληθείην, ἐνεφορέετο αὐτοῦ. (Heródoto 1.55); τίς δ’ ἐπιτύμβιον αἶνον ἐπ’ ἀνδρὶ θείῳ. / σὺν δακρύοις ἰάπτων / ἀληθείᾳ φρενῶν πονήσει; (Esquilo, *Agamenón* 1550); τοῦτο δ’ αὐτό, τὴν δικαιοσύνην, πόττερα τὴν ἀλήθειαν αὐτὸ φήσομεν εἶναι ἀπλῶς οὕτως καὶ τὸ ἀποδιδόναι, ἂν τίς τι παρά του λάβῃ, ἢ καὶ αὐτὰ ταῦτα ἔστιν ἐνίοτε μὲν δικαίως, ἐνίοτε δὲ ἀδίκως ποιεῖν; (Platón, *República* 331c) y περὶ μὲν οὖν τὸ ἀληθὲς ὁ μὲν μέσος ἀληθῆς τις καὶ ἡ μεσότης ἀλήθεια λεγέσθω (...) (Aristóteles, *Ética Nicomaquea* 1108<sup>a</sup>20)

<sup>132</sup> Cfr. “ μετὰ μεγάλων δὲ σημείων καὶ οὐ δὴ τοὶ ἀμάρτυρόν γε τὴν δύναμιν παρασχόμενοι τοῖς τε νῦν καὶ τοῖς ἔπειτα θαυμασθησόμεθα, καὶ οὐδὲν προσδεόμενοι οὔτε Ὀμήρου ἐπαινέτου οὔτε ὅστις ἔπεισι μὲν τὸ αὐτίκα τέρψει, τῶν δ’ ἔργων τὴν ὑπόνοιαν ἢ ἀλήθεια βλάβει, ἀλλὰ πᾶσαν μὲν θάλασσαν καὶ γῆν ἐσβατὸν τῇ ἡμετέρᾳ τόλμῃ καταναγκάσαντες γενέσθαι, πανταχοῦ δὲ μνημεῖα κακῶν τε κάγαθῶν ἀίδια ξυγκατοικίσαντες.” (Tucídides 2.41) y “ οὐκοῦν μιμήματα μὲν ἂν ἐκάστων ταῦτα εἴη τῆς ἀληθείας, τὰ παρά τῶν εἰδόντων εἰς δύναμιν εἶναι γεγραμμένα;” (Platón, *Político* 300c)

<sup>133</sup> Como sustantivo en: B1.29, B2.4 y B8.51. Como adjetivo en: B1.30 (πίστις ἀληθῆς), B8.17 (ἀληθῆς ὁδός), B8.28 (πίστις ἀληθῆς) y B8.39 (como predicado de ὄνοματὰ ἀληθῆ).

primera aparición del sustantivo y del adjetivo insertados dentro del programa de la enseñanza que presenta la diosa: “Es necesario que sepas todas las cosas, tanto el corazón incommovible de la **verdad** bien redonda, como las opiniones de los mortales en las que no hay **verdadera** convicción.” Parménides establece una oposición entre los dos temas principales de la narración. Por un lado está la verdad y por el otro las opiniones. He aquí una presentación alegórica del curso intelectual que debe efectuar la filosofía. Por una parte, la metáfora del corazón inestremecible se refiere al centro de la σφαίρη del fragmento B8, es decir, al punto central del cual equidistan todos los puntos que conforman la esfera (cfr. B8.43 y 44). Por otra parte, lo que se le niega a las opiniones de los mortales es el hecho de que puedan constituirse como una “verdadera creencia, demostración, convicción” (πίστις ἀληθῆς). Salta a la vista el hecho de que Parménides describe la verdad haciendo uso de una metáfora, mientras que a la opinión la caracteriza *ex negativo*, es decir, mediante la negación pero no de una metáfora sino de un concepto abstracto (πίστις).<sup>134</sup> Cuando Parménides describe la opinión también está describiendo la verdad, si en la opinión no hay convicción verdadera se puede inferir de esto que en la verdad si la hay.

Está más o menos claro que este primer uso de la palabra en el poema de Parménides está más cerca de su sentido secundario, es decir, de la verdad entendida precisamente como aquello que se opone a la opinión, a la manera en que nos parecen las cosas, es decir, a las apariencias. Quizá en Parménides la palabra *alétheia*, entre otras, se encuentra en pleno proceso de transformación. ¿Es *alétheia* un término epistemológico (es decir, que se refiere al conocimiento) u ontológico (es decir, que se refiere a la realidad)?

---

<sup>134</sup> Tarán sostiene que la negación de la πίστις significa que las *dóxai* de los mortales no pueden tener realidad alguna ( p. 210) “Verdenius afirma que la palabra πίστις significa evidencia y que Parménides la considera como el último criterio de verdad, pero que la necesidad de πίστις no implica que los juicios de los mortales no son todos juntos falsos. Yo he apuntado que πίστις significa convicción, persuasión, y no evidencia (...) Para Parménides no hay alternativa a la verdad porque lo que es otra cosa que el ser es el no ser y no hay un *tertium quid*; así lo que no es verdadero es absolutamente falso.” Nota 19 p. 210.

Ἀλήθεια es una palabra que ha cambiado en el transcurso de la historia, el hombre la ha concebido de distintas maneras, convirtiéndola en producto creativo de su historicidad y expresividad. En un principio la significación de la palabra correspondía más bien a un sentido ético en el cual lo verdadero se encontraba en el ser mismo que era capaz de verdad.<sup>135</sup> Quizá el cambio radical en la concepción de la palabra lo podamos rastrear precisamente en el poema de Parménides. La *alétheia* de Parménides parece ser más un resultado del conocer que una forma de ser. Sin embargo, el contenido de este resultado de conocimiento es precisamente el ser, la realidad. Conocer la realidad implica un estado en el hombre que conoce. El filósofo transita de estar en estado de opinión a estar en estado de verdad en la misma medida en que va conociendo la tesis parmenídea sobre la realidad: “(...) queda una palabra del camino: que es.”<sup>136</sup> *Alétheia* en Parménides parece un término tanto epistemológico como ontológico.

En B2.4 *alétheia* se encuentra relacionada a uno de los dos caminos del pensamiento, al camino que dice “el ser es y el no ser no es.” En este pasaje Parménides nos da un poco más de información sobre su concepción de la verdad. Si verdad hasta ahora era perfección, equidistancia, inmovilidad (representadas por la metáfora del corazón de la esfera) y convicción, ahora verdad también es persuasión, y se define por la aceptación del ser y la negación del no ser.

En B8.17 el hecho de que uno de los dos caminos no sea verdadero ocasiona que el camino sea impensable e innombrable, i.e. la verdad es la condición de posibilidad del pensar y del nombrar (cfr. Infra. Aparente contradicción en el término *ónoma*).

En B8.39 *alétheia* aparece como adjetivo que describe una actitud humana equivocada: “Por esto todas las cosas que los mortales han establecido convencidos de que son verdaderas serán sólo nombre.” Cuando los hombres nombran las cosas creen que con eso están haciéndolas verdaderas. El modo de expresión convencional, es decir, el nombrar, es en realidad una actividad propia de la opinión no de la verdad.

---

<sup>135</sup> “La verdad era facultativa, y se definía por la voluntad de decirla. Verdad era sinceridad. Era, pues, una expresión personal, una forma de comportamiento, más que una correspondencia de lo expresado con la realidad.” (Nicol, E. *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, Segunda reimpresión, México, 2003. p. 158).

<sup>136</sup> B8.1.

En B8.51 *alétheia* aparece por última vez en las palabras que clausuran la vía de la verdad e inauguran la vía de la opinión. Aquí se le añade otra característica a la verdad, a saber, que se expresa a través de un razonamiento confiable (*pistós lógos*) y a través del pensamiento (*nóema*). Hasta aquí tenemos la concepción parmenídea de la verdad. En resumen, verdad es inmovilidad, perfección, convicción y persuasión. Verdad es conocer lo que es, y para conocer lo que es hay que saber que “lo mismo es el (objeto del) pensar y el (hecho de) ser.”<sup>137</sup> Verdad es esta adecuación, esta relación de identidad indisoluble entre el objeto del pensar y el ser. Verdad es razonar que el pensar solo puede ser pensar lo que es. Verdad es tener presentes las “muchas señales” en que el ser se presenta al pensamiento.

### Δόξα:

La palabra *dóxa* en Homero significaba expectativa, es decir, aquella posibilidad de ver consumarse una esperanza, aquel curso normal de los acontecimientos que uno puede prefigurar e imaginar. De este germen significativo brota posteriormente un sentido más amplio. *Dóxa* ahora significa noción, opinión o juicio.<sup>138</sup> Aquella esperanza individual subjetiva alcanza un cierto grado de objetividad y comienza a adquirir un matiz de carácter epistemológico. Tener noción, opinión o juicio sobre algo implica conocer en cierta medida ese algo.

Parménides divide su poema en dos temas principales que se presentan literariamente bajo la forma de caminos del pensamiento: *alétheia* y *dóxa*. La *dóxa*, es decir, la opinión, es de hecho un camino del pensamiento. La opinión y la verdad comparten entre sí el hecho de ser formas del pensar. Lo que las diferencia es la aceptación o negación de un hecho fundamental: “La decisión sobre estas cosas está en esto: es o no es”.<sup>139</sup>

<sup>137</sup> B3.

<sup>138</sup> Cfr. φοβεροὶ μὲν ἰδεῖν, δεινοὶ δὲ μάχην / ψυχῆς εὐτλήμονι δόξη· (Esquilo, *Persas* 28); (...) ἐκ δὲ τοῦδ' ὄδε / σφαγῶν διελθῶν ἰὸς αἵματος μέλας / πῶς οὐκ ὀλεῖ καὶ τόνδε; δόξη γοῦν ἐμῆ. (Sófocles, *Traquinias* 718) y κατὰ δέ γε τὴν ἐμὴν δόξαν, ὦ Πῶλε, ὁ ἀδικῶν τε καὶ ὁ ἄδικος πάντως μὲν ἄθλιος (...) (Platón, *Gorgias* 472e).

<sup>139</sup> B8.15.

El sustantivo *dóxa* ocurre tres veces en el poema de Parménides. Los lugares en que se encuentra son de gran importancia: 1. Cuando la diosa presenta el programa de su enseñanza (B1.30). 2. Cuando la diosa termina el razonamiento sobre la verdad (B8.51) y 3. Al final del poema, clausurando así el camino de las opiniones (B19.1).

En B1 las *dóxai* son objeto del saber, del informarse (*pythésthai*), y están caracterizadas como carentes de convicción verdadera. Al encontrarse opuestas a la verdad, las *dóxai* se convierten de manera implícita en el contrario de la verdad. Si la verdad estaba representada por la perfección e inmovilidad del corazón de la esfera, las *dóxai* representan imperfección y movilidad.

Después de que la diosa ha informado al joven aprendiz acerca de la oposición verdad-opinión y le ha dicho en qué consiste la decisión fundamental para optar por uno de los dos caminos posibles de investigación, ahora (B8.51) lo exhorta a aprender “las opiniones mortales, escuchando el orden engañoso de mis palabras.” Como se dijo anteriormente, verdad y *dóxa* corresponden a cada uno de los caminos del pensamiento (cfr. Estudio Introdutorio II.5ª, y comentarios y notas a B2). La *dóxa* se identifica con el camino del no ser, es decir, con el modo de pensar que se lleva a cabo a través de meros nombres como: génesis, nacimiento, muerte, destrucción, división, heterogeneidad, discontinuidad, imperfección, carencia, movimiento, cambio de lugar, punto de vista, nombres, formas, fuego, noche, luz, sol, luna, tierra, éter, vía láctea, unión y mezcla. Todo este numeroso conjunto de nombres constituye aquello que Parménides denomina con la palabra cosmos. Este engañoso orden de nombres es lo que se debe escuchar al aprender las opiniones de los mortales. La *dóxa* comienza considerando que lo que no es se puede mostrar y conocer. De este primer error surge la idea del cosmos, de ese orden aparente en el que los mortales se someten a un mundo en donde hay génesis y muerte. A partir de aquí, los mortales disponen su entendimiento (*gnómas*) para nombrar dos formas (*morfás*) constitutivas del mundo: fuego (o luz) y noche. “Una vez que estas dos formas han sido aceptadas como reales, todas las cosas son en verdad sólo Luz y Noche.”<sup>140</sup>

Finalmente, en B19 se hace una reiteración final en la que se resumen los fenómenos primarios que suceden en este orden engañoso que se construye según la

---

<sup>140</sup> Tarán. *op. cit.* p. 232.

opinión: nacer y morir. Ambos son sólo nombres que se contraponen a la única palabra (*mythos*) posible: es.

