



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El Poema de Parménides: un ensayo de interpretación

Luis Bredlow Wenda

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

UNIVERSITAT DE BARCELONA

Departament d'Història de la Filosofia,
Estètica i Filosofia de la Cultura

Facultat de Filosofia

Programa de doctorat: Construccions del subjecte (Bienni 1995-1997).

Per optar al títol de doctor en Filosofia.

**EL POEMA DE PARMÉNIDES.
UN ENSAYO DE INTERPRETACIÓN.**

por

Luis Bredlow Wenda

Director: Dr. Antonio Alegre Gorri

Barcelona, diciembre de 2000

Diógenes quizá nos autorice a entender⁸⁹, o más bien el sol (lo cual, en fin de cuentas, tampoco sería tan aberrante como lo consideran Kranz y otros⁹⁰, puesto que también el sol es, al igual que “todas las cosas”, mezcla de elementos⁹¹), ni tampoco de qué manera se habría de imaginar semejante proceso⁹². Lo más probable parece que hayamos de pensar en una generación inducida por los efectos del calor solar⁹³, que por lo demás sería fácilmente conciliable con el nacimiento de la tierra de la versión de Censorino⁹⁴.

De todas maneras, y por oscuros que sean los pormenores, parece evidente que en la zoogonía de la diosa los seres vivos, los humanos incluidos, se formaron originalmente por mezcla de elementos, cuya proporción determina, entre otras cosas, la diferenciación de los sexos: los machos, que participan en mayor grado del elemento denso, brotaron en el Norte frío y oscuro, las hembras en el Sur, donde predomina el elemento cálido, raro y sutil⁹⁵. Como era de esperar, el principio cósmico de la mezcla y unión de los contrarios se manifiesta también en lo que debió de servirle de modelo arquetípico (cf. B 12,4-6), la unión carnal en la que mujeres y hombres “mezclan su semen” (*germina miscent*, B 18,1, conforme a la teoría arcaica del doble semen masculino y femenino⁹⁶). De la justa proporción de la mezcla seminal depende la constitución física y anímica del retoño⁹⁷, así como, en los hombres en general, a la proporción que guardan los elementos en la mezcla constitutiva de los miembros obedecen la inteligencia y la sensación, la memoria y el olvido, el sueño y la vejez⁹⁸.

Cabe sospechar, con todo, que en el cosmos de la diosa debió de operar también un principio contrario a la mezcla, análogo a *Neĩkos*, el Odio o Enemistad de Empédocles⁹⁹: deidad o deidades cuya sombra acaso podamos entrever todavía tras los nombres de *bellum* y *discordia* que Cicerón dice recordar, al lado de *cupiditas* o lujuria, entre los *monstrua* o dislates que poblaban el panteón del Eleata¹⁰⁰, pero que en todo caso ocupaban un rango subordinado a Eros, el “primero de todos los dioses” (B 13) a los que ideó la divinidad primordial, a la que Simplicio llama la “causa eficiente única y común” de toda generación (*ποιητικὸν αἴτιον... ἐν κοινὸν... καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν*)¹⁰¹ y que Plutarco identificaba con Afrodita¹⁰²; y con esa posición subalterna de las divinidades de la discordia

⁸⁹ Así Untersteiner, *Parm.*, p. 12.

⁹⁰ Kranz, *Vors.* p. 218, n. *ad loc.*, donde se encuentran también diversas propuestas de corrección del pasaje.

⁹¹ Así lo atestigua expresamente Aecio II 20,8a = A 43.

⁹² Algunos intérpretes prefieren leer, en lugar de “a partir del sol” (*ἐξ ἡλίου*), “a partir del barro”, *ἐξ ἰλύος*: así Frobenius (en la *editio princeps* de Diógenes, Basilea, 1533: sobre el origen de la conjetura, véase Merlan, *Arch. f. G. d. Ph.* 1966, p. 270 n. 12), Brandis, Zeller, Usener, Nestle, Albertelli y Verdenius, *Mnemosyne* 1947, p. 288, aprobado por Schwabl, *Anz. Alt.* 1956, col. 154; *ἐκ πηλοῦ* Ziegler.

⁹³ Así Zeller, I, p. 578 n. 1; Albertelli, p. 90 n. 9; Pasquinelli, p. 384 n. 2.

⁹⁴ Deichgräber, *Auff.*, p. 722, recordando los paralelos de tal concepción en las antropogonías referidas por Diodoro, I 7,3, e Hipócrates, *De carn.* 3; mientras que Untersteiner, *Parm.*, p. 10, evoca no menos oportunamente la tradición mítica acerca de la pareja primordial Helio y Gea, padres, según la *Suda*, de los *tritopátōres* de Atenas y, por ende, progenitores de los hombres (*Suda*, s.v. *Τριτοπάτορες*, vol. IV, p. 594,15 Adler).

⁹⁵ Aecio V 7,2, en A 53; cf. Aristóteles, *De part. an.* II 2, 648a25 = A 52.

⁹⁶ V. Lesky, *Antike Zeugungs- und Vererbungslehren*, pp. 44 y 48.

⁹⁷ B 18; cf. A 54.

⁹⁸ B 16; A 46, A 46a-b.

⁹⁹ Hipótesis que ha defendido recientemente también Finkelberg, *Hermes* 1997, pp. 3s.

¹⁰⁰ Cicerón, *De nat. deorum* I 11,28, en A 37. *Bellum* parece corresponder a *Πόλεμος* (personificado sólo en Píndaro, fr. 225, y Aristófanes, *Paz*, 203), *discordia* a *Ἔρις* (*Δῆρις* Empédocles B 122,2; *πόλεμος* y *δῆρις*, sin personificación, también en Hesíodo, *Erga*, 14; cf. *πολύδηριν* Parménides B 7,5), *cupiditas*, obviamente, a Eros (B 13): cf. Kranz, *Hermes* 1934, p. 118, y *Vors.*, p. 224, n. *ad loc.*; Deichgräber, *Auff.*, p. 713.

¹⁰¹ Simplicio, *In Phys.* 34,14, cf. 31,10 (ambos pasajes en B 12, *Vors.* p. 242,7-11).

¹⁰² Plutarco, *Amat.* 13, 756f, en B 13, *Vors.* p. 243,11. Zeller, I, p. 570 n. 6, juzga que tal identificación “se explica suficientemente por la descripción de la diosa y por el hecho de se la llame progenitora de Eros”. Gilbert, *Arch. f. G. d. Ph.* 1907, p. 13, cree incluso “probable que Parménides haya empleado, entre las diversas

concuera muy bien, en todo caso, que en las sobrias descripciones mecánicas de los doxógrafos los procesos de separación -ruptura, secreción o evaporación- aparezcan como meros efectos secundarios de la mezcla, cuando ésta alcanza un grado excesivo de compresión¹⁰³.

