

Verdad, creencia y convención en el poema de Parménides

Luis Andrés Bredlow

Universidad de Barcelona

Reception date: 19-01-2011
Acceptation date: 27-03-2011

Resumen

Esta intervención trata de resumir las líneas generales de una nueva interpretación del conjunto de los fragmentos de Parménides, tomando pie de la relación entre forma poética y razonamiento lógico (I). Se sostiene, en particular, que el 'ES' de la diosa ha de entenderse en el sentido de una predicación de verdad necesaria, cuya negación ('NO ES') resulta contradictoria consigo misma (II), por lo cual 'lo-que-ES' ha de ser lo que es de modo eterno, perfecto e inmutable, mientras que las cosas de la realidad ordinaria no pueden ser lo que se supone que son más que "de nombre" (III); que el problema de la mal llamada *dóxa* sólo se resuelve con tal de distinguir la teoría física del poema – cuyo principio es la mezcla y unidad de los opuestos – de las engañosas creencias de los mortales en la rígida separación (lógica y física) de los términos opuestos (IV), empezando por la oposición raigal 'luz/noche', esto es, 'vida/muerte' o, para la visión cosmológica y religiosa, los dominios de Zeus y de Hades (V), si bien la teoría física misma debe partir dialécticamente de los mismos supuestos (la oposición y discontinuidad de los entes) cuya condición ficticia está denunciando (VI); lo cual, en fin, arroja alguna nueva luz también sobre el proemio como parodia irreverente de la Tartaroscopia hesiódica y sobre la unidad de razón poética y lógica en el poema (VII).

Palabras clave: Parménides; dialéctica; *dóxa*; convención; continuo.

Abstract. *Truth, Belief, and Convention in the Poem of Parmenides*

This contribution attempts to give an outline of a new interpretation of the fragments of Parmenides, starting from the relation between poetic form and logical reasoning (I). It will be argued, in particular, that the goddess' 'IS' is to be understood as a predication of necessary truth, whose negation ('IS NOT') is self-contradictory (II); hence 'what-IS' has to be what it is eternally, perfectly, and unchangingly, whereas the things of ordinary reality can be what they supposedly are "in name" only (III). Moreover, I will try to show that the problem of the so-called *doxa* can be solved only if we distinguish the physical theory of the Poem, whose principle is the mixture and unity of opposites, from the deceptive beliefs of mortals in a rigid logical and physical separation of opposed terms (IV), beginning with the fundamental opposition of 'light' / 'night', i.e. 'life' / 'death', or, from a cosmological and religious point of view, the domains of Zeus and Hades (V). Nonetheless, the physical theory has to proceed dialectically by starting from the very same assumption –opposition and discontinuity of things– whose fictitious character it exposes (VI). This interpretation will finally shed some new light also on the Proem as an irreverent parody of Hesiod's Tartaroscopia, and on the unity of poetic reason and logic in the Poem (VII).

Key words: Parmenides; dialectics; *doxa*; convention; continuum.

I

En el anuncio de esta sesión se llama, muy oportunamente, la atención sobre el hecho –por cierto que bastante singular– de que esa joya del pensamiento lógico que son los restos del libro de Parménides es también, y ante todo, un poema; lo que es decir que participa a la vez de dos formas o modos de lenguaje que normalmente suelen andar muy separados: por un lado, el razonamiento riguroso, que trata de poner al desnudo los conceptos, las ideas establecidas, y sacar a luz la contradicción que encierran –que es el procedimiento que luego encontramos en Zenón, en Gorgias, en Sócrates y sus discípulos, y que en algún momento se dará en llamar ‘dialéctica’, o ‘lógica’, o ‘filosofía’ (pero eso ya es algo muy posterior, de lo que ninguna culpa tiene Parménides)–, y por el otro lado, el hecho, más bien desconcertante, de que esos razonamientos se desarrollen en verso, en el hexámetro de la poesía épica de Homero y de Hesíodo, y aun en su mismo lenguaje o dialecto, con su vocabulario peculiar y sus expresiones formularias; es decir, en un lenguaje que estaba hecho, en principio, para cantar a héroes, dioses y batallas, y que, de entrada, no parece muy adecuado para hablar de cuestiones tan eminentemente abstractas como el ser y el no ser, la verdad y la necesidad y demás; lo cual es tanto más notable por cuanto, en los tiempos en que Parménides escribía, para las indagaciones de tipo científico, histórico o de especulación sobre el origen y naturaleza de las cosas, estaba ya bien establecido el género del *syngramma* o tratado en prosa, con Anaximandro, Anaxímenes, Hecateo y los historiadores y, a su manera, también el libro de Heraclito.

Y, sin embargo, Parménides elige esa forma antigua de los poemas épicos, y no sólo el verso y el lenguaje, sino incluso la forma narrativa de esos poemas. Empieza relatando un viaje a un lugar lejano (no está del claro si a los cielos o a los infiernos, pero hay reminiscencias bastante patentes de los inframundos de Homero y de Hesíodo); allí le recibe una diosa –cuyo nombre no se dice– y le anuncia que le va a hablar, por una parte, de la verdad, del “corazón sin temblor de verdad bienredonda”, y por otra, de las creencias de los mortales, en las que no cabe ninguna fe verdadera (fr. 1, 29-30). A partir de ahí, en todo el resto del poema, es la diosa quien habla.

Podemos recordar aquí la figura de la Musa: la diosa que invoca Homero al iniciar el primer canto de la *Iliada*, o las Musas del Helicón a las que empieza a cantar Hesíodo en la *Teogonía*, hasta el momento en que ellas mismas, las Musas, se ponen a cantar, y lo que cantan es todo el relato que sigue sobre el nacimiento de los dioses y del mundo. Parece ser que la Musa era, en un principio, una personificación de la propia palabra cantada o ritmada; la Musa era el canto mismo¹. Pues los griegos tenían esa costumbre de personificar o representar como dioses o diosas lo que nosotros llamaríamos pasiones, sentimientos o facultades anímicas: el amor, la persuasión, la astucia, incluso el miedo². La divinidad que

1 M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Maspero, París, 1967, p. 51 y n. 1.

2 J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, cast. Ariel, Barcelona, 1983, p. 90

inspiraba al poeta o al cantor era, pues, el canto mismo, el ritmo y la palpitación de la voz entrenada en el arte de la recitación: era una manera de reconocer que eso que se cantaba no era obra ni creación personal del poeta, sino que venía de algo más hondo, de algo que está por debajo de la persona y de su conciencia y de sus ideas, como también a veces lo reconocen luego los filósofos, como Platón o Demócrito, hablando de la locura divina de los poetas³.