Si Parménides había dividido su poema en dos partes y la primera de estas, la verdad, contenía la enseñanza central de la diosa, esta segunda parte, la opinión, contiene una serie de teorías cuyo objeto no es aquella única palabra (ser), sino todo un mundo de formas y apariencias que encuentran diversas explicaciones cuando los hombres imponen los nombres (*onómata*) y los utilizan como herramientas para conformar su conocimiento. La pretendida verdad que alcanzan los mortales con sus teorías nominales en realidad no es la verdad, es sólo opinión. Parménides no se contenta con exponer una nueva verdad rotunda y contundente, sino que además, con cierto gesto arrogante, modela una teoría propia sobre el cosmos engañoso, sobre el movimiento y el cambio, que de antemano es falsa pero se construye con perfecta verosimilitud. Los fragmentos que nos quedan de esta segunda parte del poema hablan sobre astrogonía (B10, B11, B12, B14 y B15), teogonía (B13), psicología o quizá mejor dicho noología (B16) y embriología (B17 y B18). En qué medida Parménides construye el mundo de la opinión a partir de las teorías cosmológicas anteriores, es una pregunta muy difícil de responder. Es posible que haya ecos hesiódicos, órficos, pitagóricos y milesios, pero una investigación de estas cuestiones merecería muchas páginas que ahora nos desviarían del curso del presente trabajo.

Imaginemos por un momento que nunca hubiésemos conocido la primera parte del poema y que sólo hubiese llegado a nosotros el camino de la opinión. ¿Veríamos a Parménides como un filósofo? Considero que el valor filosófico de la *dóxa* no se mide sólo viéndola en contraposición a la verdad. La *dóxa* vale por sí misma porque en ella vemos los frutos de lo que probablemente fue un largo estudio empírico y racional sobre los fenómenos naturales. La cosmología cosmogónica<sup>141</sup> de Parménides muy probablemente compitió con las cosmologías de la época, quizá hasta las agrupó de una

---

<sup>141</sup> Considero que la *dóxa* es una cosmogonía puesto que se trata de la descripción del origen del cosmos. La diferencia con el pensamiento cosmogónico milesio está en que el cosmos para Parménides (cfr. Infra) tiene una connotación negativa epistemológicamente hablando, es decir, que el cosmos en realidad no es verdadero. La *dóxa*, en sentido estricto, no es una cosmología, puesto que no hay propiamente un *lógos* del cosmos, lo que hay son *onómata* (nombres) que se agrupan, reúnen y dispersan (cfr. B4) formando un cosmos.

manera didáctica. Pero lo que es sorprendente es que a Parménides no le bastó con una cosmología, él tuvo que negarla, ya que su razón lo obligaba a someterse a la verdad que el mismo había descubierto.<sup>142</sup>

## Μῦθος:

La palabra *mythos* forma parte, junto con *ónoma*, *lógos* y *épos*, del grupo de palabras que se refieren al lenguaje en el poema de Parménides. Anteriormente se estudió la palabra *épos* y se vió que, en términos generales, ésta se utiliza en Homero para designar a las palabras como tales en contraposición a *mythos* que se emplea para hablar

---

<sup>142</sup> La incorporación que hace Parménides de la palabra *dóxa* en el léxico filosófico va a tener impacto considerable en la filosofía posterior, sobre todo en el pensamiento de Platón. Cfr. Dóxa opuesta a ἐπιστήμη: “καὶ λέγε αὖθις τί ποτ’ ἐστὶν ἐπιστήμη. Θεαίτητος· δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν, ὧ Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδῆς ἐστὶ δόξα· κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθῆς δόξα ἐπιστήμη εἶναι (...)” (Platón, *Teeteto* 187B); “οὐκ ἦσθησαι τὰ ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, ὡς πᾶσαι αἰσχραί;” (Platón, *República* 506C); φαίνεται δ’ αἰεὶ ἄλλου ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια αὐτῆς δ’ ἐν παρέργῳ. (Aristóteles, *Μεταφυσικά* 1074 B36). Dóxa opuesta a νόησις: “ἀρέσκει οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, ὡς περ τὸ πρότερον, τὴν μὲν πρώτην μοῖραν ἐπιστήμην καλεῖν, δευτέραν δὲ διάνοιαν, τρίτην δὲ πίστιν καὶ εἰκασίαν τετάρτην· καὶ ξυναμφοτέρα μὲν ταῦτα δόξαν, ξυναμφοτέρα δ’ ἐκεῖνα νόησιν· καὶ δόξαν μὲν περὶ γένεσιν, νόησιν δὲ περὶ οὐσίαν· καὶ ὅτι οὐσία πρὸς γένεσιν, νόησιν πρὸς δόξαν, καὶ ὅτι νόησις πρὸς δόξαν, ἐπιστήμην πρὸς πίστιν καὶ διάνοιαν πρὸς εἰκασίαν.” (Platón, *República* 534<sup>a</sup>). κατὰ δόξαν opuesto a κατ’ οὐσίαν: “ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὡς περ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν, ἀλλὰ κατ’ οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν (...)” (Platón, *República* 534c)

El sentido de apariencia que frecuentemente se asocia con la palabra *dóxa* podemos encontrarlo en los siguientes testimonios: Dóxa unida a φαντασία: “τὸ γὰρ ἐπισκοπεῖν καὶ ἐπιχειρεῖν ἐλέγχειν τὰς ἀλλήλων φαντασίας τε καὶ δόξας, ὀρθὰς ἐκάστου οὐσας, οὐ μακρὰ μὲν καὶ διωλύγιος φλυαρία, εἰ ἀληθῆς ἢ Ἀλήθεια Πρωταγόρου ἀλλὰ μὴ παίζουσα ἐκ τοῦ ἀδύτου τῆς βίβλου ἐφθέξατο;” (Platón, *Teeteto* 161e). Dóxa como imaginación, visión: Δόξαν ἔχω τιν’ ἐπὶ γλώσσῃ ἀκόνας λιγυρᾶς, / ἅ μ’ ἐθέλοντα προσέρπει καλλιρόοισι πνοαῖς. (Píndaro, *Olímpicas* 6.82); οὐ δόξαν ἂν λάβοιμι βριζούσης φρενός. (Esquilo, *Agamenón* 275)

del contenido de las palabras. *Mythos* en Homero siempre se refiere al hecho del hablar entendido como un comunicar. Pero, al igual que en la palabra *épos*, en *mythos* los matices que adquiere esta idea de comunicación van desde lo que podríamos traducir como palabra, discurso y conversación, hasta amenaza, orden, cargo, misión, propósito o designio. Pero además de significar esta amplia gama de actitudes comunicativas, *mythos* también se refiere a la unidad general en que se agrupa determinado mensaje, es decir, a un cuento, una historia, narración o relato.

Se concluyó que la palabra *épos* (cfr. supra) funciona en el poema de Parménides en una ocasión como elemento narrativo que anticipa la intervención de la diosa, pero en la otra, tiene un sentido peyorativo ya que se encuentra relacionada con el cosmos engañoso de la *dóxa* y se contrapone a un *pistós lógos*, es decir, al razonamiento confiable propio de la verdad. *Épos* es la realización comunicativa del *ónoma* (cfr. *Infra*) y es por esto que *épos* representa al lenguaje de la *dóxa*.

La palabra *mythos* aparece en dos ocasiones en los fragmentos de Parménides: B2.1 y B8.1. En B2, la diosa comienza exhortando al destinatario de la revelación a que acoja, a que se apropie (κόμισαι) de su *mythos*, después de haberlo escuchado (ἀκούσας). El verbo κομίζω tiene la idea de captar, recibir, apropiarse o acordarse de algo. *Mythos* aquí tiene un sentido claramente positivo. Es precisamente el *mythos* lo que el poeta debe extraer como enseñanza central de las palabras de la diosa. Considero que no es muy afortunado traducir *mythos* en este contexto como “relato” o “narración”, ya que ninguna de las dos palabras sugiere la importancia que le está confirmando Parménides. *Mythos* es casi la “tesis” de Parménides: “Pero ¡vamos! Yo diré, y tu recuerda mi **enseñanza** después de haberla escuchado, cuáles son los únicos caminos de investigación que cabe pensar.”

La segunda vez que ocurre *mythos* en el poema es en un lugar de suma importancia: el verso 1 del fragmento 8. En B8 se encuentra precisamente el desarrollo del *mythos* de Parménides, aquello que el poeta debe recordar después de haber escuchado las palabras de la diosa: “ya sólo queda una **palabra** del camino: que es.” *Mythos* aquí se encuentra referido al camino de la verdad. El único *mythos* posible que hay es el hecho de ser (es). El centro de la enseñanza de Parménides es el ser, pero para llegar a este corazón incommovible de verdad antes se debe haber persuadido uno de las

dos formas en que el pensar puede desenvolverse. La *dóxa* se expresa mediante nombres (*onómata*) construyendo con estos un cosmos de *épea* (palabras). En cambio, sólo se llega a la verdad juzgando mediante el *lógos*; el resultado de este *lógos*, de este razonamiento, es la constitución de un único *mythos* (enseñanza) posible. El *mythos* es la realización comunicativa del *lógos* (cfr. *Infra*) y es por esto que *mythos* representa al lenguaje de la verdad. Vemos aquí entonces que quizá existe un equilibrio entre los cuatro conceptos parmenídeos del lenguaje: en cierta forma el *ónoma* es al *épos* lo que el *lógos* al *mythos*.

### Νόημα:

En el poema de Parménides *νόημα* pertenece al grupo de palabras que se refieren al pensamiento. Así como *épos*, *lógos*, *ónoma* y *mythos* construyen una amplia significación en torno al lenguaje, vemos que *thymós*, *lógos* (para el registro doble del concepto de *lógos* cfr. *infra*), *νόημα*, *nóos* y *séma* se pueden reunir en un segundo grupo de palabras cuyo campo semántico corresponde a la idea del pensar.

En Homero la palabra *νόημα* hace referencia tanto al contenido del pensamiento como a la facultad del pensar. El *νόημα* es aquello cuya cede es el pecho (*stêthos*), el sentimiento, es aquello que Zeus coloca en el ánimo (*frên*), aquello que Atenea extravía en los pretendientes mediante una risa inextinguible, aquello en lo que Odiseo supera a Aquiles por haber nacido antes y saber más. Vemos que en Homero parece haber cierta indefinición del lugar “anatómico” de los sentimientos y los pensamientos, es decir, que no hay una correspondencia directa entre el sentimiento y el lugar que es su cede. Hoy en día se suele asociar el corazón con los sentimientos y el cerebro con los pensamientos. En Homero pensar, percibir y sentir se encuentran de cierta manera aún indiferenciados, y por esto, las facultades que tiene el hombre para estas acciones son confusas. *Stêthos*, *thymós*, *frên* y *nóos* son todos sujetos o lugares tanto del pensar, como del percibir y el sentir. Así, la palabra *νόημα* en Homero tiene un significado complejo que puede traducirse mediante palabras tan variadas como lo son percepción, pensamiento, propósito, idea, designio, entendimiento y mente.

La palabra *nóema* aparece cuatro veces en el poema de Parménides: B7.2, B8.34, B8.50 y B16.4. En la primera ocasión dice la diosa: “Pues no te deberá seducir esto nunca: que las cosas que no son sean. Pero tú aparta el **pensamiento** de este camino de investigación.” En esta frase *nóema* aparece como facultad de pensamiento. El *nóema* puede estar persuadido de que lo que no es existe. La diosa exhorta al poeta a no recorrer el camino de investigación que, siendo pensamiento, acepta la existencia del no ser. Este camino del no ser, como se vio anteriormente, se identifica con el camino de la *dóxa*, y así como la *dóxa*, a pesar de no ser verdadera, era un camino de investigación, también puede decirse que es un *nóema*, un pensamiento. El dualismo epistemológico de la filosofía parmenídea se hace patente al igual que en *hodós* (cfr. *supra*) en la palabra *nóema*: el pensamiento puede ser tanto de lo que es como de lo que no es. La diferencia es que pensar lo que es requiere de la acción del *lógos* para así acoger el único *mythos* posible, y pensar lo que no es sólo se puede hacer mediante el uso de los nombres, que se concretan en un *épos* y construyen un cosmos engañoso. No obstante, aún concediéndole Parménides al no ser la cualidad de ser pensamiento, el pensar, *stricto sensu*, sólo puede ser pensar lo que es, ya que “lo mismo es el (objeto del) pensar y el (hecho de)ser”, y “pensar y el **pensamiento** de que (lo que es) es son lo mismo.” Y ¿cuál otro podría ser el objeto del pensamiento si no el ser? El ser no sólo es condición de posibilidad del pensar sino que también es su único objeto posible.