38. No hay duda, en suma, de que el principio rector que gobierna el mundo físico de Parménides, desde el nacimiento de los astros hasta la constitución física y mental de cada individuo, es la mezcla o penetración recíproca de los opuestos¹⁰⁴, es decir, todo lo contrario del rígido dualismo que distingue a las creencias de los mortales; y lo que es más, en B 16,1 esa mezcla se designa expresamente como *κρᾶσις*, término que aparece también en el resumen que da Teofrasto de la teoría de la percepción según Parménides¹⁰⁵. Ahora bien, a diferencia de *μίξις*, que puede referirse igualmente a la mera mezclanza, aglomeración o agregación externa de partes que se pueden volver a separar (en el mismo sentido en que podemos hablar en castellano, por ejemplo, de la mezcla de garbanzos blancos y negros en un mismo frasco), *κρᾶσις* es la mezcla concebida como compenetración íntima en la que las sustancias mezcladas se funden en una sola, volviéndose indistinguibles e inseparables, como en el caso del vino y del agua¹⁰⁶.

Semejante fusión resulta, desde luego, del todo incompatible con las creencias de los mortales¹⁰⁷, para quienes los dos elementos Luz y Noche se hallan nítidamente separados (B 8,56) uno frente al otro (B 8,55.59), cada uno por sí (B 8,58), así como también sus dominios y

denominaciones de aquella *daímon*, también la de Afrodita”; del mismo parecer se declara Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 243, recordando que según Menandro, *Rhet.* I 5,2 (A 20), Parménides interpretaba a los dioses olímpicos como alegorías de las fuerzas naturales, inaugurando así el género de los “himnos científicos” (*ὑμνοὶ φυσιολογικοί*). Deichgräber, *D. Ganze-Eine*, pp. 10 n. 10 y 15, parece dar por sentada la identificación de la *daímon* con la “Allgöttin” Afrodita; así también Gigon, *Orig.*, pp. 315s.

¹⁰³Accio II 7,1, en A 37, *Vors.* p. 224,10-13; cf. A 39.

¹⁰⁴Lo cual es admitido en general por los intérpretes: así, por ejemplo, Jaeger, *Teol.*, p. 107, escribe: “La mezcla es el principio subyacente de este aparente orden del mundo y el filósofo toma de la *Teogonía* de Hesíodo el dios Eros como autor simbólico de esta mezcla”; y Coxon, *Class. Quart.* 1934, pp. 142s., observa que “this conception of mixture, of the union of opposites or correlatives, is the ground-basis of Parmenides’ whole view of the universe”. Sobre el concepto parmenídeo de mezcla merece consultarse el injustamente olvidado artículo de N.-I. Boussoulas, “Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Parménide”, *Sophia* 1958, pp. 211-220. Contra el enteramente injusto desdén con que despachó este agudísimo estudio Schwabl, *Anz. Alt.* 1972, col. 40, ha protestado con sobrada razón Schmitz, *Urspr.*, p. 24 n. 36.

¹⁰⁵Teofrasto, *De sens.* 1,3 = A 46 (*Vors.* p. 226,12).

¹⁰⁶Untersteiner, *Parm.*, p. CCII n. 126, precisa (citando a Schmidt, *Synonymik*, IV, p. 653, que no tuvo ocasión de consultar) que *κρᾶσις* significa “quell’ unione intima per cui ‘un oggetto provocando una modificazione agisce su di un’ altro’, mentre *μίξις* esprime un’ unione di corpi senza un chiaro riferimento a quest’ influo, con il rilievo, piuttosto, di un rapporto locale”. Schmitz, *Urspr.*, p. 70, aclara que “*míxis* es la conglomeración (*Vermengung*) en la que los componentes mezclados no se confunden, *krásis*, en cambio, la mezcla por penetración (*durchdringende Mischung*) que se da en líquidos como el agua y el vino”. Así Empédocles habla en B 8,3 de *μίξις* para subrayar que los individuos son meros “agregados inestables de elementos que se mezclan y se vuelven a separar”, en B 22, en cambio, de *κρᾶσις* (*κρησις*), recalcando la “intimidad de la unión inducida por el Amor (Afrodita)”; cf. los dos tipos de *μίξις* analizados por el Seudo-Aristóteles *De MXG*, 974a24-b1 (Schmitz, *ib.*).

¹⁰⁷Como observa, muy acertadamente, Schmitz, *Urspr.*, pp. 70s., sólo que de esa constatación extrae, a mi entender, la conclusión equivocada, a saber, que B 16 no podía pertenecer a la parte del poema dedicada a la *dóxa*; con lo cual, sin embargo, resulta difícil de explicar la aparición del mismo término en Teofrasto (“probablemente por el fr. 16 que acaba de citar”, conjetura Schmitz, p. 71), a quien por lo demás nos obligaría a atribuir un grado de incomprensión bastante mayor de lo creíble. Contra el traslado del fragmento propuesto por Schmitz argumenta también Wiesner, *Beginn d. Aletheia*, pp. 66-71, impugnando ante todo su interpretación del vocablo *κρᾶσις*: lo cual, desde luego, no es necesario una vez se haya entendido la diferencia entre las creencias dualistas de los mortales y la teoría de la mezcla que defiende Parménides mismo.

poderes están limpiamente repartidos en unas cosas y en otras (B 9,2), sin que ninguno de ellos tenga derecho a entremeterse en los asuntos del otro (B 9,4). Lo cual, en fin, debería disuadirnos de todo intento de conciliar la teoría física de Parménides con las creencias de los mortales a las que se opone, sea diluyendo el dualismo extremo de éstas mediante traducciones menos comprometedoras, las más de las veces triviales e insatisfactorias¹⁰⁸, sea privando a aquélla de su principio más fundamental, la *κρᾶσις* o fusión de los opuestos en uno¹⁰⁹. En resumidas cuentas, la contraposición entre los erróneos pareceres de los mortales descarriados y la descripción fidedigna del universo que la diosa revela a su discípulo resulta, pues, patente en los textos mismos, con tal que renunciemos a la inútil pretensión de entender las dos concepciones opuestas como aspectos de una misma teoría.

39. Tal oposición adquiere contornos más claros todavía si suponemos que más o menos inmediatamente después de B 9, donde concluye la exposición de las creencias de los mortales, y antes de entrar en la teoría física correcta, figuraba, como a modo de bisagra entre las dos partes, el fragmento B 4¹¹⁰, en el que la diosa advierte a su oyente:

λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι,
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον,
οὔτε συνιστάμενον.

*“Pero mira las cosas ausentes, a la mente presentes con certeza:
pues no recortarás lo que es de modo que a lo que es no siga junto,
ni dispersándose por todos lados y del todo según un orden,
ni componiéndose”.*

¹⁰⁸Ver notas 75 y 78.

¹⁰⁹Ver nota 107. Tarán, pp. 240 y 243s. (seguido por Schmitz, *Urspr.*, p. 71), llega al extremo de atribuir los anillos mixtos del cosmos parmenídeo, mencionados por Aecio, II 7,1 (A 37, *Vors.* p. 224,4.7), a un malentendido del doxógrafo: ejemplo eminente de las violencias interpretativas que impone el esfuerzo de hacer concordar la cosmología de Parménides con las creencias de los mortales que se propone combatir.