Podemos entender, pues, que algo parecido debe de valer para lo que se está tramando en los versos de Parménides: que esa proclamación de la verdad y esa denuncia de las creencias engañosas de los mortales no podían hacerse, desde luego, a título personal de nadie, sin quedar con eso mismo desvirtuadas y reducidas a ser un caso más de creencia u opinión personal. Haremos bien, por tanto, en tomar esa figura de la diosa, por lo primero, como un artilugio que cumple la función esencialmente negativa de quitar de en medio a la figura del autor, para que podamos oír, hasta donde podamos, no a Parménides de Elea y sus opiniones, sino a la verdad misma, que es divina por lo menos en el sentido negativo de no humana ni personal.

II

Esa verdad, por de pronto, se nos dice que consiste, sencillamente, en que ES: que ES y no puede no ser; no puede ser que no sea: ésta es la “ruta de fe y de fiar, pues ahí la verdad va contigo”⁴. Su negación, la que dice que NO ES, ésta es la senda del descarrío, porque no podemos conocer ni decir lo que no es (fr. 2, 2-8). La primera perplejidad, la primera pregunta que nos asalta al leer esos versos, es de qué se dice eso: que es, que no es; pues esa palabra “es” aparece aquí sin ningún sujeto o *thema* gramatical que nos diga de qué se está diciendo eso.

Pero antes de tratar de responder a esa pregunta, hemos de atender todavía a otra pregunta más elemental: ¿qué quiere decir eso de que “es” o que “no es”? Muchos estudiosos, quizá la mayoría, suelen tomar esa palabra “es”, ἔστιν, como si dijera “existe”. Por mi parte, estoy convencido de que ésta es una interpretación errónea, por dos razones: por un lado, porque a los griegos les era del todo ajeno ese concepto de “existir”, que es un concepto esencialmente moderno, medieval a lo sumo⁵; y por otro, porque todo el razonamiento que

y n. 2 bis; cf. mi “La théologie des passions dans le poème de Parménide”, en D. Chateau y P. Salabert (eds.), *Figures de la passion et de l'amour*, L'Harmattan, París, 2011, pp. 91-107.

3 Cf. mi “Identidad y mimesis. El destierro de los poetas y la constitución del sujeto en Platón”, *Mania* n. 2 (1996), 17-28.

4 Traducción de A. García Calvo (inérita; cf. la versión anterior en *Lecturas presocráticas*, 3ª ed., Lucina, Zamora, 2001, p. 198).

5 Como han demostrado sobre todo los estudios de Charles H. Kahn, *The Verb 'Be' in Ancient Greek*, Reidel, Dordrecht, 1973, 2ª ed. Hackett, Indianapolis, 2003; “On the Theory of the Verb ‘To Be’”, en

se desarrolla en la primera parte del poema queda convertido así en una sarta de falacias y de despropósitos: que no se puede hablar de lo que no existe (¡como si Parménides, tan buen lector de las aventuras de Odiseo que se nos muestra en sus versos, no hubiese nunca oído hablar de fábulas ni de leyendas!), que lo que existe no puede no haber existido en el pasado, etcétera.

Hay otras varias maneras de interpretar el “ES” de la diosa, que aquí no puedo entrar a discutir. Por mi parte, propongo entender ese “ES”, de entrada, como el “es” de la cópula, el mismo que se usa en lenguaje corriente para decir que algo o alguien es esto o lo otro; y más precisamente, como el “es” que se usa en las predicaciones de identidad, cuando se dice que algo es lo que se dice que es necesariamente, por esencia y definición⁶. (Recordemos que la palabra ‘esencia’, οὐσία en griego, que es posterior a Parménides y es un término ya filosófico, se formará justamente por reflexión metalingüística sobre ese tipo de predicación.) Así lo indica ya, para empezar, la misma formulación: “que ES y no puede no ser” (fr. 2, 3); lo que hemos de entender: que es lo que es de tal manera que no puede no serlo, que le es absolutamente imposible no serlo. Y, al revés, decir de eso que NO ES lo que es, eso es evidentemente una contradicción declarada, un absurdo patente: no se puede saber o conocer que algo no es lo que es, ni se puede decir tal cosa (fr. 2, 7-8).

También hemos de recordar aquella otra formulación de la diosa, al inicio de su discurso: el “corazón sin temblor de verdad bienredonda” (fr. 1, 29)⁷. Hemos de observar que, si aquí, en lugar de decir simplemente “verdad”, se nos habla de algo tan intrincado como es el corazón sin temblor de la verdad bienredonda, no hemos de tomarlo simplemente por una especie de circunloquio o de floritura poética (pues lo poético es llamar las cosas por su nombre); hemos de entender más bien que eso de que se va a tratar no es simplemente lo que de ordinario llaman verdad los mortales (es decir, las predicaciones acerca de hechos o realidades, que, si son ciertas en algún momento y lugar en que se digan, por eso mismo son falsas en otro), sino que aquí se va a hablar de la verdad necesariamente verdadera,

M. K. Munitz (ed.), *Logic and Ontology*, New York University Press, 1973, pp. 1-20; “Why Existence does not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58 (1976), 323-334; “A Return to the Theory of the Verb *Be* and the Concept of Being”, *Ancient Philosophy* 24 (2004), 381-405.

- 6 La interpretación del ‘ES’ de la diosa que aquí ofrezco es deudora de A. García Calvo, “Ser y Realidad”, *Mania* n. 2 (1996), 9-15, y *De Dios*, Lucina, Zamora, 1996, pp. 32-36 y 41-43; para una discusión más detallada y confrontación con otras interpretaciones contemporáneas, v. mi “Parmenides and the Grammar of Being”, *Classical Philology* 106 (2011), 283-298, y “Parménides o la identidad imposible”, *Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán* n. 6 (2011), 195-208.
- 7 Leo, con Simplicio, εὐκυκλῆος, mejor que la variante εὐπειθέος (“bien persuasiva”) que dan otros autores; véase la bien razonada defensa de esa lección en J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, 2009, pp. 378-380.

redonda y cerrada sobre sí misma, inamovible e inalterable, establecida de una vez por todas.

Una vez hayamos reconocido eso, los razonamientos que siguen acerca de la verdad –las “señales”, σήματα, dice Parménides (fr. 8, 2), que marcan el camino de la verdad–, se dejan entender ya sin mucha dificultad: que lo que algo de veras es, necesariamente o por esencia y definición, eso evidentemente no puede haber llegado a serlo en algún momento, ni puede dejar de serlo nunca, porque si no, en algún momento sería verdad, o vendría a ser verdad, que no es lo que es, lo cual es imposible (fr. 8, 5-21); ni tampoco puede ser más lo que es en alguna parte que en otra (fr. 8, 22-25), ni puede ponerse a cambiar o a alterarse en nada (fr. 8, 26-31), sino que ha de ser lo que es de un modo perfecto y total (fr. 8, 32-33), porque eso de ser o no ser es cuestión de ‘sí’ o ‘no’: no hay grados intermedios; o algo es lo que se supone que es, o no lo es; y si le falta algo para serlo, entonces es que no lo era.