Pero ¿cómo salvar esta aparente contradicción? Si pensar sólo es pensar el ser ¿por qué se le llama pensamiento a aquella investigación que incluye al no ser? Quizá la contradicción pueda salvarse aceptando que en el poema de Parménides están presentes en todo momento dos perspectivas distintas, un doble registro de lectura. Desde la perspectiva de la diosa la *dóxa* no puede ser un pensamiento, pero desde la perspectiva de los mortales sí lo es, y como el único lenguaje en el que la diosa puede exponer la verdad al hombre es en el lenguaje de la *dóxa* (cfr. *supra*, Estudio introductorio), porque el hombre por naturaleza se encuentra en situación de *dóxa*, entonces la diosa debe concederle a ésta, aunque sea momentáneamente, la cualidad de ser pensamiento.

Tan sólo unos cuantos versos más adelante la diosa dice: “Con esto, te desvío del razonamiento confiable y del **pensamiento** en torno a la verdad (...)” Para estas alturas, el mortal que escucha el poema de la diosa debe haber superado aquella primera

concesión de llamar a la *dóxa* pensamiento, a partir de ahora sólo puede llamarse pensamiento a la verdad, a aquel razonamiento confiable cuyo objeto es el ser. No obstante, en B16, en pleno camino de la *dóxa*, Parménides vuelve a echar mano de aquella concesión. B16 habla acerca de cómo es que la *dóxa* explica la presencia del pensamiento en los hombres. El pensamiento es mezcla y es plenitud de miembros errantes: “Pues lo pleno es **pensamiento**.”

Podemos concluir que la palabra *nóema* es un ejemplo claro del doble registro que pueden tener las palabras del poema si atendemos a la doble perspectiva posible de la enseñanza de la diosa.

### Κόσμος:

La palabra cosmos en Homero significa orden. En dos ocasiones cosmos se refiere al acto de decir palabras. Dice Odiseo: “Me exaltaste el ánimo (*thymós*) en mi pecho al hablar sin ningún **orden** (*ou katá kósmon*).” El desorden en las palabras de Euríalo provoca en Odiseo cierta perturbación, cierto enojo. Una segunda caracterización similar ocurre cuando Homero describe a Tersites, quien “sabía en su ánimo (*phresín*) palabras (*épea*) tan **desordenadas** (*ákosma*) como abundantes para reñir con los reyes a lo loco y sin ningún **orden** (*ou katá kósmon*).” En ambas ocasiones la negación del cosmos en las palabras nos hace suponer que les sucedería precisamente lo contrario si el cosmos sí estuviera presente en ellas: en lugar de exaltarse el ánimo de manera negativa lo haría positivamente, en lugar de que las palabras fueran un medio para reñir de manera insensata, serían un medio para ordenar y construir razonamientos confiables. En Homero cosmos además significa forma, manera, modo, casi figura. Odiseo dice al aeda Demódoco en el palacio de Alcínoo: “Mas ¡vamos! Cambia (de tema) y canta la **forma** del caballo de madera que Epeo creó con Atenea.” De este último sentido se deriva la idea de cosmos como ornamento, decoración y adorno. Mientras los aqueos son replegados por los troyanos, y Odiseo, Agamenón y Diomedes se encuentran heridos, Hera se dirige a Afrodita para que le otorgue sensualidad y amor a fin de que Zeus caiga en su trampa y así Posidón pueda actuar libremente en el combate: “(...) al fin Hera se puso en torno al cuerpo todo ornamento (...)”. Vemos que la palabra cosmos en Homero

posee este sentido doble del orden entendido como bella forma o como adorno de las cosas.

En el poema de Parménides la palabra cosmos aparece en dos ocasiones: B4.3 y B8.52. Además encontramos un compuesto *diákosmos* en B8.60. Las tres veces cosmos tiene un significado claramente negativo dentro del proyecto epistemológico del poema. “El intelecto **no** separará lo que es de manera que lo que es se encuentre alejado de lo que es, ni cuando (lo que es) se dispersa por todas partes en el **cosmos** ni cuando se reúne.” Pero ¿qué significa cosmos en el poema? Se sabe que cosmos comenzó significando orden, también se sabe que en Heráclito adquiere un sentido más complejo, afín semántica y conceptualmente a palabras como *physis* y *lógos*. Para Heráclito el cosmos no es una creación ni humana ni divina, el cosmos es y será siempre “fuego siempre vivo”.<sup>143</sup> Cosmos alcanza el sentido de “universo”. Para Parménides, cosmos en todos los casos se refiere al ámbito de la *dóxa*. En el fragmento B4, al igual que en los otros dos pasajes donde se encuentra, cosmos se refiere a aquello que el intelecto construye al recorrer el segundo camino de investigación, el camino falso del conocimiento. B4 habla sobre cómo es imposible que el intelecto pueda efectuar una separación o división de lo que es. Los métodos o modos en que se hace esta falsa división son el reunir (*συνιστάμενον*) y el dispersar (*σκιδνάμενον*). El dispersar se lleva a cabo *katá kósmōn*, es decir, de manera ordenada. Pero este orden, por más ordenado que sea, sólo existe de manera aparente y no verdadera. Para Parménides la verdad, que se alcanza mediante el pensamiento de lo que es, excluye la posibilidad de que haya un cosmos. Cosmos no es un término que denomina a la totalidad objetiva de la realidad, más bien es una construcción humana, es, en definitiva, el orden de la opinión. El sentido de la palabra está más cerca de Homero que de Heráclito.

En B8, la palabra cosmos aparece en la transición de la vía de la verdad a la vía de la opinión. Cosmos se contrapone a *lógos*. Mientras la verdad se expresa mediante un razonamiento confiable, la *dóxa* no es más que un orden engañoso (*apatelós*)<sup>144</sup> de palabras. He aquí aquel uso homérico del cosmos referido al *épos*. Para que haya cosmos

<sup>143</sup> Cfr. Fragmento B30 de Heráclito.

<sup>144</sup> El adjetivo *ἀπατηλός* aparece una vez en la *Ilíada*. Dice Zeus a Tetis: “οὐ γὰρ ἐμὸν παλινάγρετον οὐδ’ ἀπατηλὸν/ οὐδ’ ἀτελεύτητον ὃ τί κεν κεφαλῇ κατανεύσω. (*Ilíada* 1.526).

se debe partir del supuesto erróneo del no ser, del uso de nombres como nacer y morir, y crear con estos la concepción de una unidad totalizadora meramente posible, verosímil (διάκοσμον εἰκότα). No obstante, el registro de cosmos como universo podría estar implicado, aunque sólo podría ser producto de la opinión, tendría un sentido negativo, pues no sería verdad. Sólo puede haber cosmos si hay opinión, ya que el cosmos no puede ser objeto de verdad. Los nombres son los que ordenan este falso universo. Considero que utilizar la palabra “orden” para traducir el cosmos de B4, se puede prestar a confusiones, como por ejemplo: ¿por qué si el pensamiento no puede separar lo que es de su conexión con lo que es ni dispersándolo ni reuniéndolo, esta dispersión se realizaría según un orden? El orden al cual alude este pasaje es el orden verosímil mediante el cual los mortales, de modo erróneo, creen poder construir mediante sus investigaciones algo que, según ellos, puede contener armoniosa y conjuntamente la realidad. Si la *dóxa* está hecha de nombres, su nombre principal, o mejor dicho, el nombre que engloba a todos los demás posiblemente sea el cosmos.

### Σφαῖρα:

Nos encontramos ante una palabra muy peculiar del poema de Parménides, no sólo por los problemas que suscita en la interpretación de los fragmentos, sino también por la función literaria que desempeña. Aunque la palabra aparezca sólo en una ocasión a lo largo de los fragmentos (en B8.43), tiene al menos un eco notorio en el proemio (B1.29). La diosa dice a Parménides: “Es necesario que sepas todas las cosas, tanto el corazón inmovible de la verdad bien redonda, como las opiniones de los mortales, en las que no hay verdadera convicción.” Salta a la vista la inusual correspondencia entre el sustantivo verdad y su adjetivo “bien redonda” (*eukykléos*). Se trata de una prolepsis, es decir, una anticipación, un salto hacia delante en la narración. La diosa anticipa la imagen de la esfera que va a enunciar más adelante mediante el uso del mismo adjetivo que va a calificar a la esfera pero referido aquí al sustantivo verdad. Llama la atención la expresión claramente metafórica que utiliza Parménides en la enunciación de la verdad dentro del programa de su poema. Dado que la función del proemio es describir de manera alegórica el viaje que realiza el pensamiento para conocer, la verdad es descrita también de manera alegórica. La metáfora del proemio está construida de la siguiente

forma: el corazón incommovible (*atremés êtor*) es el centro de la esfera que, a su vez, representa a una de las sémata de B8, a saber, la que demuestra la completitud de lo que es. Parménides se anticipa en el proemio insinuando que la verdad misma es aquella completitud o perfección representada por el centro o corazón de la esfera, del cual equidistan todos los puntos que la conforman. En B8.42 se declara que lo que es: “está completo desde todas partes, semejante a la masa de una esfera bien redonda, desde el centro equivalente hacia todas partes.” En este pasaje la esfera se encuentra insertada dentro de una comparación. Lo que es (el ser) está completo de la misma manera en que lo está la masa de una esfera: “la imagen (sc. de la esfera) propone una proporción: la homogeneidad del cuerpo de la esfera está en su esfericidad (es decir en su realización como esfera) y esta homogeneidad del ser está en su inalterabilidad y en su carácter absoluto (es decir en su perfección)”.<sup>145</sup>

En Homero la palabra *sfaîra* tiene un referente muy concreto en la realidad. Una *sfaîra* es una pelota, una bola. Es aquel objeto con el que juegan Nausícaa y sus esclavas. Vemos que en Parménides este referente real y concreto se encuentra suprimido y subordinado a una idea abstracta de la esfericidad. Esfericidad para Parménides es completitud, homogeneidad, perfección, inmovilidad y, en definitiva, verdad.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> Cordero. *Les deux chemins de Parménide. op. cit.* p. 192.

<sup>146</sup> Desde la antigüedad hubo comentaristas que defendieron la literalidad de la expresión de Parménides, si esto fuera así, la realidad o el ser de Parménides sería material (cfr. Aristóteles, *Metafísica* 983b 6-8: “τῶν δὲ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤκηθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων.” Para un estudio detallado de la “ahistórica” interpretación aristotélica de Parménides cfr. Capítulo 4, Tarán, *op. cit.*) También defiende esta literalidad Burnet, *Early Greek Philosophy*. p.p. 178 y 179; etc. (Para una argumentación detallada en contra de que el ser de Parménides sea material cfr. Tarán, *op. cit.* p. 150 y s.s.) Por otro lado hay comentaristas, también desde la antigüedad, que niegan la literalidad de la expresión espacial de la esfera: Simplicio, *Phys.* p. 146.29-147.2, Tarán *op. cit.* p. 150 y s.s, Cordero, *op. cit.* p. 191. Considero erróneo identificar al ser con la esfera, ya que el texto deja bien claro que, habiendo un límite último (πεῖρας πύματον), lo que es está completo de manera semejante a como está completa la masa de una esfera. El límite último no es otro que aquella fuerza de contención que las fuerzas “cósmicas”, ya sea *Díke*, *Anánke* o *Moîra*, ejercen sobre la realidad. La imagen de la esfera funciona como recurso poético y didáctico.

## Γένεσις:

Génesis es una palabra que nosotros conocemos bien. En castellano la palabra nos hace pensar de inmediato en las ideas de origen, creación y formación. Para Homero génesis era precisamente eso: origen. En la *Ilíada*, en el mismo pasaje en que Hera pide sensualidad a Afrodita le dice: “Pues voy a contemplar los límites de la tierra multinutricia, tanto a Océano, **origen** de los dioses, como a la madre Tetis (...)” En seguida Hera se dirige a Lemnos donde pide a Sueño que adormezca los ojos de Zeus: “Y respondiendo le dijo Sueño profundo: Hera, venerable diosa, hija del gran Cronos, yo a otro de los dioses siempre existentes adormecería fácilmente, incluso a las corrientes del río Océano, aunque él es el **origen** para todos.”