¹¹⁰Según han propuesto Kerschensteiner, *Kosmos*, pp. 121s., y García Calvo, *Lect. pres.*, pp. 210s., lo cual, dentro de la irremediable incertidumbre que rodea la posición exacta de estos versos dentro del poema, me parece la solución más convincente. El comentario con que acompaña la cita de este fr. San Clemente, *Strom.* 5;15 (*Vors.* p. 232,1-4): “Pero también Parménides en su poema, hablando por enigma de la esperanza, dice lo siguiente: ‘Pero mira...’, ya que también el que espera, al igual que el que tiene fe, con la mente ve las cosas inteligibles y las venideras”, no delata mucha comprensión de su sentido ni ofrece el menor indicio en qué parte del poema podía haber figurado. El problema ha suscitado, por consiguiente, las conjeturas más variadas: Karsten, p. 38, insertaba el fr. (vv. 89-92 de su ed.) entre los actuales vv. B 8,33 y 34, en lo cual lo siguió Mullach, p. 123 (vv. 90-93 de su ed.); Ritter, I, p. 493, entre B 8,25 y 26, seguido por Zeller, I, p. 560 n. 2; Diels, en su introducción a Platón, *Parménide*, Les Belles Lettres, París, 1923, p. 13; Cornford, *Plat. y Parm.*, p. 87 n. 23; Raven, *Pyth. and el.*, p. 30, y Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 108. En cambio, Diels, *Lehrg.*, pp. 32 y 63s., y en las primeras ediciones de los *Vorsokratiker*, lo colocaba como fr. 2, después de haber insertado al final del fr. 1, como vv. 33-38, los actuales vv. B 7,2-6 y B 8,1-2a en la versión de Sexto; ordenación que abandonó en las ediciones posteriores. Reinhardt, pp. 49s., lo situó después de B 6, lo mismo que últimamente Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 56s. y 187 (entre B 6 y B 7), seguido por Wiesner, *Beginn d. Aletheia*, pp. 245s., 250 y 253; mientras que Bicknell, *Symb. Osl.* 1968, p. 48, lo intercala entre B 6,9 y B 8,1b; Collobert, pp. 20, 225 y n. 1 ib., entre los vv. 41 y 42 de B 8. Bollack, *Rev. Ét. Gr.* 1957, p. 58, con intuición bastante acertada, aunque sin mayor precisión, lo sitúa “dans la partie consacrée aux opinions des mortels”, y en fin, Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 125, y *Wesen*, pp. 46 y 117s., prefiere trasladarlo incluso al final de todo el poema, después de B 19, a lo cual se adhiere, con algunas dudas, Schofield, en *KRS*, pp. 375s.

La exhortación de la diosa se entiende con la mayor claridad como refutación directa del error de los mortales expuesto en B 8,53-59 y B 9¹¹¹: no se debe recortar lo que es como hacen ellos al dividirlo (*ἀποτμήξει* B 4,2: cf. *ἐκρίναντο* B 8,55) en opuestos separados entre sí (B 8,55-56) cuyas manifestaciones están repartidas “en estas cosas y en aquellas” (B 9,2), de modo que en cada cosa y en cada lugar unas están presentes y otras -sus respectivos opuestos- ausentes. Lo que prohíbe tal corte o división es, ante todo, la exigencia lógica de que “lo-que-es a lo-que-es siga junto” (*τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι* B 9,2 = *ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει* B 8,25), es decir, que lo-que-es o lo-que-hay sea indivisible y continuo, sin huecos ni fisuras (B 8,22-25): y la concepción probada y fidedigna del universo, si bien no es ni puede ser verdad en sentido riguroso, debe ser, en todo caso, coherente con la verdad y no puede contradecirla¹¹².

La naturaleza absolutamente continua, maciza y homogénea del Ser excluye, de entrada, cualquier concepción de un universo compuesto de unidades discretas. El orden del mundo no puede resultar de la dispersión ordenada de fragmentos del Ser a través del espacio (en el sentido probablemente del reparto de poderes entre “estas cosas y aquellas” de B 9,2), ni de la conjunción o agregación externa de lo que previamente se había separado.

En este mismo argumento debe de estar pensando Aristóteles cuando, en su brevísimo resumen de los razonamientos eleáticos, escribe: *τοῦτο δὲ μηδὲν διαφέρειν, εἴ τις οἶεται μὴ συνεχὲς εἶναι τὸ πᾶν ἀλλ’ ἄπεισθαι διηρημένον, τοῦ φάναι πολλὰ καὶ μὴ ἔν εἶναι καὶ κενόν*, “Y eso en nada difiere, si alguien cree que no es continuo el todo sino que estando dividido se junta, de decir que es muchos y no uno y vacío”¹¹³; el mismo argumento, en fin, que hace suyo, con la imagen del corte incluida, Anaxágoras: *οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ*, “No están separadas unas de otras las cosas que hay en el único mundo, ni están cortados con un hacha ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente”¹¹⁴.

La inteligencia o facultad conceptual (*νόσος*) percibe certeramente la presencia de lo ausente (B 4,1) porque los opuestos separados por el convenio de los mortales están en verdad presentes cada uno en el otro. En las acertadas palabras de Riezler: “El *νοῦς* ... divisa en lo que está presente cada vez lo ausente, aunque esté ausente, como algo co-presente (*als ein Mitgegenwärtiges*): ve en el día la noche, en la noche el día, los dos como uno, porque son uno y lo mismo... A él se opone la *δόξα*: el opinar y poner de los mortales según las apariencias y el nombrar, que corta y destruye la cohesión y dispersa lo separado por el espacio y el tiempo

¹¹¹Como ha visto acertadamente Gadamer, *Gr. Ph.* II, p. 54: el argumento de B 4 “es la superación del error de la separación de Luz y Noche que está enunciado en el fr. 8,56ss.”

¹¹²Muy atinadamente escribe Pasquinelli, p. 398 n. 33: “Il senso del fr. [B 4] è l’ affermazione della presenza dell’ essere come assolutamente continuo: gli *ὄντα*, che la *doxa* deve spiegare nella loro genesi e nella loro distinzione, se visti con l’ occhio della verità ‘confinano’ (B 8,25) tra di loro, perdono gli intervalli che li separano, rientrano come elementi indifferenziati nel continuo... Parmenide trova *nella molteplicità stessa* la presenza dell’ essere che annulla le distinzioni..., ma è sempre lo stesso mondo, il nostro, visto secondo *ἀλήθεια* o secondo *δόξα*”.

¹¹³Aristóteles, *De gen. et corr.* 325a6-8. En la síntesis sumarisima de las enseñanzas eleáticas (ib. 325a2-17) de la que forma parte este pasaje, no es fácil discernir siempre con nitidez a cuál de los eleatas se está aludiendo en particular. El que el paso en cuestión (a6-8), que generalmente suele entenderse como apuntando a Zenón o a Meliso (véanse las referencias en mi *Gorgias*, § 49, n. 99), tenga en realidad por modelo más originario el fr. B 4 de Parménides, como aquí estoy sugiriendo, no excluye, evidentemente, que el mismo argumento fuera luego reiterado, reelaborado o reforzado por Meliso y, sobre todo, Zenón (obsérvese la llamativa semejanza del razonamiento justificativo que sigue, ib. a 8-12, con Zenón, fr. 2 Lee = Porfirio, ap. *Simpl. In Phys.* 139,27, argumento que Porfirio, por cierto, atribuye, de modo erróneo pero en absoluto gratuito, a Parménides), y que ambos estén, por ende, con igual certeza presentes en la mente de Aristóteles al redactar este pasaje.