Podemos sospechar, como lo han sospechado ya algunos estudiosos⁸, que el modelo que inspiraba esos razonamientos acerca del ser y de la verdad haya sido el de las proposiciones matemáticas, que son verdaderas necesariamente, en virtud de la definición misma de sus términos. Esos entes abstractos de los que hablan las matemáticas –los números de la aritmética, las figuras de la geometría– nos ofrecen un caso eximio de algo que es lo que se dice que es de tal manera que no puede no serlo en ningún momento, ni tampoco puede serlo ni más ni menos de lo que es. Es cierto que en los fragmentos que nos quedan no encontramos ninguna alusión a las matemáticas ni a la geometría; pero los números y las medidas sí aparecen en el fr. 2 de Epicarmo, que es una parodia de los razonamientos de Parménides, lo que hace pensar que esa asociación del ser con los entes matemáticos debió de ser bastante familiar a los oyentes.

III

Lo cual nos lleva otra vez a la pregunta de antes: ¿qué es eso de que se nos dice en el poema que es, y que no puede no serlo? Pues, en rigor, una verdad así, verdadera necesariamente y de una vez por todas, no se puede decir más que acerca de unos entes abstractos e ideales, como los de una aritmética o de una geometría, pero no de las cosas reales, palpables o materiales, que nunca pueden ser de verdad lo que son, como la diosa misma dice en el poema (fr. 8, 39-40). Sin embargo, me parece inverosímil que Parménides, ni nadie antes de Platón, haya podido concebir algo así como un ente puramente ideal o abstracto.

8 W. Kneale, “Time and Eternity in Theology”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 61 (1961), 87-108; G. De Santillana, “Prologue to Parmenides”, en *Reflections on Men and Ideas*, MIT Press, Cambridge (Mass.)-Londres, 1970, pp. 82-119; G. Cerri, *Parmenide. Poema sulla natura*, Rizzoli, Milán, 1999, p. 46.

(Recordemos que Zenón daba todavía por supuesto que lo que no está en ningún lugar no puede ser algo.⁹)

Una posibilidad es que eso que ES sea algo así como la suma o masa total de lo que hay. Pues como nada se hace de la nada, ni nada se deshace en nada, la cantidad total de lo que hay en el mundo sigue siendo siempre la misma, eternamente igual a sí misma, por más que las cosas se vayan haciendo y deshaciendo. Sólo que, en este caso, tendríamos que admitir que la diosa de la Verdad en este punto acaso no estaba diciendo toda la verdad: pues es de todo punto evidente que lo que hay no puede ser nunca todo lo que hay. Esa incongruencia se hará patente en los discípulos y sucesores de Parménides: Meliso razonará que, si lo que hay es todo, no puede tener ningún límite ni fin (pues si lo tuviese, entonces más allá del límite habría algo que no estaba comprendido dentro de ‘todo’, lo cual es absurdo)¹⁰; luego Gorgias concluirá que, si es infinito, no puede estar en ninguna parte, ni puede propiamente ser algo¹¹. En suma, un todo finito no sería todo, y un todo infinito es un contrasentido, como bien sabía Aristóteles¹²; de manera que la noción de ‘todo’, de una suma total de lo que hay, resulta inconcebible en cualquier caso.

Otra posibilidad de entender el “ES” de la diosa, que se me ha ocurrido hace poco, y que tal vez nos ahorraría esa paradoja, es suponer que esa necesidad lógica de que lo que es sea lo que es, eterna e invariablemente, se manifiesta dentro de la realidad como ley física, como necesidad de que las cosas se comporten de una manera determinada y no de otra. Podemos pensar, por ejemplo, en la necesidad que obliga al cielo a contener los límites de los astros, como luego se dice en uno de los fragmentos físicos (fr. 10, 6-7)¹³, o en la divinidad que preside la mezcla y unión de lo masculino y lo femenino, de la luz y la tiniebla (fr. 12, 3-6), y que en algún informe doxográfico aparece también con el nombre de Necesidad¹⁴; pero ésa es una vía que habrá que explorar en otra ocasión.

Sea como sea, es evidente, de todas maneras, qué es lo que no puede ser lo que es: las cosas reales, ordinarias –hombres, barcos, montañas, estrellas y demás–, que a cada paso van haciéndose y deshaciéndose, cambiando y mezclándose unas con otras, y que no

9 Zenón 29 B 5, A 24 D-K.

10 Meliso 30 B 2-4 D-K; Arist. *De gen.* I 8, 325a13 = Meliso B 4a Reale; cf. mi estudio “De lo eterno a lo infinito: un intento de reconstrucción del argumento de Meliso (B 2-4 D-K)”, *Convivium* n. 10 (1997), 1-16.

11 [Arist.] *De MXG* 979b22-26; he intentado una reconstrucción del razonamiento de Gorgias en “‘Realidad’ o lo que no puede ser. Una lectura del *Perì toû mè óntos* de Gorgias”, *Mania* n. 4-6 (1999), 49-55.

12 Arist. *Phys.* III 6.

13 Para la interpretación de este pasaje, cf. mi “Cosmología, cosmogonía y teogonía en el poema de Parménides”, *Emerita* 78,2 (2010), 275-297.

14 Aecio II 7, 1 (Diels, *Doxographi graeci*, p. 335,16) = Parm. 28 A 37 Diels-Kranz (*Vors.* I, p. 224,9).

cumplen, en suma, ninguno de los requisitos necesarios para que algo sea de verdad lo que es. De esas cosas dice la diosa, en unos versos que traduzco como sigue (fr. 8, 37-42):

...Que a ser eso el sino lo ha atado,
total e inmóvil. Así será todo, pues, sólo de nombre¹⁵
Cuanto han convenido mortales, creyendo que era de veras,
Que se hace y deshace, que es lo que es y que deja de serlo,
Que cambia de sitio y que muda los resplandecientes colores¹⁶.

Lo que es decir que el ser de esas cosas reales no está más que en el nombre, en la convención lingüística y social establecida por los hombres; pero ellos, los mortales, creen que eso es lo que las cosas verdaderamente son, antes e independientemente del lenguaje que habla de ellas: en eso está su error.