La palabra génesis está emparentada con los verbos γεννάω y γίγνομαι, cuyos amplios significados van desde producir, nacer, dar a luz, suceder, sobrevenir y acaecer, hasta llegar a ser, resultar e incluso ser. Génesis entonces es la acción de llegar a ser.<sup>147</sup> Si decimos “llegar a” de inmediato estamos presuponiendo la idea del movimiento. La génesis es el movimiento creador, formador y originador. En Homero el agente que lleva a cabo el movimiento hacia el ser es Océano. Para Homero génesis es sinónimo de principio. No obstante, cabe señalar que el principio cuyo nombre es Océano, no se plantea aún como un principio ontológico. En Homero entendemos mejor la labor principal de Océano dentro de un contexto teogónico (origen de los dioses, origen de todos). Es a las corrientes de este origen acuático a las que Sueño puede adormecer con facilidad.

El sustantivo génesis aparece sólo dos veces en el poema de Parménides (B8.21 y B8.27), mientras que el verbo γίγνομαι sucede en seis ocasiones.<sup>148</sup> Además, encontramos dos adjetivos compuestos con esta raíz (ἀγένητον en B8.3 y μουννογενές en B8.4) y un sustantivo que significa casi lo mismo (γέννα en B8.6) y que no aparece en Homero.

<sup>147</sup> El sufijo griego –σις, tiene la idea de acción, formación y generalización.

<sup>148</sup> γίγνεσθαι: B8.13, B8.40 y B11.4; γενέσθαι: B8.13; γένοιτο: B8.19, y ἔγεντ': B8.20.

Dado que la génesis implica movimiento, y el movimiento es algo que para Parménides queda excluido del estudio de lo que es, pues “Inmóvil, yace dentro de los límites de fuertes cadenas sin principio ni fin”, entonces “todas las cosas que los mortales han establecido convencidos de que son verdaderas serán sólo nombre: **llegar a ser** y morir, ser y no ser (...)” Génesis para Parménides es sólo un nombre. Génesis es aquello que la convicción verdadera desdeña y niega. Génesis es uno de los múltiples nombres que los mortales agrupan bajo el concepto general de cosmos.

Llama la atención que todas las veces que ocurre la palabra y su verbo correspondiente son en el fragmento B8, con excepción de B11. En B8 se encuentra el centro de la teoría parmenídea sobre lo que es, es decir, el camino de la verdad. A continuación esbozo un resumen breve de la función que tiene la palabra génesis en B8:

Parménides concentra su atención en la única palabra posible: es. Para asir el sentido que tiene esta única palabra es necesario conocer las muchas señales a través de las cuales se nos muestra. Lo que es, entendido como el único objeto de pensamiento posible, es ingenerable e indestructible. Ambas señales presuponen una negación del movimiento que después se va a explicitar. La negación de la génesis entra en escena para demostrar la autenticidad de la ingenerabilidad y de la indestructibilidad del ser. Esta negación procede de la siguiente manera: Si hubiera génesis entonces lo que es necesariamente tendría que no haber sido en algún momento. Pero este supuesto de no existencia previa es imposible, ya que lo que no es no sólo es impensable sino también innombrable. Así, génesis se convierte en un vil nombre con el que los mortales creen hacer verdadero algo que ni siquiera se puede pensar. Con nombres como génesis los mortales nombran lo innombrable.

## Σῆμα:

Hemos visto hasta aquí que el vocabulario de Parménides presenta la complejidad de inclinarse a nociones abstractas utilizando palabras que aún no poseen ese registro de manera definitiva. Es por esto que las expresiones abstractas del poema de Parménides en realidad están compuestas de palabras que sólo insinúan la abstracción de manera metafórica. Es necesario analizar los usos homéricos para desentrañar de estos la idea abstracta que Parménides busca expresar. *Sêma* en Homero es aquel signo, marca o señal

mediante la cual se puede reconocer a una persona o a una cosa. Es como una característica particular que permite el reconocimiento. Así, *sêma* se refiere precisamente a aquello que Penélope o los itacenses verán en Odiseo para saber que su rey ha regresado. *Sêma* es casi una prueba, una demostración. En un sentido más general, *sêma* es una señal del cielo, un augurio, un presagio, un portentoso. Odiseo arenga a los Aqueos: “Ahí apareció un gran **portento**: una serpiente horrible rojiza de la espalda, que, como es natural, el olímpico mismo arrojó a la luz, habiendo saltado bajo el altar, se precipitó a continuación hacia el plátano.” En ambos significados se percibe una idea general que los envuelve: *Sêma* como prueba y como aparición divina se refiere a una imagen visual que implica reconocimiento y trascendencia. Se reconoce a alguien por sus *sémata* distintivas, pero también se reconoce un mensaje divino, los dioses se comunican con los hombres mediante *sémata*, ya sean alentadoras o atemorizadoras. Finalmente, *sêma* es el signo bajo el cual descansan las cenizas de un muerto. El alma de Elpenor dice a Odiseo: “Mas quémame por completo junto con las armas que son mías, y levántame un **túmulo** en la orilla del grisáceo mar, para que de este hombre desgraciado se informen los que han de existir.”

La palabra *sêma* aparece tres veces en el poema de Parménides, todas en plural (B8.2, B8.55 y B10.2). Después de que la diosa ha terminado de exponer el programa didáctico de su enseñanza, que incluye dos caminos, uno reducido a la imposibilidad debido a la realidad del otro, ahora comenzará propiamente lo que se ha llamado el camino de la verdad: “Ya sólo queda una palabra del camino: que es. Y sobre éste hay **señales** muy abundantes (...)” Dos cosas llaman la atención: primero, que las *sémata* se encuentren **sobre** el camino, y segundo, que sean “muy abundantes”. Como se vió anteriormente (cfr. Supra), la palabra *hodós* en este contexto ya posee un significado definido en el poema, significa modo o método de pensamiento. Este método está hecho de señales, de pruebas. Aquella persuasión de B2 que acompañaba a la verdad, aquí se manifiesta en esta serie de señales. No son *sémata* del ser, ni *sémata* del camino, son argumentos que otorgan convicción verdadera (*pistis alethés*) para poder tomar partido en la *krísis* a favor del “es”. El hecho de que las señales estén sobre el camino, no es más que un resquicio de aquel sentido espacial de la palabra *hodós*. Parménides parece jugar con un doble registro en sus palabras. Por una parte, el uso del hexámetro épico insinúa

de inmediato el complejo campo semántico homérico, pero por otra parte, el tema y el tono del poema sugieren un nuevo significado que se rescata a partir del sentido metafórico de las palabras. Este sentido figurado se fija en la palabra y finalmente denota un significado abstracto y conceptual.<sup>149</sup> Así, en la palabra *sêma*, como en muchas otras del poema, ocurre un proceso de inclinación hacia lo abstracto. Así como en Homero las *sémata* son agentes significativos de reconocimiento, en Parménides *sêma* se convierte en un concepto de índole epistemológica. *Sêma* es el elemento mediante el cual la verdad se revela convirtiéndose en una convicción verdadera.

Por otra parte, llama la atención el fuerte contraste que emplea Parménides en B8.1-2: “Ya sólo queda **una** palabra del camino: que es. Y sobre éste hay señales **muy abundantes** (...)” ¿Por qué si el objeto de toda posible investigación es uno solo, las señales con las que podemos aprehender dicho objeto son múltiples y abundantes? Esta pregunta implica en el fondo el mayor problema de la interpretación de Parménides. ¿Cómo explicar el violento e inmovilizador monismo ontológico de B8 frente al pluralismo dinámico y cambiante de lo que, por separado, pudo haber sido una cosmología brillante y original? ¿Cómo rescatar el conocimiento humano si está expuesto a aquello que precisamente es negado por una verdad rígida e inmovible? ¿Dónde encontrar la unidad del poema, ya sea literaria o filosófica?

La pluralidad de señales responde a la naturaleza del programa didáctico de Parménides. Desde el proemio la diosa había anunciado la necesidad de aprender **todo**. El todo es doble, dual, consiste en dos caminos distintos: el de la verdad y el de la opinión. La opinión se expresa o se enseña mediante una pluralidad de nombres. Los nombres estimulan en el hombre la posesión de convicción. Pero esta convicción que otorgan los nombres no es verdadera. La verdad se enseña mediante *sémata*. Las *sémata*, *stricto sensu*, no son nombres. En realidad son un complemento del *lógos*. Las *sémata* otorgan la confiabilidad al *lógos* y además persuaden constituyendo lo que llama Parménides la convicción verdadera. En conclusión, este primer uso de la palabra *sêma* es complejo, implica tanto la idea de una prueba o una demostración que otorga convicción, como la idea de un núcleo significativo que argumenta y hace confiable un razonamiento. Las

---

<sup>149</sup> Un ejemplo claro de este complejo proceso semántico está en las Empédocles.

*rizómata* de

*sémata* más que atributos de “lo que es”, son las consecuencias necesarias de haber aceptado que sólo se puede pensar lo que es. Las *sémata* son una herramienta didáctica de la diosa. Como se dijo anteriormente, hay que discernir entre las dos perspectivas presentes en el poema. Desde la perspectiva de la diosa no es necesario pluralizar el ser en una serie de señales, todas las señales, a fin de cuentas, significan identidad. Pero desde la perspectiva de los mortales, que para estas alturas del poema ya están en pleno tránsito de estar en estado de opinión a estar en posesión de verdad, no es suficiente decir: “es”, es necesario ennumerar todo lo que implica esta única palabra en una momentánea pluralidad de señales que, a fin de cuentas, se concretarán en una sola y única decisión. *Sêma* quizá no es un concepto ontológico, es decir, que las *sémata* no son factores constitutivos de la realidad, más bien es un concepto epistemológico, es decir, un concepto que se refiere al pensar y al conocer. Para persuadirnos de que el único objeto del pensamiento es el ser, debemos conocer las pruebas que lo demuestran.

No obstante, la palabra *sêma* no sólo posee este registro. Además de tener este significado positivo epistemológicamente hablando, *sêma* aparece de nuevo en el camino de la opinión. Dice la diosa: “Ellos (sc. los mortales), pues, dispusieron su entendimiento para nombrar dos formas, de las cuales a una no es necesaria (nombrar)- en ello están equivocados- distinguieron su figura de manera contraria, y asignaron **señales** separadas unas de otras (...)” *Sémata* aquí no son aquellas pruebas positivas de las cuales extraeremos la convicción verdadera. Las señales aquí son únicamente aquella convicción falsa que surge a partir del nombrar. Cuando los mortales nombran creen que así están realizando las cosas. El primer error del que parten los mortales es haber nombrado dos formas. A partir de aquí todo lo que sigue es erróneo, pero sigue cierta lógica. Así como era necesario aprender las *sémata* del camino de la verdad, ahora es necesario aprender las *sémata* del camino de la opinión. Más que pruebas o demostraciones, las *sémata* en este contexto son características. El proceso que siguen los mortales en la *dóxa* es el siguiente:

1. Nombran dos formas. 2. A partir de estos dos nombres creen tener una cierta convicción. 3. Esta falsa convicción se traduce en una serie de *sémata*, contrarias unas de otras, que se le atribuyen a las dos formas.

Así como la decisión principal en el camino de la verdad era ser o no ser, en la *dóxa* los mortales han caído en el error de no decidirse por una de aquellas dos posibilidades, así equivocados nombran y establecen disyuntivas falsas, porque siempre están partiendo tanto del ser como del no ser (bicéfalos).

Finalmente en B10 dice la diosa: “Conocerás la naturaleza etérea y todas las **señales** que están en el éter (...)” Aquí encontramos un uso de la palabra *sêma* que nos remonta a Homero. En la *Ilíada*, momentos antes del asesinato de Héctor, Príamo observa a Aquiles quien se asemeja al “astro, precipitándose por la llanura, que es propio del otoño, y sus brillantes rayos aparecen entre muchos astros en la oscuridad de la noche, al cual por sobrenombre llaman perro de Orión, él es el más reluciente, y fue engendrado como una mala **constelación (señal)**, y lleva mucho calor a los miserables mortales (...)”<sup>150</sup> *Sêma* referido al cielo y a las estrellas tiene el sentido de constelación.