¹¹⁴Anaxágoras, 59 B 8.

en una ordenación del mundo de lo mucho y lo vuelve a componer... En esta presencia de lo ausente se halla enunciada por primera vez la razón fundamental de lo que más tarde, oscurecido en las más diversas variantes, se llamará 'dialéctica'. Lo otro, como lo otro de lo uno, está co-presente (*mitgegenwärtig*) en lo uno".¹¹⁵

40. Las señales erigidas por los mortales (B 8,55) imitan, aunque vanamente, las que jalonaban el camino de la verdad: para ellos, cada uno de los opuestos es en sí mismo y por sí mismo (*κατ' αὐτό* B 8,58) lo que es, como en verdad lo era el Ser (*καθ' ἑαυτό* B 8,29); y como el Ser era absolutamente homogéneo, sin admitir grados de más y de menos (B 8,22-24.44-48), todo intacto y por doquier igual a sí mismo (*πᾶν ἐστὶν ἄσυλον οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον* B 8,48-49), así la Luz y la Noche son cada una, según opinan los mortales, "por doquier la misma que ella misma, mas no la misma que la otra" (*ἐωντῶ πάντοσε τῶντόν, τῶ δ' ἑτέρῳ μὴ τῶντόν* B 8,57-58), con la misma oposición exclusiva y sin transiciones que separa al ser del no-ser, obligándolo a ser del todo lo que es o no serlo en absoluto (B 8,11.16). La luz es pura luz y nada más que eso, y la noche es noche oscura, invisible o sin claridad (*ἄφαντος*, con clara oposición semántica a *φῶς*, en B 9,3). Ninguna de ellas puede adentrarse en los dominios de la otra (B 9,4); cada una permanece invulnerada en sus derechos, igual que el Ser mismo (*ἄσυλον* B 8,48).

La descripción fiable de la realidad que la diosa revela a su discípulo niega todo derecho a esa usurpación de los atributos del Ser por los opuestos aparentes de los mortales. No hay en verdad más oposición privativa que la del Ser y del imposible no-ser; entre los opuestos aparentes que el lenguaje de los mortales obliga a tratar como si fuesen verdaderos, entre la luz y la tiniebla, el día y la noche, lo caliente y lo frío, no cabe la oposición excluyente del 'sí' y del 'no', sino únicamente la transición gradual, la gradación continua del más y del menos. A esa gradación, que es la de las siempre cambiantes proporciones de la mezcla de elementos (cf. B 16,1), se pueden reducir todas las oposiciones nominales que los mortales creen absolutas.

Teofrasto refiere que, en la teoría de Parménides, "según exceda lo caliente o lo frío [en la mezcla de los miembros del cuerpo humano], otro se hace el pensamiento, siendo mejor y más puro el que se da según lo caliente... De ahí que también la memoria y el olvido se produzcan a partir de éstos [*sc.* los dos elementos], según la mezcla"¹¹⁶. Bien concuerda con eso que, según Tertuliano, para Parménides el sueño sea "enfriamiento" (*refrigeratio*)¹¹⁷; y por Aecio sabemos que, según el Eleata, "la vejez se produce por la disminución (*ὑπόλειψις*) del calor"¹¹⁸. La muerte se identificaba, según el informe de Teofrasto, con la pérdida o suspensión (*ἔκλειψις*) del fuego¹¹⁹. Lo novedoso de tal concepción no es, desde luego, el parentesco entre el sueño, el olvido, la vejez y la muerte, que era ya tema familiar al pensamiento mítico¹²⁰, sino el hecho de que éstos, que en la personificación mítica eran hermanos pero, por eso mismo, individuos distintos, se conciban ahora como meros momentos de un continuo, diferenciados únicamente en tanto que representan distintos grados cuantitativos de un mismo proceso.

¹¹⁵Riezler, p. 43.

¹¹⁶Teofrasto, *De sens.* 3.4 (A 46).

¹¹⁷Tertuliano, *De anima* 45 = A 46b.

¹¹⁸Aecio V 30,4 = A 46a.

¹¹⁹Teofrasto, *De sens.* 4 (A 46).

¹²⁰Como es sabido, para Hesíodo el Sueño y la Muerte eran hermanos (*Teog.* 212, 756), hijos de la Noche, como también Olvido y Vejez (*Γῆρας, Λήθη*, ib. 225, 227). Las dos *Κῆρες*, Vejez y Muerte, aparecen juntas también en Mimnermo, fr. 2,5-7; cf. Verdenius, *Comm.*, p. 19 n. 3, y Untersteiner, *Parm.*, p. CCVIII n. 145.

Del mismo modo, no hay diferencia cualitativa sino solamente de grado entre el sentir y el pensar¹²¹, entre alma e inteligencia¹²² -por lo cual “no puede haber ningún ser vivo propiamente irracional”¹²³-, ni tan siquiera entre lo que modernamente llamaríamos conciencia y materia, ya que “todo lo que hay tiene cierto conocimiento (*γνώσις*)”¹²⁴.

41. Otro tanto vale para la oposición ‘masculino’ / ‘femenino’, debida en su origen a las diferentes proporciones de la mezcla de elementos en las diversas regiones de la tierra¹²⁵. La proporcionalidad de la mezcla interviene asimismo en los procesos de la herencia o transmisión genética de las cualidades físicas y anímicas, según se desprende de un fragmento que cita, en el siglo quinto de nuestra era, el médico Celio Aureliano, vertido al latín por él mismo, “lo mejor que podía”, de un texto griego de Sorano de Éfeso (B 18):

**femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.**

*“Cuando mujer y varón de amor los gérmenes mezclan,
la que se forma en las venas virtud de sangre diversa,
si equilibrio guarda, bien hechos los cuerpos dispone.
Pues si las virtudes adentro del semen mezclado contienden
y no se hacen una en el cuerpo mezclado, entonces funestas
maltratarán al naciente de sexo de doble simiente”.*

La buena constitución del cuerpo depende, pues, del equilibrio (*temperies*) que guarden entre sí las virtudes (*δυνάμεις*, cf. B 9,2) respectivas de las simientes “de sangre diversa”¹²⁶, es decir, del semen masculino y femenino¹²⁷, cuya conjunción más o menos bien lograda determina las cualidades del “cuerpo mezclado” (*permixtum corpus* B 18,5 supongo que debe de corresponder a la *κρᾶσις μελέων* de B 16,1, a la que obedece el *νόος*, el pensamiento o la inteligencia).

La fusión, sin embargo, no se logra sin lucha y dominación del uno sobre el otro, como atestigua una breve noticia de Censorino:

at inter se certare <semina> feminae et maris et, penes utrum victoria sit, eius habitum referri auctor est Parmenides.

<> supplevi, feminae DV1 Coxon: feminas V2 edd. pl.

¹²¹Teofrasto, *De sens.* 4 (A 46).