En otro verso (fr. 19, 3) se compara el nombre de cada cosa con un cuño o troquel de monedero (ἐπίσημον): así como el cuño divide la masa bruta del metal en piezas de moneda que se pueden contar, con su valor convencional cada una, así el vocabulario de cada lengua divide lo que hay en objetos definidos y distintos. Es el lenguaje, el vocabulario, el que establece las distinciones, las delimitaciones, las identidades, que no están más que en la convención particular de cada lengua, por más que los mortales estemos empeñados en creer que lo que hay está dividido de por sí en cosas o seres distintos y definidos, antes y fuera de todo lenguaje que las nombre¹⁷.

Pero hemos de reparar también en que esa ley divina (el sino, la Moira, la personificación de la necesidad) que se opone aquí a las convenciones humanas en principio no era otra que la del ES, la mera relación lógica o gramatical entre un *thema* o sujeto y lo que de él se dice; y esa forma lógica de la predicación pertenece a la gramática universal, común a todas las lenguas y previa a sus vocabularios particulares; lo que es decir que pertenece a lo menos convencional que hay en el lenguaje humano (por más que sólo algunas de esas lenguas hayan desarrollado ese índice llamado cópula para expresar esa relación). Lo que hace la diosa, pues, es tomar las reglas que rigen en esa gramática común, que es la primera

15 Entiendo ὄνομα, con J. Lohmann (en W. Bröcker, “Parmenides”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 9, 1964, 84) como acusativo relativo. Para la interpretación ὄνομα = «mero nombre», remito a *LSJ*, s.v., III («a name and nothing else, opp. the real person or thing»), con abundantes referencias.

16 En la interpretación sintáctica de este pasaje sigo a A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen, 1986, p. 211.

17 Sobre la cuestión de los “nombres” en el poema, cf. J. Owens, “Naming in Parmenides”, en J. Mansfeld y L. M. De Rijk (eds.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C. J. De Vogel*, Van Gorcum, Assen, 1975, pp. 16-25; J. Barrett, “Struggling with Parmenides”, *Ancient Philosophy* 24 (2004), 267-291, y D. Graham, *Explaining the Cosmos*, Princeton University Press, 2006, pp. 177-178.

lógica de los hombres –por ejemplo, la regla que prescribe que no se puede decir que algo ES y, a la vez, NO ES la misma cosa–, y las lleva intransigentemente hasta sus últimas consecuencias.

IV

Con eso estamos entrando ya en la segunda parte del poema, la que habla de las creencias de los mortales, a partir de los versos en que la diosa dice (fr. 8, 50-52):

Aquí te me paro ya en la razón de fiar y la idea
De en torno a verdad. Mas ve desde aquí las creencias mortales
Atento aprendiendo al orden engañosor de mis versos¹⁸.

Esos mortales –dice– han convenido nombrar formas o sustancias (μορφάς) dos nociones suyas, la luz y la noche, “de las que una nombrar no se debe, en lo que andan errados” (fr. 8, 54). Aquí se está hablando de una creencias erradas, engañosas de raíz; por eso, muchos estudiosos han concluido, demasiado precipitadamente, que todo lo que de teorías físicas, astronómicas o fisiológicas se nos ha trasmitido a nombre de Parménides no pertenecía en realidad a Parménides, sino que eran doctrinas de otras escuelas filosóficas o científicas (de los pitagóricos, por ejemplo) que Parménides sólo exponía para refutarlas¹⁹; o incluso, como no se ve muy bien de quién podían ser esas teorías, que él mismo se las había inventado, para presentar una especie de modelo ejemplar de los errores humanos²⁰.

Lo cual me parece a todas luces increíble: pues, para empezar, todos los lectores antiguos del poema, desde Aristóteles hasta Simplicio, tomaban las teorías físicas que ahí se exponían como propias de Parménides; y parece difícil creer que todos ellos hayan sido incapaces de entender un texto que aún tenían entre manos en su integridad. Además, en otro fragmento, que introduce la parte cosmológica del poema, la diosa dice: “Mas de la etérea natura sabrás y de todos los signos / que hay en su altura” (fr. 10, 1-2); y luego: “Y

18 Traducción de A. García Calvo, *Lecturas presocráticas*, 3ª ed., Lucina, Zamora, 2001, p. 208.

19 H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Reimer, Berlín, 1897, p. 63; J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4ª ed., Adam & Charles Black, Londres, 1930, pp. 183-196; A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Bari, 1975 (2ª ed. 1985), pp. 72 y 80.

20 A.A. Long, “The Principles of Parmenides’ Cosmogony”, *Phronesis* 8 (1963), p. 91; D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments*, University of Toronto Press, 1984, p. 23; de manera parecida también G. S. Kirk, J. E. Raven y M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, cast. Gredos, Madrid, 1987, p. 366; P. Curd, *The Legacy of Parmenides*, Princeton University Press, 1998, pp. 98-126; H. Granger, “The Cosmology of Mortals”, en V. Caston y D. W. Graham (eds.), *Presocratic Philosophy. Essays in honour of Alexander Mourelatos*, Ashgate, Aldershot, 2002, pp. 101-106.

sabrás del cielo...” (fr. 10, 5). Es evidente que aquí no se está prometiendo una exposición de errores ajenos, sino un saber cierto y fidedigno.

Por consiguiente, otros estudiosos han tratado de entender las creencias de los mortales y las teorías físicas del poema, ya sea como unas hipótesis o conjeturas más o menos verosímiles, aunque no rigurosamente demostrables²¹, sea incluso como un complemento inseparable de la verdad misma²², una descripción de un mundo aparente que es, como decía Eugen Fink, “relumbre del ser”, y que “pertenece al Ser como la luz pertenece al Sol”²³. Pero eso parece a su vez difícil de conciliar con la declaración de la diosa de que los mortales andan errados o descarriados (πεπλανημένοι, fr. 8, 54) cuando establecen sus dos principios, y que el orden del mundo que se funda sobre esos dos principios es un orden engañoso (ἀπατηλός, fr. 8, 52). Ésas son formulaciones muy claras y tajantes, que en vano se ha tratado de relativizar en algunas interpretaciones²⁴.

Me parece que ese dilema no admite otra solución que la de reconocer que se trata, efectivamente, de dos cosas distintas: que hemos de distinguir, por un lado, el orden engañoso de las creencias de los mortales descarriados y, por otro, el saber cierto y fidedigno acerca de los astros y lo demás que la diosa promete revelar a su oyente, y que incluye también las teorías físicas y fisiológicas que los lectores antiguos atribuían a Parménides. Hasta aquí, esa solución no es nueva: ya la vislumbraron Calogero y Colli en los años

21 P. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène* (1887), 2ª ed. Gauthier-Villars, París, 1930, p. 230; F.M. Cornford, “Parmenides’ Two Ways”, *Class. Quart.* 27 (1933), 97-111; A.H. Coxon, “The Philosophy of Parmenides”, *Class. Quart.* 28 (1934), 134-144; W.J. Verdenius, *Parmenides. Some Comments on his Poem* (1942) 2ª ed. Hakkert, Amsterdam, 1964, pp. 59-60; E. Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, Heimeran, Munich, 1974, pp. 72-80; M. Conche, *Parménide. Le Poème: Fragments*, PUF, París, 1996, p. 28; J. Solana Dueso, *De logos a physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*, Mira, Zaragoza, 2006, p. 21.