Para concluir, se puede decir que la palabra *sêma* en Parménides es compleja y no unívoca. En la vía de la verdad, se presenta como un concepto abstracto que posee un valor privilegiado dentro del horizonte epistemológico del poema.<sup>151</sup> En la vía de la opinión, la palabra parece regresar a su sentido más general, ligado a la idea de una imagen visual que posee características determinadas para promover el reconocimiento en quien la ve. Las *sêmata* de B8.55 son aquellos elementos visuales que permiten diferenciar unas cosas de otras. En B10, *sêmata* se puede traducir simplemente como “constelaciones”, es decir, imágenes visuales del orden de las estrellas. Así como en el camino de la verdad las *sêmata* son pruebas abstractas y racionales para juzgar los argumentos de la diosa, en el camino de la opinión son viles imágenes, señales visuales que llevan consigo diferencias aparentes.

---

<sup>150</sup> *Ilíada* 22.26-31.

<sup>151</sup> Este sentido abstracto de la palabra *sêma* se puede notar en B4: “Observa **las cosas ausentes** como firmemente presentes para el pensamiento (...)” Las cosas ausentes en este contexto se refieren a las *sêmata* de B8. El pensamiento tiene la cualidad de hacer presentes estas señales, y la razón por la que puede hacerlo es que le es imposible hacer una separación, una división de lo que es.

## ”Ὄνομα:

Anteriormente (cfr. *supra*) se estudiaron las palabras *épos* y *mythos*. Se concluyó entonces que *épos* tenía un sentido claramente peyorativo, que se contraponía a *lógos* y que además guardaba relación con el cosmos y la *dóxa*. Se vió que *mythos*, en cambio, tenía un sentido claramente positivo. Es precisamente el *mythos* lo que el poeta debe extraer como enseñanza central de las palabras de la diosa. Se intuyó en aquellas paginas que podría verse cierta relación entre las cuatro palabras que en el poema de Parménides hacen referencia a la expresión. Ahora nos atañe la palabra *ónoma*.

*Ónoma* en Homero significa nombre. *Ónoma* es aquello que Helena puede decirle a Príamo de cada uno de los aqueos cuando los observan desde la torre troyana. *Ónoma* es aquello con lo cual Odiseo engaña a Polifemo: “Nadie es mi **nombre**, y nadie me llaman mi madre y mi padre y todos los otros compañeros.” *Ónoma* es aquella sucesión de sonidos que le dan una determinada identidad a alguien o algo. Dice Odiseo a Alcínoo: “Y ahora primero diré mi **nombre**, para que vosotros lo sepáis (...) Soy Odiseo laertíada, soy objeto de los pensamientos de los hombres por todas mis astucias y mi fama alcanza el cielo.” A partir de este primer sentido *ónoma* adquiere un segundo significado. Si el nombre es aquello que da identidad a las cosas, para los hombres el nombre también es aquello que comunica las acciones por las que alguien se distingue. El nombre de alguien es su fama. Dice Agamenón a Aquiles: “Así tú, ni habiéndote muerto, perdiste tu **nombre**, sino que para ti, Aquiles, siempre habrá una ilustre fama entre todos los hombres.”

*Ónoma* en Homero también sugiere sutilmente una significación que, como veremos, es el germen semántico del *ónoma* parmenídeo. Dice Penélope al heraldo Medonte cuando se entera de la conspiración de los pretendientes y del viaje de Telémaco a Pilos y Lacedemonia: “¿Acaso se embarcó para que no quedara ni su **nombre** entre los hombres?” Aquí *ónoma* sugiere una oposición entre el nombre y la persona real. Telémaco pudo haberse ido de Ítaca, pero, aunque nunca fuera a regresar, su nombre queda.

El hombre griego, desde los inicios de su actividad literaria, quizá pudo haber tenido cierta conciencia de la brecha que separa a la realidad como tal de la realidad que evocan o reproducen los nombres de las cosas. Pero no será sino hasta Platón que la

pregunta sobre la correspondencia entre el objeto nombrado y el nombre se haga explícita. Dice Sócrates a Hermógenes en el *Cratilo*: “En efecto, un nombre también es de alguna manera una herramienta (...) Si el nombre es una herramienta, ¿qué hacemos cuando nombramos? (...) Así pues, un nombre es de cierta manera una herramienta para enseñar, y para distinguir la realidad (...)”<sup>152</sup> El Sócrates platónico se pregunta por la posibilidad de que los nombres participen de alguna manera de la naturaleza del objeto nombrado. Habiendo definido de esta manera a los nombres, Platón se pregunta quién sería la persona más capaz de nombrar a las cosas, y concluye que “el maestro, cuando haga uso de un nombre, utilizará la labor del legislador”.<sup>153</sup> En la introducción se mencionó que probablemente Parménides hizo las leyes de su ciudad. Quizá podría haber una referencia muy oculta a Parménides porque, como veremos más adelante, Parménides se refiere a los nombres como principios de error en la opinión humana. Parménides introduce esta problemática inherente a los nombres de manera explícita.

El *ónoma* parmenídeo representa un punto intermedio entre el *ónoma* homérico y el platónico.<sup>154</sup> El sustantivo *ónoma* aparece dos veces en el poema de Parménides (B8.38 y B19.3). Además, encontramos dos formas verbales (ὄνομάζειν en B8.53 y ὀνόμασται en B9.1) y un adjetivo compuesto (ἀνώνυμον en B8.17). Como ya se dijo, en todos los contextos *ónoma* para Parménides tiene un sentido negativo: “Por esto todas las cosas que los mortales han establecido convencidos de que son verdaderas serán sólo **nombre**.” “En efecto, conforme a la opinión, así nacieron estas cosas y ahora son y después, a partir de aquí, habiendo crecido, morirán. Pues a ellos un **nombre** los hombres pusieron, uno asignado a cada una.” Parménides deja muy claro que el primer paso para caer en el camino del error es considerar como posible el no ser. A partir de aquí, el

<sup>152</sup> *Cratilo* 388<sup>a</sup> y s.s.: ὄργανον ἄρα τί ἐστὶ καὶ τὸ ὄνομα (...) ὀργάνω ὄντι τῶ ὀνόματι ὀνομάζοντες τί ποιοῦμεν; (...) ὄνομα ἄρα διδασκαλικόν τί ἐστὶν ὄργανον καὶ διακριτικόν τῆς οὐσίας (...).

<sup>153</sup> *Cratilo* 388e: νομοθέτου ἄρα ἔργω χρήσεται ὁ διδασκαλικός, ὅταν ὀνόματι χρῆται;

<sup>154</sup> Platón mismo toma a Homero como testimonio para el problema de los nombres. Dice Hermógenes a Sócrates (*Cratilo* 391d): καὶ τί λέγει, ὦ Σώκρατες, “Ὀμηρος περὶ ὀνομάτων, καὶ ποῦ; ΣΩ. Πολλαχοῦ· μέγιστα δὲ καὶ κάλλιστα ἐν οἷς διορίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί (...) δῆλον γὰρ δὴ ὅτι οἱ γε θεοὶ αὐτὰ καλοῦσιν πρὸς ὀρθότητα ἅπερ ἐστὶ φύσει ὀνόματα·

siguiente paso es darle nombre a aquello que no puede conocerse ni mostrarse. Y, finalmente, al haber nombrado dos formas (fuego y noche) en lugar de una sola, les asignan características (*sémata*) contrarias unas de otras. Los hombres creen que al nombrar las cosas así las hacen verdaderas, y, persuadidos por una falsa convicción, siguen el resto de su investigación utilizando nombres de cosas que no pueden ser. “Después de que la diosa ha puntualizado que el menor equívoco de poner dos cosas como reales permite que se derive de ellas todo el mundo del cambio y de la diferencia, que los hombres toman como existente, ella sigue adelante y describe este mundo”.<sup>155</sup> El cosmos de palabras que debe escucharse para aprender las opiniones de los mortales no es más que un conjunto de nombres, meros sonidos que reproducen lo que es imposible de reproducir.

El verso 17 del fragmento 8 presenta, a primera vista, una contradicción. La diosa exhorta al poeta a abandonar el camino que incluye dentro de su pensamiento el no ser: “Pero ya está decidido, por necesidad, abandonar éste que es impensable e **innombrable** (pues no es un camino verdadero) de modo que el otro exista y sea genuino (auténtico, real).” La diosa dice que el camino del no ser, el camino de la opinión, es anónimo, pero ¿cómo podría ser anónimo si, como hemos visto, todo él está constituido precisamente por nombres? El camino es anónimo en cuanto al *lógos* pero no en cuanto al *épos*. La razón no puede siquiera nombrar la *dóxa*. Una vez que se ha juzgado con la razón, el camino del no ser se convierte en un camino anónimo.

En conclusión, podemos sostener hasta ahora (falta analizar la palabra *lógos*) que los conceptos parmenídeos referentes al lenguaje, a la expresión, poseen entre sí una relación de jerarquía epistemológica. Así como el *mythos* de la diosa es la enseñanza central del poema, y para llegar a ella hay que hacer uso del razonamiento (*lógos*), es decir, que el *lógos* se concreta en el acto comunicativo del *mythos*, así, la pluralidad de *onómata* tienen su correlato en el *épos*. El *épos* es la manera en que los *onómata* se concretan en una unidad comunicativa. *Ónoma* es a *épos* lo que el *lógos* al *mythos*. El sentido platónico de *ónoma* como herramienta parece remitirse a Parménides, aunque aquí se trate de una herramienta negativa.

---

<sup>155</sup> Tarán, *op. cit.* p. 231.

## Μορφή:

*Morfé* en Homero significa forma, figura, configuración e incluso belleza. Dice Alcínoo a Odiseo: “Pero sobre ti hay **forma** (belleza) **de palabras** y en ti hay nobles pensamientos, tú contaste hábilmente el relato (*mythos*) como cuando lo hace un aeda (...)” Odiseo dice a Euríalo: “Pues hay otro hombre inferior en cuanto a su aspecto que, sin embargo, un dios recompensa (ciñe, rodea) con la **forma** de las palabras, y le dirigen la mirada alegrándose.” En ambos pasajes la palabra *morfé* se encuentra modificada por la palabra epos (μορφή ἐπέων, μορφήν ἔπεισι). *Morfé* se refiere al embellecimiento de las palabras. *Morfé* es aquello que califica a una narración relatada de manera sobresaliente.

La única vez que aparece en el poema de Parménides (B8.53) *morfé* sólo se entiende en sentido dual, es decir, que no hay ni una ni más de dos formas, y se refiere al ámbito de los mortales. Las formas son aquel receptáculo en que los mortales depositan (*katatíthemi*) sus opiniones: “Ellos, pues, dispusieron su entendimiento para nombrar dos **formas**, de las cuales a una no es necesario (nombrar)- en ello están equivocados-, distinguieron su figura de manera contraria, y asignaron señales separadas unas de otras (...)” Así como en Homero *morfé* se refería a las palabras (*épos*), en Parménides se refiere al acto de nombrar (*onomázein*), es decir, de llegar a una convención a partir de la cual los hombres realizan el resto de sus teorías. Las formas se identifican con los dos caminos de investigación para pensar de B2. Sin embargo, esto no significa que cada uno de los caminos se identifique con los dos “principios” que de inmediato Parménides postula: fuego y noche. Pues fuego y noche son las características, casi atributos (*sémata*), que se desprenden del primer error de nombrar innecesariamente una forma que no es, que no existe. Los mortales, con el anhelo de darle nombre a sus opiniones, establecen dos formas (que equivalen a ser y no ser), pero una de éstas es innecesaria (como se vio en B2: “pues no podrías conocer lo que no es (pues no es factible), ni podrías mostrarlo.”). Por haber nombrado algo que no responde a la necesidad, en los mortales nace el impulso de juzgar por medio de contrarios. La oposición de estos

contrarios se establece en el *démas* (figura, cuerpo).<sup>156</sup> La idea de la forma en Parménides se encuentra relacionada a la idea de la corporeidad.<sup>157</sup> Esta corporeidad se manifiesta mediante señales (fuego y noche).

Como conclusión, puede decirse que en el poema de Parménides la palabra *morfé* es uno de aquellos nombres con que se constituyen las opiniones de los mortales. Dentro del cosmos de palabras de la *dóxa* además de haber génesis, *physis* y *sémata* (entendidas como atributos del *démas* y como constelaciones del cielo), también hay formas. La palabra *morfé*, perteneciente a la *dóxa*, tiene un correlato en la palabra *hodós*. En lugar de razonar que sólo es posible llevar a cabo el pensar en dos caminos, los mortales nombran dos formas. Los mortales, tras haber pensado que el no ser es, construyen dos formas con figuras específicas y características diferenciadas.