¹²²Diógenes Laercio, IX, 22, en A 1 (*Vors.* p. 218,4-5); Aecio IV 5,12 (A 45).

¹²³Aecio, ib.

¹²⁴Teofrasto, *De sens.* 4 (A 46).

¹²⁵Aecio V 7,2, en A 53.

¹²⁶El substrato fisiológico del semen es, para Parménides, la sangre: la misma teoría hematógica del semen fue defendida posteriormente por Diógenes de Apolonia (64 B 6) y Aristóteles: v. Lesky, *Antike Zeugungs- und Vererbungslehren*, pp. 48 y 120ss.

¹²⁷La teoría del doble semen, corriente entre los antiguos, se halla también en Alcmeón de Crotona (24 A 13 = Censorino 5,4); cf. Lesky, op. cit., p. 48.

“Y que pugnan entre sí <el semen> de la hembra y el del macho, y que de cual de los dos sea la victoria, de éste se lleva el porte, lo avala Parménides”.¹²⁸

El equilibrio, por tanto, no equivale a la igualdad (como la que reinaba entre los dos elementos del cosmos engañoso de los mortales en B 9,4) sino a la proporción justa dentro de la desigualdad -más o menos comparable a la “justicia proporcional” de los pitagóricos¹²⁹- que resulta del predominio de uno de los dos elementos seminales sobre el otro, la *ἐπικράτεια τῶν σπερμάτων*, principio que conocemos también de Alcmeón de Crotona¹³⁰.

Para que se alcance tal equilibrio desigual resulta, al parecer, decisiva la combinación acertada del semen procedente de los lados derecho e izquierdo de los órganos genitales masculinos y femeninos implicados en el procedimiento, de manera que el lanzamiento seminal de derecha (masculina) a derecha (femenina) produce varones bien constituidos, de izquierda a izquierda féminas igualmente bien formadas, mientras que de cualquier inversión o entrecruce, al imposibilitarse el triunfo y dominación de un elemento sobre el otro, de modo que la pugna habrá de continuar indefinidamente, resultan (de derecha a izquierda) varones afeminados -“mólles seu subactos homines”, hombres afeminados o sumisos, escribe Celio Aureliano- o féminas varoniles (de izquierda a derecha)¹³¹, es decir, aquellas criaturas de doble simiente o de doble sexo a las que se alude en el verso (B 18,6)¹³², y de cuya condición y origen nos informa con lujo de detalles Lactancio¹³³:

¹²⁸Censorino 6,5, en A 54. El pasaje ha sido tratado con bastante descuido por muchos editores. Untersteiner lee, con Diels-Kranz, “feminas et maris” pero traduce “femmina e maschio”, como si leyera “mares”; por el contrario, Conche, p. 263, escribe “feminas et mares”, sin indicar que se trata de una *emendatio* suya, aunque luego traduce “le principe mâle et le principe femelle”. Más congruentemente propone Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 109, “feminae et maris” (*scil.* principia); aunque lo más verosímil me parece que *feminae* sea sencillamente haplografía por *semina feminae* o tal vez *feminae semina*.

¹²⁹Véase, por ejemplo, Filolao, 44 B 6; Jámblico, *Vita Pyth.* 80; cf. *ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρική* Platón, *Gor.* 508a.

¹³⁰24 A 14 = Censorino 6,4 (v. Lesky, p. 47; Untersteiner, *Parm.*, pp. 114s.). Sobre las variantes medievales y aún posteriores de esa teoría, v. Lesky, pp. 49s.

¹³¹Aecio V 7,4, en A 53; cf. Lactancio, *De opif.* 12,12, en A 54. Otra versión (Aecio V 11,2; Censorino 6,8, ambos en A 54) atribuye al origen del semen femenino el parecido con el padre o con la madre, en lugar de los atributos sexuales secundarios de los que habla la primera. A lo mismo alude, sin duda, el fragmento B 17: *δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κόυρας* (δὲ corr. Scaliger: δ’ αὖ MSS), “En los de la derecha los niños, en los de la izquierda las niñas”, citado por Galeno, *In Epid.* VI 48, quien lo refiere a los lados derecho e izquierdo del útero, aunque el fragmento es demasiado breve como para que puedan deducirse de él conclusiones muy definitivas. Sigo aquí, en lo general, la inteligente y concisa reconstrucción del sistema por Zeller, I, p. 578 n. 4, pese a la crítica, bastante injusta, de Lesky, p. 50, quien la rechaza como “muy artificiosa”, sólo para luego afirmar que “no se puede excluir la posibilidad de que Parménides... haya expuesto, aprobado o combatido por lo menos dos teorías distintas de la generación”: conclusión bastante pobre, en tanto que renuncia a toda reconstrucción coherente de la teoría de Parménides, además de inseparable de una concepción insostenible de la última parte del poema como una especie de manual doxográfico. Lo cual no quita, desde luego, al estudio de Lesky el mérito de ser el más minucioso y mejor documentado de los pocos que se han dedicado a este aspecto de las enseñanzas de Parménides, valioso por la riqueza de material y la erudición del detalle. Un pormenorizado examen de las diversas noticias ofrece también Kember, *Jour. Hell. Stud.* 1971, pp. 70-79 (cf. la respuesta de Lloyd, *ib.* 1972, pp. 178s.).

¹³²Para Diels, *Lehrg.*, p. 116, se trata bien de hermafroditas (*Zwitter*), bien de “inofensivos varones mujerieles (*γύνανδροι*) y mujeres varoniles (*viragines*), no de adictos a los correspondientes vicios dóricos y lesbianos”, como interpreta, en cambio, Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlín, 1913, p. 72 n. 1, y como había entendido ya sin duda Celio Aureliano mismo al hablar en su paráfrasis de “utrisque veneris adpetentia” (*Vors.* p. 245,5); a lo que se adhiere ahora Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 253s., viendo en *dirae* (B 18,5) una alusión a las relaciones entre Aquiles y Patroclo (*Il.* XXIII, 78), cuya reinterpretación como idilio homosexual es, sin embargo, como Coxon mismo admite, relativamente tardía, estando atestiguada por primera vez en los *Mirmidones* de Esquilo. Pero lo que me parece objeción de más peso es que no encuentro entre los griegos de aquel tiempo rastro alguno de la asociación, tan corriente entre los romanos y entre nosotros, de las inclinaciones homosexuales con el

“Asimismo las constituciones dispares se cree que se hacen del modo siguiente: cuando por azar en la parte izquierda del útero cae semen de origen masculino [e.e. del lado derecho de los genitales paternos, desde donde se engendran los varones], se supone que nace, desde luego, un varón, pero que, al haber sido concebido en la parte femenina, tendrá consigo algo de mujeril por encima de cuanto el viril decoro permite, sea una hermosura sobresaliente o una palidez excesiva o finura del cuerpo, o miembros delicados o corta estatura o voz tenue o ánimo endeble o varias de esas cosas. Del mismo modo, si a la parte derecha fluye semen de género femenino, se engendra, desde luego, una fémica, pero como ha sido concebida en la parte masculina, tendrá algo más de virilidad de lo que la condición de su sexo admite, sean miembros robustos, una estatura excesivamente alta, tez oscura, un rostro áspero y velludo, semblante feo, voz recia o alma intrépida o varias de esas cosas”.