22 Así sobre todo los intérpretes más o menos influidos por Heidegger, como K. Riezler, *Parmenides* (1934), 2ª ed. Klostermann, Frankfurt, 1970, pp. 67-70; J. Beaufret, *Parménide. Le Poème*, PUF, París, 1955, 2ª ed. 1996; E. Fink (ver n. siguiente) o H.-G. Gadamer, *Griechische Philosophie (= Gesammelte Werke*, 6), Mohr, Tübinga, 1985, pp. 9-57; y en los últimos años, ya decididamente fuera de la órbita heideggeriana, A. Finkelberg, “Being, Truth and Opinion in Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 81 (1999), 233-248, y J. Bollack, *Parménide. De l'Étant au Monde*, Verdier, Lagrasse, 2006.

23 E. Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Nijhoff, La Haya, 1957, pp. 72 y 107.

24 Por ejemplo, M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Florencia, 1958, p. CLXIX n., o J. Frère, “Parménide et l'ordre du monde: fr. VIII, 50-61”, en P. Aubenque (ed.), *Études sur Parménide*, vol. 2, Vrin, París, 1987, p. 201 y n. 34; en contra, F. Ademollo, “Vecchi e nuovi contributi all'interpretazione parmenidea”, *Prometheus* 20 (1994), 32 n. 18.

treinta del último siglo²⁵; la defendió H. Schwabl en un muy discutido artículo de 1953,²⁶ y la hicieron suya varios estudiosos posteriores²⁷. Pero lo que en esos estudios no se acaba de aclarar del todo es en qué consiste esa diferencia o contraposición entre el saber que la diosa enseña y las creencias engañosas de los mortales; aunque no es demasiado difícil descubrirla, con sólo leer atentamente los textos.

Por un lado, en la creencia de los mortales los dos elementos, la luz y la noche, se nos presentan como nítidamente opuestos y separados, “aparte lo uno y lo otro” (fr. 8, 56): por un lado, el “fuego celeste (...), en todo igual a sí mismo, / pero no igual a lo otro”, la noche, que es su “opuesto y revés” (fr. 8, 56-59); cada uno de los dos es lo que es, porque no es lo que es el otro. Podemos observar, de paso, que se trata de una separación conceptual, lingüística, convencional: el error de los mortales no está en el “engaño de los sentidos”, como han repetido tantos intérpretes antiguos y modernos; el error está en tomar por verdad lo que es mera convención lingüística. La luz que ven los ojos no es nunca luz pura, en todas partes igual a sí misma, sino la luz más o menos mezclada con la sombra, con un sinfín de matices y de claroscuros. Una luz pura, sin ninguna mezcla de oscuridad, sólo puede ser una luz abstracta o ideal, una luz cuyo ser no puede estar más que en el nombre o concepto que está establecido en el vocabulario de alguna lengua.

Y lo mismo vale para los pares de opuestos derivados de esos dos elementos, que caen bajo los respectivos poderes de uno y otro (lo caliente y lo frío, lo raro y lo denso, etc.²⁸): están rigurosamente separados, repartidos “en estas cosas y en aquellas” (ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς, fr. 9,2); los dos elementos, luz y noche, son “iguales” porque nada entra del uno en el otro (ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν, fr. 9, 4) o, como también podemos entender esas palabras, porque no tienen ningún derecho ni poder el uno sobre el otro; lo que a todas

25 G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Tipografia del Senato, Roma, 1932, p. 40 n. 1; G. Colli, *Physis kryptesthai philei*, Adelphi, Milán, 1948, p. 168; cf. también G. Colli, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, Adelphi, Milán, 2003, pp. 134-137.

26 H. Schwabl, “Sein und Doxa bei Parmenides”, *Wiener Studien* 66 (1953), 50-75.

27 Untersteiner, *op. cit.* (n. 24), pp. CLXIX-CLXXXIX; R. J. Clark, “Parmenides and Sense-Perception”, *REG* 82 (1969), 14-32; L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Ousia, Bruselas, 1986, pp. 261-288; H. Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*, Bouvier, Bonn, 1988, pp. 29-35; P. Thanassas, *Die erste ,zweite Fahrt'. Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, Fink, Munich, 1997, pp. 157-205; B. Cassin, *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant*, Seuil, París, 1998, pp. 193-194, 245; G. Reale y L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, Bompiani, Milán, 2003, pp. 34-46, 66-78, 196-209. Una clara distinción entre las opiniones de los mortales y los fragmentos “científicos” (proponiendo integrar éstos en la llamada “Vía de la Verdad”) defiende últimamente también N. L. Cordero, “Parmenide scienziato?”, en L. Rossetti y F. Marcacci (eds.), *Eleatica 2006: Parmenide scienziato?*, Academia, Sankt Augustin, 2008, pp. 31-80, y “La física parmenídea no forma parte de la dóxa”, en N. L. Cordero (ed.), *Parmenides, Venerable and Awesome. Proceedings of the International Symposium Buenos Aires 2007*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2011.

28 Cf. Simpl. *In Phys.* 31,3-7 = *Vors.* I 240, 11-15.

luces parece excluir cualquier posibilidad de mezcla o penetración recíproca de los dos elementos, cualquier intrusión de cada uno en los dominios del otro.

Pues bien: no es difícil ver que esa separación es exactamente lo contrario de lo que encontramos en los fragmentos físicos del poema: ahí vemos que la ley más fundamental es la mezcla y compenetración de los opuestos. Es la ley que encarna la “deidad que todo gobierna”, la que ordena en todas partes la mezcla y unión de lo masculino y lo femenino (fr. 12, 3-6), que podemos tomar como un caso representativo de la relación entre los opuestos en general. Por lo demás, la tradición indirecta corrobora este sentido del fragmento. Aristóteles dice que “los que establecen dos principios, como Parménides el fuego y la tierra, hacen de los intermedios, el aire o el agua, mezclas de aquéllos”²⁹ (lo cual es cierto, aunque la terminología de los cuatro elementos es evidentemente de Aristóteles, no de Parménides); y Plutarco escribe que Parménides “compuso una ordenación del mundo, y habiendo mezclado como elementos lo luminoso y lo oscuro, a partir de éstos y por medio de ellos produce todos los fenómenos”³⁰.