### Λόγος:

*Lógos* es una de las palabras más importantes no sólo del poema de Parménides, sino también de la literatura griega en general. Se trata de una palabra en extremo polisémica que oscila en sus significados entre las ideas de cómputo, recuento, cálculo, cuenta, medida, cantidad, estimación, consideración, valor, relación, proporción, correspondencia, explicación, fundamento, argumento, ley, tesis, hipótesis, razón, pensamiento, razonamiento, reflexión, narración, relato, fábula, leyenda, cuento, discurso, rumor, mención, noticia, descripción etc.

---

<sup>156</sup> Cuando Circe convierte a los compañeros de Odiseo en puercos (10.240), el *démas* es precisamente la forma corpórea que, junto con la cabeza, la voz y el cabello, adquiere la apariencia de un cerdo: οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλὰς φωνήν τε τρίχας τε/ καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος, ὡς τὸ πάρος περ. *Démas* se contrapone a *noûs*. Mientras que la figura se transforma en cerdo la mente queda como antes. El *démas* está relacionado con la idea de algo visual, algo que experimenta cambios de forma, de color etc.

<sup>157</sup> Nótese que esta corporeidad no está expresada mediante la palabra *sôma*. La idea del cuerpo no se encuentra explícitamente formulada en el poema de Parménides. *Démas* es más bien el cuerpo entendido como figura, aún no se trata del cuerpo en tanto componente que forma una dualidad con el alma. Es significativo que, aún siendo una palabra homérica relativamente frecuente, *psyché* no aparezca en el poema de Parménides.

Homero sorprendentemente no es, en este caso, un testimonio en el que podamos encontrar un amplio marco de significados. *Lógos* sólo aparece una vez en la *Ilíada* y otra en la *Odisea*. No obstante, la significación homérica sugiere una idea primordial de la cual se deriva posteriormente la amplia gama de sentidos. *Lógos* en Homero es expresión verbal, está relacionada con el verbo *légo*, cuyos significados van desde recoger, reunir, elegir y contar, hasta decir, hablar y referir. En tanto expresión verbal, el *lógos* de Homero significa palabra. Pero se trata, como veremos, de una palabra “mágica”, relacionada con los fármacos y el hechizo. Cuando los aqueos se encuentran aterrorizados por los ataques de Héctor y los troyanos están por llegar a las naves enemigas, “Patroclo (...) se sentaba en la cabaña de Eurípilo estimador de la virilidad, **y lo deleitaba con sus palabras**, y derramaba sobre la pernicioso llaga **fármacos, remedios** de los negros dolores.” En la asamblea de los dioses Atenea habla a Zeus sobre Odiseo y su desafortunado regreso a la patria, a quien “la hija (Calipso) de éste (Atlante) retiene (...) pues **siempre lo hechiza con suaves y mañosas palabras** para hacerlo olvidarse de Ítaca.” El *lógos* de Homero es una palabra que tiene efectos de curación, deleite, distracción, hechizo, encanto y seducción. Mientras que los fármacos atienden los negros dolores de la llaga, el *lógos* de Patroclo atiende el ánimo de Eurípilo. Pero, así como el *lógos* puede tener un efecto positivo anímicamente hablando, también puede engañar. El *lógos* de Calipso es suave, complaciente<sup>158</sup>, astuto y mañoso<sup>159</sup>. Con este *lógos* Calipso hechiza y seduce a Odiseo, a fin de que olvide su patria. Es un *lógos* persuasivo, pues busca convencer.

En el poema de Parménides la palabra *lógos* aparece tres veces (B1.15, B7.5 y B8.50). En el proemio, las doncellas hijas del sol y las yeguas que conducen al poeta tan

---

<sup>158</sup> El adjetivo *μαλακός* aparece modificando tanto cosas que son objeto del tacto, cosas suaves, hasta en un sentido metafórico, cosas como la muerte (*Odisea* 18.202), el sueño (*Ilíada* 10.2), y las palabras: *ἐπέεσσι μαλακοῖσιν* (*Ilíada* 1.582), *μαλακαῖς ἐπαιδαῖς* (Píndaro, *P.* 3.51). Esta misma fórmula (*μαλακοῖσι λόγοισι*) es la que emplea Parménides en B1.15. Cfr. Notas y comentarios al texto griego. Posteriormente, este adjetivo referido a *lógos* tiene un sentido negativo (*δεῖ δὲ καὶ τοῦτον ὄρᾶν τὸν λόγον, μὴ λίαν ἢ μαλακός*. Aristóteles, *Metafísica*, 1090B8).

<sup>159</sup> *αἰμύλιος* es un adjetivo que con frecuencia se refiere a las palabras: *αἰμύλα κωτίλλουσα* (Hesíodo, *Trabajos y Días* 374) *αἰμύλων μύθων* (Píndaro, *Nemeas* 8.33) *ρήμασιν θ' αἰμύλοις* (Aristófanes, *Eq.* 687).

lejos cuanto su ánimo pudiese alcanzar, se encuentran frente a “(...)la puerta de los senderos de la noche y el día, tanto un dintel como un umbral de piedra la sostienen por arriba y por abajo. Pero ésta, etérea, se encuentra cerrada con grandes hojas, cuyas llaves correspondientes, tiene Justicia la de múltiples ocupaciones. En seguida las doncellas, habiéndola persuadido **con suaves palabras**, la convencieron hábilmente de que les quitara pronto de la puerta el cerrojo que la cerraba.” En este pasaje, *lógos* no sólo se encuentra formulado en una expresión idéntica a la homérica, sino que además su sentido es exactamente el mismo que el de la *Odisea*. Calipso persuade y hechiza a Odiseo con el objeto de hacerlo olvidar Ítaca. Las doncellas heliades calman y convencen a *Díke*, con el objeto de que les abra las puertas con sus llaves. Aquel sentido mágico de *lógos* como hechizo, distracción, encanto y seducción es el que encontramos expresamente formulado en el proemio de Parménides. El *lógos* de B1, no así el de los otros dos casos, es una reproducción exacta del *lógos* homérico. Anteriormente se dijo que el proemio representa la “puesta en escena”, el acto inaugural con el que comenzará este raro poema. La imagen que elige Parménides para configurar su narración es la imagen del camino. *Hodós* tiene en el proemio un sentido alegórico-ambiguo que se va a ir aclarando a medida que el poema avanza. De ser alegoría del pensamiento, *hodós* pasa a ser un concepto abstracto.

Tratándose de un tipo de poema cuyo máximo exponente en el aspecto formal (es decir, en cuanto al léxico, la fraseología, la métrica etc.) es el mismo Homero, las palabras del proemio de Parménides se encuentran necesariamente atadas a las imágenes homéricas que suscitan en el auditorio. Así como *hodós* en el proemio despertaba en el oyente los motivos homéricos del viaje y el regreso (cfr. Estudio introductorio) *lógos* hace referencia a aquel instrumento mágico, seductor y persuasivo que emplean Patroclo y Calipso. No obstante, este uso homérico de la palabra va a experimentar un cambio interior a medida que los versos van revelando el tema y el contenido del poema. En B7 la diosa ya ha expuesto el programa de su poema, las partes que lo conforman. Además, ya ha dado argumentos con los que se establece una jerarquía entre dichas partes. La diosa exhorta al poeta a que utilice una herramienta particular para discernir y juzgar esta relación jerárquica. Esta herramienta es el *lógos*: “Decide con **el razonamiento** el argumento abundante en polémicas que de mi te ha sido comunicado.” *Lógos* aquí

alcanza ya un sentido epistemológico fuerte. El *lógos* ahora es razón, entendida como facultad de pensamiento.

Pero ¿cómo *lógos* pasó de ser palabra mágica a ser facultad de pensamiento? Quizá la brecha entre uno y otro significado no sea tan grande como a primera vista podríamos pensar. El efecto de curación, de deleite, de distracción, de hechizo y encantamiento del *lógos* homérico, entendido como mera expresión verbal, se conserva en este *lógos* parmenídeo, entendido ya como facultad del pensar. ¿Acaso el razonamiento también cura, deleita, distrae, hechiza, seduce y encanta?.

Sin embargo, ¿dónde podríamos encontrar un tercer testimonio significativo que amplíe nuestro marco de referencia, sino es en el *lógos* de Heráclito? *Lógos* es el concepto central de la filosofía de Heráclito. Heráclito es el primero que afirma la unidad de la totalidad a la vez que acuña un término (ya existente, aunque no con tal riqueza semántica) para representar y simbolizar la totalidad de la realidad como **un** orden racional y comprensible. *Lógos* en Heráclito posee una compleja significación que puede reproducirse con nuestra palabra castellana “razón”. Pero “razón” puede significar tanto razón de ser, es decir, fundamento (en sentido ontológico), como razón de lenguaje, es decir, instrumento que reproduce la realidad. El *lógos* de Heráclito oscila en un continuo juego dialéctico entre ambos significados. Pero lo que es sorprendente es que en ningún caso el *lógos* de Heráclito significa razón pensante, facultad de pensamiento, y éste parece ser precisamente el significado que tiene en mente Parménides en B7. Esto se puede interpretar de dos formas: 1. Parménides está reaccionando de cierta manera al *lógos* heraclitiano y está concediéndole un sentido mucho más acotado. 2. El *lógos* de Parménides como un término técnico dentro de su filosofía, nuevo para la tradición semántica de la palabra. A partir de aquí sólo podemos conjeturar. Pero, dado que en la introducción se planteó la posibilidad de que Heráclito y Parménides fueran contemporáneos., y se concedió el beneficio de la duda a un posible desconocimiento mutuo, considero que el *lógos* heraclitiano y el parmenídeo forman en realidad una unidad significativa, el sentido del uno no cancela el del otro sino que lo enriquece, no son términos excluyentes. Heráclito demuestra una habilidad poética notable al conferir a un solo concepto un significado múltiple e incluso ambiguo, pero que conserva en su ambigüedad su sentido esencial.

En B8.50, *lógos* se concreta como un término central y primordial de la epistemología de Parménides. La verdad es en definitiva un *lógos* confiable. *Lógos* es verdad y pensamiento, pensamiento de la verdad y verdad en el pensamiento: “Con esto, te desví del **razonamiento confiable** y del pensamiento en torno a la verdad, a partir de ahora las opiniones mortales aprende, escuchando el orden engañoso de mis palabras.” En este contexto *lógos* presenta aún mayor relación que en el caso anterior con el registro de expresión verbal. En B1, el *lógos* es palabra mágica, en B7 es facultad de pensamiento y en B8 es una mezcla de ambas, es palabra racional, discurso persuasivo que ha discernido ya entre los dos caminos de investigación.

No obstante, como se dijo anteriormente, el registro original del *lógos* como expresión verbal se conserva en el *lógos* como facultad racional. En el poema de Parménides existen cuatro conceptos que hacen referencia a la expresión verbal: *épos*, *ónoma*, *mythos* y *lógos*. En el análisis de la palabra *épos*, hicimos la pregunta sobre qué papel podría desempeñar el lenguaje dentro de la filosofía de Parménides. Más adelante fuimos esbozando ciertas relaciones sugerentes entre estos cuatro conceptos. Vimos cómo *épos* se perfilaba como un concepto negativo. El orden engañoso de la opinión de los mortales está hecho de *épea*. En el análisis de la palabra *ónoma* vimos que se trata de un término también negativo. El *ónoma* de Parménides es aquel instrumento que genera en los mortales convicción falsa, cuyo destino es el error y la opinión. En el análisis de la palabra *mythos*, se concluyó que, las veces en que aparece, se encuentra como un término claramente positivo. El *mythos* es el mensaje central que se debe extraer de las palabras de la diosa. Finalmente, vemos que *lógos* posee un doble registro. Así como *épos* funcionaba como elemento narrativo en una ocasión y como concepto en la otra, *lógos* en el proemio es un claro eco homérico que se concretará como concepto en sus dos usos posteriores. Así, podemos encontrar cierta relación de jerarquía epistemológica entre estos cuatro conceptos: *mythos* y *lógos* se refieren al lenguaje de la verdad, mientras que *ónoma* y *épos* están íntimamente relacionados con la *dóxa*. El *lógos* permite discernir los dos caminos del pensamiento y la absoluta subordinación de uno ante el otro. El *lógos* otorga convicción verdadera mientras que el *ónoma* sólo pretende haberla alcanzado.