Por el texto del fragmento parece claro, de todos modos, que la mezcla proporcionada de los elementos masculino y femenino resulta decisiva también para la formación de los “bene condita corpora”, donde las virtudes opuestas de uno y otro género “se hacen una en el cuerpo mezclado” (*faciant unam permixto in corpore*, B 18,5)¹³⁴. La consecuencia más vistosa de ese principio de mezcla es que también la oposición ‘masculino’ / ‘femenino’ queda así reducida a diferencia cuantitativa o de grado¹³⁵ (lo cual, en fin de cuentas, parece hallar una confirmación inesperada en la teoría moderna de las hormonas), con una gradación continua de varones y fémicas más o menos varoniles o femeniles¹³⁶, sin que ninguno de los dos extremos aparezca jamás en estado puro: los opuestos, lejos de estar limpiamente repartidos “en estas cosas y en aquellas” como creen los mortales (B 9,2), están efectivamente presentes uno dentro del otro¹³⁷. Por ese mismo motivo, en B 12,5-6: *πέμπουσ’ ἄρσενι θῆλυ μίγην τό τ’ ἐναντίον αὐτίς* | *ἄρσεν θηλυτέρω*, en lugar de adoptar, con Diels y casi todos los editores, la corrección *μίγην* de Bergk¹³⁸, acaso sea más razonable conservar el *μίγην* de los MSS¹³⁹, puesto que lo femenino está, en efecto, mezclado en lo masculino y viceversa.

afeminamiento o la falta de virilidad: en la Grecia arcaica, poetas, guerreros y hombres de Estado como Solón (frs. 12; 13,1 y 14,5 Diehl) profesan con franqueza el amor de los mancebos, sin asomo de sospecha de que tal afición pueda estar reñida con la condición de varones hechos y derechos. Fränkel, *Wege*, p. 182 n. 2, sostiene que en B 18,4-6 no se habla de hermafroditas sino de “hombres más o menos varoniles, según la mezcla de la φύσις”, lo cual es probablemente acertado, aunque no tiene por qué excluir el hermafroditismo como caso límite (cf. Deichgräber, *Auff.*, pp. 721s.). Nada convincente es, por otra parte, la suposición de Heitsch, *Anf. Ont.*, pp. 201s., de que Parménides hablaba aquí del origen del parecido con los progenitores.

¹³³ *De opif.* 12,12, en A 54.

¹³⁴ V. Lesky, p. 90; Untersteiner, *Parm.*, p. 169. De ningún modo se puede inferir de esos versos que “in normal human beings only one of the two kinds [sc. of seed] is present, according as they are male or female”, como afirma Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 252.

¹³⁵ Así observaba ya Th. Gomperz, *Pens. gr.* I, pp. 219s., que en la teoría parmenídea de la herencia destaca “la tendencia a deducir diferencias cualitativas de diferencias cuantitativas”, la misma que “se manifiesta en el afán de reducir la diferencia intelectual de los individuos, así como de sus sucesivos estados intelectuales, a la proporción mayor o menor en que su cuerpo incluye ambas substancias fundamentales”, tendencia que revela, según Gomperz, la “formación pitagórica y por lo tanto matemática” de Parménides.

¹³⁶ Esta consecuencia fue advertida con perspicacia por Fränkel, *Wege*, p. 182 n. 2: “También las oposiciones no complementarias, como ‘masculino / femenino’, se hacen complementarias mediante equiparación con la oposición elemental ‘luminoso / oscuro’. Entonces deben ser también graduables. Parménides extrajo esa consecuencia: como demuestra el fr. 18, hay varones más o menos varoniles según la mezcla de la φύσις”.

¹³⁷ García Calvo, *Lect. pres.*, p. 216, ve acertadamente en B 18 una introducción a “la dialéctica de los opuestos aparentes, que, una vez separados nominalmente, no sólo se han de juntar uno con otro, sino que (...) en verdad el uno está en el otro”.

¹³⁸ V. Bergk, *Kleine philol. Schriften* II, p. 67; cf. Diels, *Lehrgr.*, pp. 108s.

42. Ahora estamos preparados, en fin, para entender cabalmente la declaración de la diosa de que las cosas que aparecen tenían que ser, en realidad, “las que todas por todo atraviesan” (*διὰ παντὸς πάντα περῶντα*, B 1,32). Habíamos visto ya como Anaxágoras se hacía eco de la advertencia de la diosa (B 4,2ss.) al afirmar que “no están separadas unas de otras las cosas que hay en el único mundo, ni están cortados con un hacha ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente”¹⁴⁰; y de nuevo creemos percibir el eco de los versos de Parménides cuando extrae de ello la conclusión: *καὶ οὕτως ἂν εἶη ἐν παντὶ πάντα οὐδὲ χωρὶς ἔστιν εἶναι, ἀλλὰ πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει*, “Y así han de estar en cada cosa todas las cosas; ni cabe que algo esté separado (*χωρὶς*: cf. Parm. B 8,56), sino que todas las cosas participan de una parte o porción de todo”¹⁴¹, o como resume en otro fragmento: *ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι*, “En cada cosa hay parte de todo”¹⁴². A su vez, Platón¹⁴³, resumiendo la teoría del Clazomenio, dice que la Inteligencia (*νοῦς*) ordena todas las cosas “pasando a través de todas ellas” (*διὰ πάντων ἰόντα*), lo cual es a todas luces repetición casi literal -si bien dicha a propósito de otro sujeto- del *διὰ παντὸς... περῶντα* de Parménides B 1,32¹⁴⁴.

No me parece, por tanto, demasiado aventurado sospechar que Anaxágoras estaba desarrollando en este punto, como en tantos otros, una concepción que había encontrado en el poema de Parménides. Ahí hemos hallado, por lo menos, la convicción de que los opuestos están contenidos uno en el otro: lo masculino en lo femenino y viceversa, la vida en la muerte, la muerte en la vida, la conciencia en la materia inerte, si bien en proporciones cada vez más reducidas, pero sin nunca desaparecer del todo; la misma que se expresa, para los dos elementos constitutivos del cuerpo humano, en el tratado pseudo-hipocrático *De la dieta*: *ἔχει δὲ ἀπ’ ἀλλήλων τὸ μὲν πῦρ ἀπὸ τοῦ ὕδατος τὸ ὑγρόν ἐνὶ γὰρ ἐν πυρὶ ὑγρότης· τὸ δὲ ὕδωρ ἀπὸ τοῦ πυρὸς τὸ ξηρόν ἐνὶ γὰρ ἐν ὕδατι ξηρόν*, “Y tienen cada uno del otro, el fuego del agua, lo húmedo -pues hay en el fuego humedad-, y el agua del fuego, lo seco, pues hay sequedad en el agua”¹⁴⁵.

En análogo sentido se habrá de entender probablemente la promesa de la diosa de revelar a su discípulo, entre otros misterios del universo, *καθαρᾶς εὐαγέος ἡλείοιο | λάμπαδος ἔργ’ αἰδήλα* (B 10,2-3), “de la pura y biengobernada luz del sol las obras invisibles”¹⁴⁶, que

¹³⁹ Como sugieren Bollack, *Empédocle*, vol. I, p. 172 n. 2, y García Calvo, *Lect. pres.*, p. 217, app. crit. ad loc.