Ese principio o ley de la mezcla de los opuestos lo encontramos una y otra vez en los informes doxográficos y, lo que importa más, en los fragmentos literales: por ejemplo, en la embriología del fr. 18, donde se habla del equilibrio del semen masculino y femenino en el “cuerpo mezclado”, o en el fr. 16, donde se menciona la “mezcla de miembros” (κρᾶσις, fr. 16, 1), la mezcla y, más aún, la fusión o compenetración íntima: todo lo contrario de la separación rigurosa que caracteriza a las creencias de los mortales. También podemos recordar aquí el fr. 4 de Diels-Kranz, que probablemente debió de seguir poco después de la exposición del error de los mortales en el fr. 9, a modo de transición hacia el saber fidedigno acerca de la *rerum natura*,³¹ y que empieza así:

Mas mira las cosas ausentes, presentes de firme a la mente:
Que no cortarás lo que es, tal que junto a lo que es no se tenga
(fr. 4, 1-2).

Podemos entender esos versos como una condena del error de los mortales que se acaba de exponer: no hay que cortar lo-que-es de manera que no se tenga junto a lo-que-es, como hacen ellos al dividirlo en opuestos separados entre sí y repartidos “en estas cosas y en aquellas” (fr. 9, 2), de modo que ahí donde esté presente uno está ausente el otro: donde hay luz, no hay tiniebla, y viceversa. Pero la inteligencia, el νόος, alcanza a ver lo ausente como presente, porque los opuestos que los mortales separan están en verdad presentes cada uno en el otro.

29 Arist. *De gen.* II 3, 330b13-15.

30 Plut. *Adv. Col.* 1114b.

31 Cf. J. Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*, Beck, Munich, 1962, pp. 121-122, y A. García Calvo, *Lecturas presocráticas*, cit. (n. 18), pp. 210-211.

La consecuencia más llamativa de esa ley de la mezcla es que las oposiciones que los mortales toman por excluyentes y absolutas quedan reducidas así a meras diferencias cuantitativas o de grado³². Lo que la convención lingüística de los mortales establece como cuestiones de “sí o no” (luz o tiniebla, masculino o femenino) viene a consistir en realidad en mera diferencia de más o de menos en la proporción de los elementos dentro de la mezcla.

Parece ser que, en virtud de esa reducción dialéctica de las diferencias cualitativas a cuantitativas, incluso la diferencia que a los mortales se nos aparece como la más radical, como la cuestión de ser o no ser por excelencia, la de vida y muerte, venía a ser mera cuestión de grado. Según Teofrasto (*De sensu*, 4), en algunos de los versos hoy perdidos del poema se leía también que “el muerto no percibe la luz ni el calor ni el sonido, debido a la pérdida del fuego, pero que el frío y el silencio y los <demás> contrarios sí los percibe, y que, en general, todo lo que hay tiene cierto conocimiento”. Para nosotros, eso de que los muertos sienten o perciben algo parece ser, desde luego, una tesis más bien extravagante (más cerca de nosotros, la defendió todavía Silverio Lanza, a principios del siglo pasado³³); pero no debió de serlo tanto para los griegos, puesto que la encontramos también en otros autores, incluso en Demócrito (A 117), el más materialista de los presocráticos; de manera que no hay ningún motivo para excluir que Parménides y su diosa la hayan compartido³⁴.

Lo que nos viene a decir el testimonio de Teofrasto es que incluso esa diferencia entre la vida y la muerte viene a consistir, en fin de cuentas, en mera diferencia de grado o de proporción de fuego y de noche en la mezcla de los miembros; que, así como vivir no es ser uno el que es, así también lo que los mortales llaman no ser o estar muerto es en verdad otro modo de participar en el proceso de hacerse y deshacerse las cosas y, como tal, pertenece a lo que hay no menos que la vida misma. Incluso la declaración de la verdad misma, “no puede ser que no sea” (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, fr. 2, 3), quizá pueda entenderse también, como la han entendido Hölscher y Burkert³⁵, como diciendo que nadie ni nada puede estar nunca muerto del todo.

32 Como observaba ya H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Beck, Munich, 1955, p. 182 n. 2.

33 S. Lanza, *Páginas escogidas e inéditas*, ed. de R. Gómez de la Serna, Biblioteca Nueva, Madrid, 1918 (“La materia es eterna. No existen los cuerpos muertos. Lo que llamamos muerte es un convencionalismo”); v. mi ensayo “Silverio Lanza, descontento y soñador”, *Taifa* n. 3, 1988, 20-21.

34 Para un estudio pormenorizado del testimonio de Teofrasto, remito a mi “Aristotle, Theophrastus, and Parmenides’ Theory of Cognition (B 16)”, *Apeiron* 44 (2011), 219-263; cf. también “La théologie des passions dans le poème de Parménide” (cit. en n. 2).

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

V

Con eso ya podemos responder también a la pregunta que ha atormentado tanto a los estudiosos: ¿quiénes son esos “mortales” a los que se ataca en el poema? ¿Qué creencias son esas creencias engañosas que la diosa está denunciando? Por mi parte a lo menos, se me ha venido haciendo cada vez más evidente que esa oposición de ‘luz’ y ‘noche’, teniendo en cuenta los valores simbólicos que esos términos tenían para los griegos, no puede ser otra que la oposición de ‘vida’ y ‘muerte’³⁶: esto es, la oposición entre el mundo de los vivos, que “ven la luz del día”, y el mundo subterráneo de los muertos, los “que no ven”, οἱ ἀλαοί, como dice, por ejemplo, Ésquilo (*Eum.* 322-324). En la imaginería mítica o religiosa, ésa viene a ser la oposición entre los dominios de Zeus y de Hades (el “Invisible”, según la etimología vulgar), a los que alude el relato del reparto de poderes entre los hijos de Crono que cuentan Homero (*Il.* XV 187-193) y Hesíodo (*Teog.* 885).

Las “creencias de los mortales” vienen a ser, pues, sencillamente las que los paisanos de Parménides en su día profesaban, tal como estaban consignadas en los cantos de Homero y de Hesíodo, y que eran a su manera lo que más se aproximaba en su mundo a ser algo así como una religión oficial o visión dominante de la realidad; aunque en ese punto los griegos no dejan de ser bastante representativos de los hombres en general, para los que esa oposición de vida y muerte es, desde luego, la cuestión de ser y no ser por excelencia. Pero en la *rerum natura*, nos viene a decir la diosa, no cabe el “sí o no”, no cabe el ser o no ser, sino tan sólo el “más o menos”. Las cosas nunca pueden llegar a estar perfectamente definidas y delimitadas entre sí; entre la luz y la tiniebla, entre lo masculino y lo femenino, y aun entre la vida y la muerte, no hay ninguna separación tajante, sino una gradación continua del más y del menos, una mezcla inextricable de lo uno y lo otro. Y, sin embargo, a ese mundo de mezclas y de gradaciones continuas, infinitas, los mortales lo han dividido en opuestos, que ellos creen rígidamente separados unos de otros.