## Νόος

Como se dijo anteriormente, existe dentro del léxico del poema de Parménides una serie de palabras afines semánticamente hablando. En el análisis de la palabra *νόημα* se concluyó que ésta podía significar tanto facultad como contenido de pensamiento. También se dijo que posee un doble registro a lo largo de los fragmentos, y que éste correspondía a las dos perspectivas presentes en el poema: una divina y otra humana. Así mismo vimos también que en Homero pensar, percibir y sentir se encuentran de cierta forma indiferenciados, y que por esto, las facultades que tiene el hombre para estas acciones son confusas. *Νόος* es casi sinónimo de *νόημα*. Sabemos que el sufijo *-ma* forma sustantivos a partir de verbos, también sabemos que dicho sufijo denota el resultado de la acción del verbo. Tanto *νόημα* como *νόος* provienen del verbo *νοέω*. “Como forma de conocimiento *νοεῖν* en Homero es superior a *ἰδεῖν* ‘ver’ y a *γινώσκειν* ‘llegar a conocer’ (...) *νοεῖν* comienza a asumir el sentido de ‘pensar’: ‘razonar’ (...)”<sup>160</sup> *Νόημα* es el resultado de la acción del pensar, es decir, el pensamiento como algo ya realizado. *Νόος*, en cambio, hace referencia al acto del pensar, al pensamiento realizándose como tal en la acción del pensar.

En Homero el *νόος* es aquella cualidad sagaz de Zeus a la que no se le escapa que las flechas de Teucro están por alcanzar a Héctor, es aquello que Odiseo maquina en su pecho con astucia, es aquel lugar en donde Agamenón goza por la disputa entre Odiseo y Aquiles, es aquel lugar en donde Aquiles esconde su ira por haber sido despojado de Briseida, es aquello que hincha la colera en el pecho, aquello que Néstor piensa, aquello que Atenea planea y aquello que el río Esperqueo no cumple a Peleo. En Homero *νόος* significa mente en tanto percepción, sentimiento, decisión, juicio y pensamiento.

En el poema de Parménides el verbo *νοέω* tiene un lugar importante. Si el tema del poema de Parménides es la verdad, el *νοεῖν* es el vehículo por medio del cual esta verdad se alcanza. Ya desde B2, la diosa dice cuáles son los únicos caminos de investigación que cabe pensar. En este primer lugar, pensar puede ser tanto pensar lo que es como pensar lo que no es. De inmediato la diosa advierte la imposibilidad real de pensar lo que no es y por ello concluye que lo mismo es el objeto del pensar y el hecho de

---

<sup>160</sup> Mourelatos, *op. cit.* p. 69.

ser. Más adelante la diosa dice que: “Es necesario decir y pensar que lo que es, es; en efecto, el ser es, y la nada no es.” En lo sucesivo, la diosa insiste: “Y no te permitiré ni que digas ni que pienses (que creció) de lo que no es, pues no es posible decir ni pensar que no es.” Como vemos, el pensar es un elemento central de la filosofía de Parménides que está relacionado al decir. Si los mortales le damos un uso correcto al pensar, sabremos que no se puede pensar ni decir el no ser.

A partir del verbo *noéō* se origina el sustantivo *nóos*. El *nóos* es aquel acto en el que se lleva a cabo el *noeîn*. En el poema de Parménides el sustantivo *nóos* aparece en tres ocasiones (B4.1, B6.6 y B16.2). En la primera, la diosa exhorta al poeta a dirigir la mirada, a observar (λεῦσσε) las cosas que están ausentes o lejanas (ἀπεόντα). De esta pluralidad de cosas que son objeto de la mirada, de la observación, una pluralidad contraria se contrapone predicativamente (παρεόντα), es decir, que las cosas que para la observación están ausentes, para una observación más detallada, es decir, para el intelecto (νόος), resultan estar precisamente del modo contrario, presentes. Aquí el *nóos* es aquel instrumento mediante el cual es posible captar aquellas pruebas abstractas y racionales con las que se pueden juzgar los argumentos de la diosa (i.e. las *sémata* de B8). Más adelante dice la diosa que en el camino que considera la posibilidad del no ser: “los mortales, conocedores de nada, andan errantes, bicéfalos; pues el desconcierto gobierna en sus pechos el **intelecto errante**.” Así como el intelecto puede ser un instrumento de acceso a la verdad, también, cuando es errante, puede ser un instrumento de efectos contrarios. Cuando la imposibilidad, es decir, la aceptación del no ser, gobierna a los mortales, su intelecto sólo puede ser errabundo y fallido. Finalmente, ya en pleno camino de la opinión, la diosa explica al poeta cómo es que los mortales, plenamente equivocados, explican el proceso del conocimiento (B16). El *nóos* aquí está relacionado con la *physis*. Estando en situación de *dóxa*, los mortales naturalizan el proceso del pensar, *nóos* para los mortales es plenitud y mezcla. El *nóos* se convierte en un *ónoma* más de los múltiples nombres con que los mortales creen haber alcanzado una pretendida verdad, equivocada desde el primer momento en que se hubo de tomar una decisión y ésta fue la incorrecta.

Como conclusión, podemos decir que *nóos* en Parménides es, junto con *νόημα*, *lógos* y *thymós*, una de las palabras referentes al pensamiento. Si *thymós* era impulso de

pensamiento y razón, *nóēma* era aquel concepto que, como resultado y facultad del pensamiento, mostraba con su doble registro el dualismo epistemológico de la filosofía parmenídea, y *lógos* era la razón entendida como instrumento promotor de convicción verdadera, *nóos* es el pensamiento ocurriendo en acto como tal. Consideré adecuado traducir este concepto con la palabra “intelecto”, para diferenciarlo de la palabra *nóēma*, para cuya traducción elegí “pensamiento” y cuyo registro en castellano respeta el doble registro del griego: pensamiento en tanto facultad, contenido o resultado del pensar.

## Φύσις.

Estamos frente a una palabra de suma importancia en la filosofía presocrática. Pero antes de aclarar dicha importancia es necesario atender al uso homérico que expusimos en el apéndice anterior. *Physis* en Homero aparece una sola vez. No es una palabra en la que podamos encontrar una gran cantidad de significados y posibilidades semánticas. *Physis* en Homero es aquella forma natural o consitución de una persona o cosa, en tanto resultado de su crecimiento. *Physis* es la naturaleza o constitución presente en un ser que ha sido sujeto del crecimiento, del cambio y del movimiento. Cuando Circe ha convertido a los compañeros de Odiseo en cerdos, éste se dispone a salvarlos y en el camino se encuentra con Hermes quien le ofrece un fármaco para evadir los hechizos de Circe: “Así hablando, el Argifonte me proporcionó un remedio arrancándolo de la tierra, y me mostró su **naturaleza.**” Esta idea germinal de la palabra *physis* presupone dos ideas principales. Dicho de otro modo, para que se puede predicar de una cosa la *physis*, esta cosa debe en primer lugar existir, y en segundo lugar debe no haber existido como tal en algún momento, es decir, debe haber experimentado un proceso de nacimiento o crecimiento. Así, *physis* está emparentada con la palabra génesis. La génesis, entendida como movimiento del no ser al ser, llega a concretarse en la *physis*. La *physis* es el resultado de la génesis. Para Homero *physis* es precisamente aquella serie de cualidades que describen de manera definitoria la existencia de algo o alguien.

Pero es en las primeras expresiones de aquello que llamamos filosofía, en donde la palabra *physis* se eleva al rango de concepto. Así como en Homero *physis* representaba aquel conjunto de cualidades propias de alguna cosa particular, en el nacimiento de la

filosofía implica un principio de unidad y racionalidad. *Physis* es ya un concepto con el que los hombres han objetivado la realidad, *physis* se perfila como un concepto ontológico. No obstante, esto último no sucede de manera cabal sino hasta Heráclito.<sup>161</sup> *Physis* en Heráclito<sup>162</sup> es la última y paradigmática norma que supone la noción de una totalidad compleja. *Physis* es ese conjunto de partes debidamente ensambladas, es aquella composición dinámica que consiste y se opone a la multiplicidad de sus partes. De aquí que surja un doble campo de aplicación del concepto: el singular y el universal. La *physis* es la índole de ser de un ente cualquiera, el conjunto de características definitorias de algo, pero también es la realidad misma, lo universal. El concepto de *physis* se complementa con el de *lógos* y *cosmos* en la ontología de Heráclito.

El sustantivo *physis* aparece, igual que en Heráclito, tres veces en el poema de Parménides (B10.1, B10.5 y B16.3), todas ellas pertenecientes al camino de la opinión. Por esto último cabe deducir que *physis* en Parménides no es un concepto ontológico. Si así lo fuera, cabría encontrarlo en la parte del poema que habla sobre el ser y la verdad. La *physis* de Parménides parece hacer alusión al sentido homérico de “constitución”, aquello que caracteriza a algo: “Conocerás la **naturaleza etérea** y todas las señales que están en el éter (...)” *Physis* aquí se encuentra acotado por un adjetivo. La naturaleza etérea es el orden en que los astros aparecen en el cielo. Se trata de una naturaleza particular, no de La naturaleza. Un poco más adelante en el mismo fragmento dice la diosa: “te informarás sobre las acciones giratorias de la luna de rostro redondo, y sobre su **naturaleza** (...)” La *physis* es objeto tanto del conocer como del aprehender, del informarse. Este conocimiento, esta información, se encuentra en un marco de referencia negativo. Toda esta enseñanza está enmarcada con el prejuicio de que es falsa, de que

---

<sup>161</sup> La palabra *physis* no está documentada en ninguno de los pocos fragmentos de los milesios, pero podemos conjeturar que fue la *physis* aquello que los milesios concibieron como principio de unidad y racionalidad. Es más probable que este principio se haya expresado en Jonia con la palabra *physis* y no con la palabra *arché*.

<sup>162</sup> El sustantivo *physis* ocurre tres veces en los fragmentos de Heráclito: en B1:“(…) γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσσι πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἐργῶν τοιυτέων ὀκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκος ἔχει (...)”; en B112: “σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη καὶ σοφίη· ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.” Y en B123:“φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.”

toma como base de sus teorías la posibilidad del no ser. *Physis* en Parménides es casi la configuración de las apariencias que se le presentan a los mortales. Por último, *physis* aparece en B16, fragmento que hace una explicación estética del conocimiento, es decir, la explicación que hacen los mortales del proceso del conocer: “Pues así como se encuentra en cada momento la mezcla de miembros muy errantes, así el intelecto está presente en los hombres; ya que, para los hombres, todos y cada uno, la **naturaleza** de los miembros es eso mismo que piensa (...)” Los “miembros” probablemente sean los sentidos. Si esto es así, entonces el conocimiento, según la *dóxa*, se da por la mezcla de los sentidos. La *physis* aquí otra vez tiene un sentido particular. Se trata de la naturaleza específica de los miembros entendida como configuración, como el orden en que están dispuestos los elementos de la mezcla.

Como conclusión, podemos decir que la significación e importancia que Heráclito le daba a la *physis* pierde continuidad en Parménides. *Physis* no es más que uno de muchos nombres con que los mortales nombran la realidad que los rodea. El término en Parménides parece tener un sentido mucho más acotado que nos remonta al significado homérico. Los diversos cambios que presenta la palabra *physis* en su historia demuestran parte de la historia de la filosofía presocrática. *Physis* comienza siendo la constitución particular de algo, después se llena de significado adquiriendo el sentido de principio de unidad y racionalidad, conjunto dinámico de la realidad. Es aquí cuando Parménides disocia su ontología del concepto de *physis*. *Physis* deja de ser un término ontológico para convertirse en un concepto particular que se refiere a un aspecto concreto de lo que llamamos realidad. A partir de aquí, la *physis* se va a entender como realidad física, es decir, realidad en tanto dotada de movimiento y materialidad. Parménides le pone un freno a la *physis* heraclitiana y la convierte en un vil nombre, en una vil convención de los mortales.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup> Con respecto a esto hay que puntualizar dos cosas: 1. El cambio en el significado de la palabra *physis* con bastante probabilidad no corresponde a una crítica explícita de Parménides a Heráclito. Quizá sólo sea un síntoma de la actitud crítica con que Parménides mira el mundo. Y 2. No es explícita la identificación entre *physis* y *ónoma*, no obstante hago esta inferencia a partir de B8.38, en donde se nos dice que el llegar a ser (*gígnesthai*) es sólo un nombre. *Physis* para Parménides es la concretización de la génesis, y si génesis es sólo un nombre, el resultado de ésta probablemente lo será también.