¹⁴⁰ Anaxágoras, 59 B 8 (v. texto correspondiente a la n. 114).

¹⁴¹ Anaxágoras, 59 B 6.

¹⁴² Anaxágoras, 59 B 11.

¹⁴³ Platón, *Crat.* 413c = Anaxágoras, 59 A 55.

¹⁴⁴ Otro eco de lo mismo, con términos algo distintos pero sentido muy parecido, ofrece Empédocles, 31 B 17,34 *δι’ ἀλλήλων δὲ θεόντα*.

¹⁴⁵ [Hipócrates], *De victu* I 4, 3-6.

¹⁴⁶ Entiendo *αἰδήλος* (B 10,3) en el sentido de ‘invisible’ (cf. Hesíodo, fr. 123 Rzach) -así traducen también Riaux (cit. por Conche, p. 206) y Tannery, *Sc. hell.*, p. 254 (“effets cachés”); Calogero, *Studi*, p. 52 n. 2 (“invisibili azioni”); García Bacca, *Poema*, p. 20 (“obras ocultas”); Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 80 y 228 (“with reference to the sun’s nightly path beneath the earth”); O’Brien-Frère, p. 63, y Collobert, pp. 22 (“oeuvres cachées”), y Thanassas, pp. 158 y n. 5, 283 (“unsichtbare Werke”)-, en contra de la mayoría de traductores, que siguen a Diels, *Lehrg.*, p. 41, interpretando *αἰδήλον* como ‘lo que quita la vida’, ‘aniquilador’, ‘destructor’, en el sentido de la expresión corriente *πῦρ αἰδήλον*, “fuego destructor” (p.ej. *Il.* II, 455). Diels había tratado de mitigar la fuerza de la expresión traduciendo “sengendes Wirken” (“versengendes” Diels-Kranz), “que chamusca”, lo que mereció el justo sarcasmo de Calogero, quien comenta que así “convierte la habitual interpretación de *πῦρ αἰδήλον* como ‘fuego que hace desaparecer mediante destrucción’, debilitándola, en un apacible ‘versengendes Wirken’: Helio que gira alrededor del mundo, dejando atrás un olor a chamusquina” (*Studi*, p. 52 n. 2). Con razón advierte Deichgräber, *Auff.*, p. 691 n. 1, que tales traducciones contradicen la concepción parmenídea de la luz: “Helio, como todo lo luminoso, no puede ejercer ningún efecto destructor; tampoco las señas *καθαρός, εὐαγής*, admiten

hemos de suponer serán las que ejecuta en secreto en los dominios de la tiniebla -donde sólo a los ojos de la inteligencia está presente con certeza (B 4,1)-, haciendo brotar gérmenes de animales, hombres y mujeres del barro espeso y nocturno de la tierra (A 1, A 51, A 53), y tal vez otorgando a los muertos la facultad de sentir el frío y el silencio (A 46).

En un solo lugar de los fragmentos encontramos uno de los dos elementos en estado puro, un “fuego sin mezcla” (B 12,1); y no deja de ser significativo, como en seguida veremos, que este verso se refiere al primer estadio de la cosmogonía. En el mundo actual, el mundo ya constituido que vemos y que nuestra inteligencia comprende, los opuestos se interpenetran infinitamente; y cuando se nos dice que, en general, τὰ δοκοῦντα, “las cosas que aparecen”, las incontables manifestaciones visibles de la mezcla de los dos elementos, son en realidad “las que todas por todo atraviesan”, podemos conjeturar que también la intuición más audaz del Clazomenio, que en cada cosa están todas las cosas, en cada substancia todas las substancias, estaba cuando menos insinuada ya en las palabras de la diosa¹⁴⁷.

43. Así el discurso divino se completa con la revelación de un saber probado y fidedigno acerca de las apariencias; un saber que, por razones que en seguida comprenderemos, no es ni puede ser la verdad, pero que tampoco está reñido con ella. Hemos de preguntarnos ahora cuál es la relación exacta entre la teoría física de la última parte del poema y la verdad acerca del Ser cuyas señas recorría la primera. Fränkel estaba a un paso de dar con la respuesta acertada cuando resumía el principio fundamental de la física de Parménides como sigue: “Las cualidades se oponen unas a otras de un modo que podríamos llamar complementario. Lo luminoso y lo oscuro, lo caliente y lo frío, están vinculados uno a otro, en sentido lógico y fáctico, de tal manera que una disminución de lo luminoso, por ejemplo, determina necesariamente un incremento de lo oscuro. Así que independientemente de las porciones que aporte cada uno de los dos elementos, *la suma permanece en todo caso siempre igual a través de todos los cambios*”¹⁴⁸.

Ahora bien, esa suma de los elementos comprometidos en la mezcla, que permanece eternamente igual a través de todos los cambios, no puede ser otra que el Ser mismo, que en cuanto tal totalidad de lo que hay, y sean cuales sean los aspectos locales y transitorios que a cada momento asume, no conoce ni el nacimiento ni la destrucción (B 8,6-21); que inamovible e inalterable (ἀκίνητον, B 8,26.38), perpetuamente idéntico a sí mismo, yace en sí mismo y permanece en el mismo estado (B 8,29)¹⁴⁹. En tanto que la interpenetración de los elementos prosigue hasta lo infinito, de manera que “todo por todo atraviesa”, la masa total de la mezcla debe ser infinitamente compacta, sin admitir diferencias de densidad, y, por tanto, indivisible y sin partes (B 8,22-25), ya que por ningún lado se puede efectuar el corte (B 4,2) que separe la luz de la tiniebla, lo caliente de lo frío, lo masculino de lo femenino, la conciencia de la

lo negativo”; aunque la traducción que propone Deichgräber, “starke” (“fuertes”), no es en absoluto más convincente que la de Diels.

¹⁴⁷Después de haber escrito estas páginas, veo que esta afinidad entre la teoría de Anaxágoras y la de Parménides había sido intuida ya por G. Bueno, *La metafísica presocrática*, p. 234: “Ahora, el Ser de Parménides se nos ofrece como una gigantesca homeomería, cuyas partes están según el modo de presencia metafinita ‘todas en todas las demás’, porque ‘el ente toca con el ente’ (...). El ente de Parménides no alcanzaría su univocidad por abstracción (que borra las diferencias) sino por interpenetración de las diferencias (incluida la corporeidad) que las suprime en la *coincidentia oppositorum* de una totalidad intensional pura”.

¹⁴⁸Fränkel, *Wege*, pp. 180s.; cursiva mía.