Ése es, por cierto, el mecanismo lógico por el que suelen establecerse los significados de palabras de las lenguas y, por tanto, las cosas de la realidad: pues para éstas, en efecto, el ser lo que son consiste nada más ni nada menos que en no ser lo que no son, o sea en la oposición recíproca de los términos, con tendencia siempre a la ordenación por pares de opuestos (‘luz’/ ‘tiniebla’, ‘vida’/‘muerte’, ‘masculino’/‘femenino’), que se definen cada uno como negación exacta del otro, de manera que ‘noche’ o ‘tiniebla’ viene a entenderse como ‘no-luz’ y viceversa; aunque en los vocabularios de las lenguas naturales, que nunca están cerrados, esa ordenación por pares de opuestos no se alcanza nunca más que de manera parcial y aproximada. Pero así, en fin, por esa vía de la mutua negación, aspiran las cosas reales al ideal (inalcanzable) de ser lo que son, a la identidad perfectamente definida, que

36 Así ya W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1972, p. 284.

pueda permitirles en cada caso la decisión de “sí o no”, de “es” o “no es”, como si trataran, vanamente siempre, de remedar aquellas señas que marcaban el camino de la verdad.

VI

Surge aquí, por cierto, una dificultad en la que yo no había reparado hasta hace poco; una dificultad cuya solución creo que arroja alguna nueva luz sobre la última parte del poema. Me refiero a aquel verso que ya cité (fr. 8, 52), donde la diosa habla de “el orden engañoso de mis versos” (o “de mis palabras”, ἐπέων: en los dos sentidos se puede entender). En todo caso, llama la atención que aquí se califique de engañoso no ya solamente el orden de las creencias de los mortales (que también está incluido, desde luego), sino el orden de las propias palabras de la diosa. Lo propiamente engañoso es, desde luego, el orden o sistema de creencias cuya falsedad esos versos vienen a descubrir; pero parece ser que la denuncia misma de su falsedad no puede menos de contaminarse de alguna manera del engaño, porque tiene que seguir el mismo orden y partir de los mismos supuestos cuya falsedad está tratando de mostrar.

Con eso tiene que ver también otro verso, que está al final del mismo fragmento (fr. 8, 60), después de la introducción de los dos elementos, y que en griego dice así:

Τόν σοι ἐγὼ διὰ κόσμον ἔοικότα πάντα φατίζω.

La mayoría de los editores suelen leer aquí, con los manuscritos, διάκοσμον, “ordenación del mundo”, que es un término técnico más bien postaristotélico, que parece bastante difícil creer que Parménides lo haya usado; por lo cual prefiero leer, siguiendo una conjetura de Agustín García Calvo, διὰ κόσμον, y así podemos entender: “Por tal orden (es decir, por el mismo orden que han establecido los mortales, y del que se acaba de hablar), por tal orden lo conveniente todo te cuento”. La diosa advierte aquí expresamente que el descubrimiento del engaño no puede menos de seguir el mismo orden engañoso cuya falsedad está denunciando.

Pues lo cierto es que, cuando hablamos de mezcla o de unión de los opuestos, o de reducción de las diferencias cualitativas a cuantía continua –que son modos de ataque a las creencias dominantes que encontramos luego, en las generaciones siguientes a Parménides, en las diversas tentativas de explicación científica de la realidad como mezcla de elementos: en Anaxágoras (fr. 8), por ejemplo, o en el *corpus* hipocrático–, entonces hemos de reconocer también que esas formulaciones, en el acto mismo de descubrir el error de las creencias humanas, al mismo tiempo lo presuponen: pues no hay manera de concebir una mezcla si no es de algo que antes estaba separado, al menos idealmente, ni de hablar de grados o de cuantías de más o de menos, como no sea de algo que estaba ya de alguna manera

definido (como ‘luminosidad’ o ‘temperatura’, por ejemplo) y delimitado por algún corte –necesariamente convencional– que separe lo uno de lo otro.

Por eso la exposición del error no puede simplemente prescindir de la división de los opuestos, sino que tiene que seguir el mismo orden engañoso cuya mentira está descubriendo: pues si suponemos que lo que hay ha de ser rigurosamente continuo, sin ninguna posibilidad de corte ni división, entonces ya no hay modo de aplicarle a eso ninguna forma de cuantificación ni de medida –ni tampoco, por tanto, de hablar de grados ni de proporciones–, como no sea “desde fuera”, o sea a título de suposición o de convención, que no sólo le es ajena a la noción misma de lo continuo, sino que directamente la contradice³⁷.

Es la misma contradicción que ponen en evidencia las aporías del movimiento de Zenón: pues si renunciamos a toda discontinuidad del tiempo y del espacio y nos quedamos sólo con la continuidad pura, entonces las aporías quedan resueltas sin más, y Aquiles alcanza a la tortuga y la flecha vuela sin impedimento; pero entonces hemos de renunciar también a toda posibilidad de dividir el tiempo o el movimiento en trechos sucesivos y, por tanto, de medirlo, o de hablar de la posición de un móvil en un instante³⁸.

Pero para descubrir esa contradicción, en fin, no hay más remedio que partir de los mismos supuestos, de las mismas nociones establecidas acerca de cómo son las cosas, y llevarlas rigurosamente hasta sus últimas consecuencias. Dicho al revés, no ha lugar a atacar a las ideas dominantes con otras ideas, o a la creencia establecida con otra creencia: el solo ataque eficaz es el que parte de la misma creencia establecida, llevándola a sus consecuencias extremas, hasta que salga a luz la contradicción que encierra: por ejemplo,

37 Este problema ha sido claramente percibido por el físico J. E. Charon: “Parménide suggéra de distinguer entre le Réel, qui serait continu, et le Connu, c’est-à-dire ce que l’Homme peut espérer percevoir de ce Réel, qui serait par nature discontinu. Mais cette idée impliquait de renoncer à l’espoir que l’Homme puisse atteindre directement un jour le ‘fond’ des choses” (*De la physique à l’homme*, Gonthier, Ginebra, 1964, p. 13).