## BIBLIOGRAFÍA

### **FUENTES:**

Aeschylus	<i>Agamemnon</i> <i>Eumenides</i> <i>Persae</i> <i>Septem contra Thebas</i>
Aetius	
Apollonius Rhodius,	<i>Argonautica</i>
Aristophanes	<i>Lysistrata</i> <i>Nubes</i> <i>Ranae</i>
Aristoteles,	<i>De caelo</i> <i>Ethica Nicomachea</i> <i>Metaphysica</i> <i>Physica</i>
Athanaeus Naucratis,	<i>Deipnosophistae</i>
Diogenes Laertius,	<i>De clarorum philosophorum vitis.</i>
Caelius Aurelianus,	<i>De morbis acutis et chronicis</i>
Callimachus,	<i>Epigrammata</i> <i>Lavacrum Palladis</i>
Censorinus,	<i>De die Natali</i>
Clemens, Alexandrinus	<i>Stromateis</i>
Damascius,	<i>Dubitationes et solutiones de primis principiis</i>
Empedocles	
Galenus,	<i>De elementis ex Hippocrate libri.</i>
Heraclitus	Herodotus
Hesiodus,	<i>Opera et Dies</i> <i>Theogonia</i>
Homerus,	<i>Ilias</i> <i>Odyssea</i>
Iamblichus,	<i>De vita Pythagorica</i>
Lucianus,	<i>Macrobii</i> <i>Dialogi Deorum</i>
Nonnus,	<i>Dionysiaca</i>
<i>Orphica,</i>	<i>Fragmenta</i>
Ovidius,	<i>Metamorphoseon</i>
Photius,	<i>Bibliotheca</i>
Pindarus,	<i>Isthmica</i> <i>Nemea</i> <i>Olympica</i> <i>Pythica</i>
Plato,	<i>Cratylus</i> <i>Gorgias</i> <i>Parmenides</i> <i>Phaedrus</i>

	<i>Phaedo</i>
	<i>Politicus</i>
	<i>Respública</i>
	<i>Symposium</i>
	<i>Sophista</i>
	<i>Theaetetus</i>
	<i>Timaeus</i>
Plotinus	
Plutarchus,	<i>Adversus Colotem</i>
	<i>Amatorius</i>
	<i>De audiendo.</i>
	<i>De facie in orbe lunae</i>
	<i>Quaestiones Romanae</i>
	<i>Quomodo adulescentes poetas audire debea</i>
Proclus,	<i>In Platonis Parmenidem commentarii</i>
Semonides	
Sextus Empiricus	<i>Adversus Mathematicos</i>
Simplicius,	<i>In Aristotelis de Caelo commentaria</i>
	<i>In Aristotelis Physica commentaria</i>
Sophocles,	<i>Electra</i>
	<i>Trachiniae</i>
Stobaeus	
Strabo,	<i>Chrestomathiae</i>
Suda	
Theodoretus Cyri,	<i>Graecorum affectionum curatio</i>
Theophrastus,	<i>De sensu</i>
Thucydides	
Vergilius,	<i>Eclogae</i>

### **DICCIONARIOS, GRAMÁTICAS Y MANUALES:**

- Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1997.
- Chantraine, Pierre, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des mots*. Éditions Klincksieck, París, 1968.
- Errandonea, Ignacio, *Diccionario del mundo clásico*. Editorial Labor, Madrid, 1954.
- Frisk, Hjalmar, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1973.
- Lenchantin de Gubernatis M., *Manual de Prosodia y Métrica griega*. Trad. Pedro C. Tapia Zúñiga, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.
- Liddell, H.G. and Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*. Oxford (novena edición), 1940.
- Planque, Anème, Lerminiaux, Ghilain, Detelle, *Gramática Griega*. Trad. Antonio Planas, Palaestra, Barcelona, 1949.
- Pabón, José M., *Diccionario Manual Griego. Griego clásico-español*. Vox, Barcelona, 1967.
- Pimentel Álvarez, Julio, *Diccionario Latín-Español, Español-Latín*. Porrúa, México, 2002.
- Schwyzer, Eduard, *Griechische Grammatik*. C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1968.

- Simon and Schuster's International Dictionary, English/Spanish, Spanish/English, New York.
- Stephanus, Henricus, *Thesaurus Graecae Linguae*. U. Verlagsanstalt, Graz, 1954. Tomo 5.
- Tapia Zúñiga, Pedro. C, *Lecturas Áticas I. Introducción a la filología griega*, 2da edición, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

### ***LIBROS:***

- Barnes, Jonathan, *The Presocratic Philosophers*. Routledge and Kegan Paul, London, 1982.
- Bernabé, Alberto, *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*. Trotta, Madrid, 2004.
- \_\_\_\_\_, *De Tales a Demócrito. Fragmentos Presocráticos*. 2da edición ampliada, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Bonifaz Nuño, R., *Antología de la Lírica Griega*, Nuestros Clásicos, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.
- Burnet, J. *Early Greek Philosophy*, 4ta edición, Londres, 1930.
- Calogero, Guido, *Studi sull' Eleatismo*. La Nuova Italia, Firenze, 1977.
- Casadesús, Francesc, Ponencia: "La transposición del vocabulario épico en el pensamiento filosófico de Heráclito". *Simposium Heracliteum Secundum*, 27 de Junio, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chuaqui, Carmen, *Musicología Griega. Cuadernos del centro de estudios clásicos*. UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2000.
- Cordero, Néstor Luis, *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.
- \_\_\_\_\_, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004.
- \_\_\_\_\_, *Le Deux Chemins de Parménide*, Éditions Ousia, Paris, 1984.
- Cordero N. L., Olivieri, F. J, La Croce. E y Eggers Lan C. *Los Filósofos Presocráticos II*, Editorial Gredos, Madrid, 1985.
- Cornford, F.M., *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Visor, Madrid, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Platón y Parménides*. Visor, Madrid, 1989.
- Curd, Patricia, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and later Presocratic Thought*. Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004.
- Diels, H., *Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch*, Berlín, 1897.
- \_\_\_\_\_, *Doxographi Graeci*. De Gruyter, Editio Quarta, Berlín, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. Herausgegeben von Walther Kranz. Weidmann, sexta edición, 1954.
- Dihle, Albrecht, *Greek and Latin Literature of the Roman Empire. From Augustus to Justinian*. Routledge, London, 1994.
- Gadamer, Hans-Georg, *El inicio de la filosofía occidental*. Paidós, Barcelona, 1993.
- Gallop, David, *Parmenides of Elea. Fragments. A text with translation with an Introduction*. University of Toronto Press, Toronto, 1984.
- Gigon, Olof, *Los orígenes de la filosofía griega, de Hesíodo a Parménides*. Gredos, Madrid, 1985.
- Gómez-Lobo, Alfonso. *Parménides. Texto griego y comentarios*, Editorial Charcas, Buenos Aires, 1985.

- Gomperz, Theodor, *Greek Thinkers. A history of ancient philosophy*. Volume I, London, 1969.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*. Volume II, Cambridge, 1965.
- Eggers Lan, Conrado y Victoria E. Julia. *Los Filósofos Presocráticos I*. Editorial Gredos, Madrid, 1981.
- Falcón Martínez, Constantino; Fernández Galiano, Emilio y López Melero, Raquel, *Diccionario de Mitología clásica*. Vol. 1 y 2, Alianza Editorial, Madrid 2000.
- Ferraté, Juan, *Líricos Griegos Arcaicos*. Sirmio, Quaderns Crema, Barcelona, 1991.
- Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*. Eine Geschichte der griechischen Literatur von Homer bis Pindar, New York, 1951 (reedición Munchen, 1962)
- Heidegger, Martin. *Parménides*. Ediciones Akal, Madrid, 2005
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*. Fondo de Cultura Económica, México, 1955.
- Hermann Arnold, *The Illustrated To think like God. Pythagoras and Parmenides. The origins of Philosophy*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004.
- Hamilton Richard, *The Architecture of Hesiodic Poetry*. London, 1989.
- Jaeger, Werner, *La teología de los primeros filósofos griegos*. Fondo de Cultura Económica, México, 1952.
- Kahn, Charles H., *The verb 'be' and its Synonyms. Philosophical and gramatical studies*. Part 6. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1973.
- Kirk G. S. y J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, 1957.
- Kranz, Walter. *Vorsokratische Denker, Auswahl aus dem überlieferten*. Griechisch und Deutsch. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1959.
- Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*. Gredos, Madrid, 1968.
- Mondolofó, Rodolfo, *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*. Eudeba, Buenos Aires, 1971.
- Mourelatos Alexander.P.D., *The Route of Parmenides*. New Haven and London Yale University Press, 1970.
- Nicol, Eduardo, *La Idea del Hombre*. Editorial Herder, México, Edición facsimilar de la primera edición de 1946.
- \_\_\_\_\_, *Los Principios de la Ciencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1965.
- \_\_\_\_\_, *Metafísica de la expresión*, Fondo de Cultura Económica, Segunda edición, México, 1974.
- Popper, Karl R., *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Paidós, Barcelona, 1999.
- Reinhardt, Karl, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am main, Segunda Edición, 1959.
- Tarán, Leonardo, *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton University Press, New Jersey, 1965.
- Untersteiner, Mario, *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*. La "Nuova Italia" editrice, Firenze, 1958.

### **ARTÍCULOS:**

- Whittaker, T., "A note on the Eleatics", *Mind*, vol. 33, num. 132, (1924), p.p. 428-432.

- Bowra, C.M., "The Proem of Parmenides", *Classical Philology*, vol. 32, num. 2, (1937), p.p. 97-112.
- Boodin, J.E., "The Vision of Parmenides", *The Philosophical Review*, vol. 52, num. 6, (1943), p.p. 578-589.
- Von Fritz, Kurt, "Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. To the Beginnings to Parmenides", *Classical Philology*, vol. 40, num. 4, (1945), p.p. 223-242.
- Von Fritz, Kurt, "Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part II. The Post-Parmenidean Period", *Classical Philology*, vol. 41, num. 1, (1946), p.p. 12-34.
- Kent Sprague, Rosamond, "A Suggested Rearrangement of Fragments in the 'Way of Truth'", *Classical Philology*, vol. 50, num. 2, (1955), p.p. 124-126.
- Phillips, E.D., "Parmenides on Thought and Being", *The Philosophical Review*, vol. 64, num. 4, (1955) p.p. 546-560.
- Havelock, Erick, "Parmenides and Odysseus" *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 63, (1958), p.p. 133-143.
- Knight, Thomas S., "Parmenides and the Void", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 19, num. 4, (1959), p.p. 524-528.
- Stannard, Jerry, "Parmenidean Logic", *The Philosophical Review*, vol. 69, num. 4, (1960), p.p. 526-533.
- Siegel, Rudolph E., "Parmenides and the Void. Some Comments on the paper of Thomas S. Knight", *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 22, num. 2, (1961), p.p. 264-266.
- Demos, Raphael, "Plato's Philosophy of Language", *The Journal of Philosophy*, vol. 61, num. 20, (1964), p.p. 595-610.
- Mourelatos, Alexander P.D., "Frazw and its derivatives in Parmenides", *Classical Philology*, vol. 60, num. 4, (1965), p.p. 261-262.
- Mourelatos, Alexander P.D., "Review of *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* by Leonardo Tarán", *The Philosophical Review*, vol. 76, num. 4, (1967), p.p. 526-529.
- Kent Sprague, Rosamond, "Symposium 211A and Parmenides Frag. 8", *Classical Philology*, vol. 66, num. 4, (1971), p. 261.
- Furley, David J., "Notes on Parmenides", *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, (1973), p.p. 1-15.
- Gagarin, Michael, "Dike in Archaic Greek Thought", *Classical Philology*, vol. 69, num. 3, (1974), p.p. 186-197.
- Mourelatos, Alexander P.D., "Pre-socratic Origins of the Principle that there are no Origins from Nothing", *The Journal of Philosophy*, vol. 78, num. 11, (1981), p.p. 649-665.
- Gallop, David, "Ex Nihilo Nihil, In Nihilum Nil: A Reply to Mourelatos", *The Journal of Philosophy*, vol. 78, num. 11, (1981), P.P. 666-667.
- Hoy, Ronald C., "Parmenides' Complete Rejection of Time", *The Journal of Philosophy*, vol. 91, num. 11, (1994), p.p. 573-598.