38 Jean Zafiropulo observó que lo que las aporías de Zenón demuestran es que “un langage impliquant la discontinuité ne peut jamais, sans contradiction dans ses termes, décrire le mouvement” (*Vox Zenonis*, Les Belles Lettres, París, 1958, p. 59); a lo que anotaba A. García Calvo, en su reseña del libro de Zafiropulo (*Emerita* 28, 1960, 353 n. 2), que eso ha de valer forzosamente para cualquier lenguaje, “pues la discontinuidad es hasta tal punto inherente al hecho mismo del lenguaje (de la lengua, que pone sus límites a las realidades), que de antemano todo intento de descripción continua por un ‘sistema de signos’ (y lengua son las fórmulas matemáticas y las metamatemáticas) ha de saber que no puede pasar de la apariencia”.

Ésta es también, si no me equivoco, la misma contradicción con la que tuvo que debatirse la ciencia moderna, la que estaba en la raíz de los problemas de espacio, tiempo y movimiento “absolutos” y “relativos”: pues por un lado se suponía que hay ahí algo que es absolutamente continuo, homogéneo y uniforme, y por otro lado, se pretende que eso sea algo que se puede medir, y donde se pueden distinguir unos puntos de otros; y eso evidentemente sólo se puede hacer “desde fuera”, es decir, partiendo de algo que no se puede definir dentro del continuo mismo (es el conocido principio de Riemann, según el cual la métrica de una variedad continua tiene que ser extrínseca).

que la idea misma de separación implica ya la relación de los términos separados, su mezcla y unión, de manera que lo ausente, lo negado, no puede menos de estar, como dice la diosa (fr. 4, 1), “presente a la idea”.

VII

Para terminar, quiero volver un momento sobre el proemio del poema. He mencionado ya que en esa geografía imaginaria que se nos pinta en esos versos abundan las alusiones a los inframundos de Hesíodo: la “mansión de la Noche” (fr. 1, 9), las “puertas de las rutas de la Noche y del Día” (fr. 1, 11), el umbral y la puerta, todo eso lo encontramos en la Tartaroscopia o descripción del inframundo de la *Teogonía* de Hesíodo. Por eso, algunos estudiosos han concluido que ese viaje que se relata en el poema es un viaje al Tártaro, a los inframundos de Hesíodo³⁹. Sin embargo, hay en todo eso una rareza que debería darnos que pensar, y que incluso se ha alegado como objeción contra esa interpretación hesiódica o infernal del proemio⁴⁰: y es que, por contraste con el Tártaro de Hesíodo, ese supuesto infierno de Parménides no tiene absolutamente nada de infernal ni de siniestro.

Esa “mansión de la Noche”, en la que luego la diosa recibe amablemente al joven viajero, no se parece en nada a las “moradas tremendas de Noche sombría” de las que hablaba Hesíodo (*Teog.* 744); el χάσμα o hueco (fr. 1, 18), que en Hesíodo era el abismo infernal, “aun a los inmortales dioses temible” (*Teog.* 743), es aquí simplemente el vano de la puerta, sin ninguna connotación siniestra. Hesíodo dice que aquel que se atreviera a entrar por aquella puerta pasará más de un año de viaje atormentado, arrastrado a un lado y a otro por tempestades tremendas, antes de llegar al fondo del abismo (*Teog.* 740-743), mientras que Parménides viaja tranquilamente, con carro y caballos, por una calzada o carretera (κατ’ ἀμαξιτόν, fr. 1,21), una cosa muy civilizada, diríamos, y llega a su destino, por lo visto, sin ningún incidente digno de mención.

Ese cambio radical de atmósfera creo que no podemos menos de reconocer que debe ser deliberado; lo que es decir que ese proemio hemos de entenderlo como una parodia de Hesíodo; y el sentido de esa parodia creo que, después de lo dicho, ya no deja mucho lugar

39 O. Gilbert, “Die *daimon* des Parmenides”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20 (1907), 25-45; S. Ferri, *Divinità ignote*, Vallecchi, Florencia, 1927, pp. 117-125; J. S. Morrison, “Parmenides and Er”, *JHS* 75 (1955), 59-68; W. Burkert, “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras”, *Phronesis* 14 (1968), 1-30; D. J. Furley, “Notes on Parmenides”, en E. N. Lee, A. P. D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.), *Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy presented to Gregory Vlastos*, Van Gorcum, Assen, 1973, pp. 2-5; M. E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides*, Hakkert, Amsterdam, 1974, pp. 79-86; A. Gómez-Lobo, *Parménides*, Charcas, Buenos Aires, 1985, pp. 43-44, y últimamente L. Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker*, vol. II, Artemis & Winkler, Düsseldorf, 2009, pp. 53-58.

40 J. Owens, “Knowledge and Katabasis in Parmenides”, *Monist* 62 (1979), 15-29.

a dudas. Decíamos que las “creencias de los mortales” que se atacan en la última parte del poema son las creencias acerca del mundo y de los dioses que estaban vigentes en aquel momento, y que el rasgo más fundamental de esa concepción del mundo era la división en dos dominios radicalmente opuestos y separados: los dominios de la luz y de la tiniebla, de la vida y de la muerte, de Zeus y de Hades. La *Teogonía* de Hesíodo, el “maestro de los muchos”, que le decía Heraclito⁴¹, era sin duda el documento más ejemplar de ese sistema de creencias, de eso que podemos llamar la cosmovisión oficial de los griegos: era el libro que hasta siglos después se seguía usando en las escuelas para enseñarles a los niños cómo es el mundo y cuál fue su origen⁴².

Pues bien: creo que ahora podemos entender por qué Parménides utiliza ese lenguaje de la poesía épica que decíamos al principio. Podemos ver que el poema empieza ya desde el proemio por atacar a la religión dominante en su propio terreno y usando su propio lenguaje, el de la poesía épica y cosmogónica, contra las ideas acerca del mundo que en esos poemas se transmitían y se inculcaban a la gente. Luego, en la primera parte del discurso de la diosa, hemos visto el lenguaje, como lógica, como gramática, como razón común, lanzándose contra las ideas establecidas acerca de lo que son las cosas; y en la segunda, en fin, lo que podríamos llamar la indagación científica desmandada o insumisa, denunciando el engaño de las creencias dominantes.

Razón poética, razón razonadora o lógica, razón indagadora de realidades: son tres maneras de volverse el lenguaje o razón en contra de sus propias hechuras, las ideas de realidades establecidas en el vocabulario y en la creencia; tres modos de ataque que en esos restos del poema de Parménides se juntan y se entrecruzan de una manera bastante singular y, al mismo tiempo, alentadora de siempre nuevos intentos de descubrir –razonando, cantando o indagando– el engaño de las creencias dominantes; en eso justamente estaba su gracia.

41 Heraclito 22 B 57 D-K.

42 Véase, por ejemplo, la anécdota sobre la infancia de Epicuro que refiere Sexto Empírico, *Adv. math.* X 19; cf. Diógenes Laercio, X 2.