¹⁴⁹Con bastante acierto lo vio Boussoulas (*Sophia* 1958, p. 215): “L’ Être... n’ est que la mélange, la synthèse parfait qui englobe et subsume le tout du sensible; l’ Être parménidien, autrement dit, est la totalité du devenir, envisagé du double point de vue de l’ extrême compacité et de l’ Immutabilité éternelle”.

materia¹⁵⁰. Para la inteligencia que se niega a fingir tal corte, y que así alcanza a vislumbrar lo en apariencia ausente como presente en todas las cosas (B 4,1-2), todo lo que hay, lo que fue y lo que será está presente “ahora todo a la vez, uno y continuo” (B 8,5-6). La suma total de la mezcla, al no dejar nada fuera de sí, es perfecta y sin falta (B 8,23-33); y si el eco perceptible del poema en las palabras de Anaxágoras no nos lleva demasiado lejos, acaso podamos aventurarnos a suponer que es “perfecta por doquier” (*τετελεσμένον πάντοθεν*, B 8,42-43) porque en cierto modo el universo entero está contenido en cada una de sus partes.

44. Eterna e inmutable es la suma, la masa total y compacta de los elementos en su mezcla; y sólo de ella cabe decir con verdad que ES. El mundo de las cosas múltiples y variopintas que se hacen y se deshacen, se mueven y se transforman, es un mundo esencialmente inestable, fluido, donde nada verdaderamente es lo que es: no cabe el ‘sí o no’, el ser o no ser, sino sólo el más o el menos; no hay límites fijos, precisos y definidos entre las cosas. Entre la luz y las tinieblas, lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, no hay una separación rígida y exclusiva, sino una gradación infinita del más y del menos, una mezcla inextricable de lo uno y lo otro.

Los mortales en su error, sin embargo, han dividido este continuo en opuestos separados entre sí por unas señales que ellos mismos han levantado por su cuenta (B 8,55-56), cada uno autárquico y exclusivo en su pureza (B 8,57-58), sin ningún poder sobre el otro (B 9,4); han convenido nombrar formas, substancias o elementos (*μορφάς*) lo que no son más que opiniones o creencias suyas (*γνώμας*, B 8,53), han titulado ser y no ser a los meros estados transitorios de la mezcla (B 8,40), creyendo verdad lo que era pura convención (B 8,39).

Pero el error no radica, como tantas veces se ha dicho, en el engaño de los sentidos¹⁵¹. El *χωρισμός* platónico entre sentidos e intelecto no tiene cabida en el mundo de infinitas gradaciones que la diosa revela a su oyente, donde no hay diferencia de principio entre sentir y pensar, sino grados de percepción más o menos clara y calurosa (A 46), y donde la inteligencia misma (*νόος*) obedece a los estados transitorios de la mezcla de los elementos del cuerpo (B 16). Los sentidos no engañan: ciertamente no son ellos los responsables de aquel corte brutal que separa la luz de la noche, lo caliente de lo frío, lo ligero de lo pesado. La luz y la oscuridad en sí (*κατ’ αὐτό*, B 8,58) no son datos de los sentidos sino meras abstracciones. Los sentidos no nos muestran la luz pura, “por doquier igual a sí misma”, sino la luz más o menos matizada por sombras y claroscuros; no un mundo de oposiciones excluyentes sino un mundo de crepúsculos y tibiezas, de mayores o menores resistencias al tacto y de oscuridades más o menos oscuras.

Por consiguiente, la diosa no exhorta a su discípulo a desconfiar de ojos y oídos, sino del “ojo que no ve” (*ἄσκοπον ὄμμα*, B 7,4) y del “oído y la lengua retumbantes”. No es en vano que aquí no se nombre, después del ojo que no ve, como acaso se pudiera esperar, el oído que no oye, sino el oído y la lengua retumbantes, propios de quienes transitan por el camino de la “costumbre de mucha experiencia”. Lo que aquí se condena no es el testimonio de los sentidos sino la actitud vulgar que presta más fe a lo que oye decir a los otros, a la rutina y convención establecidas, que a lo que ven los ojos. En el mismo sentido decía Heraclito que “ojos son

¹⁵⁰También eso lo comprendió con suma lucidez Boussoulas (ib., p. 217) cuando hablaba de “le mixte de l’ Essence... entité harmonieuse et infiniment compact qui, vue dans la perspective synthétique de la mixtion, ne comporte pas de parties, ses membres (pour employer un mot empédocléen) étant fondus les uns dans les autres et, de ce fait, devenus indiscernables”.

¹⁵¹Para una refutación certera y minuciosa de la interpretación tradicional que identifica la oposición parmenídea entre verdad y *dóxa* con la dicotomía post-platónica ‘intelecto’ / ‘sentidos’, véase Calvo, *Arch. f. G. d. Ph.* 1977, pp. 245-255.

mejores testigos que oídos”¹⁵². La lengua retumbante evidentemente no es el órgano del gusto sino el órgano del lenguaje¹⁵³; y en el lenguaje o, más exactamente, en los “nombres”, los conceptos o ideas, está el origen de las opiniones erróneas de los mortales (v. B 8,38-39.53; B 9,1; B 19,3).

El nombre o semantema, al imponer a la indefinida fluidez de lo sensible la oposición privativa del ‘sí’ y del ‘no’ -nacida del esencial dogmatismo constitutivo de todo lenguaje humano, que arraiga ya en el orden binario de los rasgos fonémicos-, borra los matices y las transiciones: cuando digo “caliente” digo “no-‘frío” y viceversa. La luz más o menos tenue o luminosa que ven nuestros ojos está entretejida con la sombra, en un juego de claroscuros que se resiste a la denominación (“Nadie puede decir el color que ha visto”, dirá Gorgias¹⁵⁴); únicamente la luz nombrada, la luz ideal y abstracta, puede ser sólo luz, igual por doquier a sí misma, sin mácula de oscuridad. El corte que interrumpe la continuidad del Ser consigo mismo (B 4,2), dividiendo la mezcla en opuestos separados uno del otro (B 8,55-56), no es otro que el acto de la denominación¹⁵⁵, el mismo que, por implicación, atribuye entidad, substancia, duración, identidad, unidad y homogeneidad a lo que no es sino tránsito y mudanza, y así necesariamente falsea lo que denomina y lo hace ser lo que no era. De esta falsificación radical nace toda la realidad engañosa que ha quedado instituida por la convención lingüística de los mortales, el ser y el no ser ficticios de todo lo que a cada paso se hace y se deshace, cambia de sitio, forma y color y nunca permanece en lo mismo: todas esas cosas que son lo que son sólo “de nombre”, en virtud del convenio de la denominación, del concepto o idea que fija su identidad, y que ellos creen, sin embargo, que son verdaderas (B 8,38-41).

Pero eso significa también que el error es, en cierto modo, inevitable. De lo que no es lo que es no se puede hablar con verdad; no hay definición cierta de lo que por su propia naturaleza carece de definición y esencia. Por lo tanto, una descripción verdadera, en el sentido riguroso de la palabra, de los innumerables momentos evanescentes de la mezcla universal no es asequible ni siquiera a los dioses; o si acaso lo fuera, jamás podría articularse en lengua de mortales. De ahí que la física que la diosa enseña a su discípulo sea esencialmente una física, por así decir, negativa: mero descubrimiento del error de las creencias establecidas, para lo

¹⁵²Heraclito, 22 B 101a.

¹⁵³V. Gigon, *Orig.*, p. 291: “Es muy fuerte la tentación de interpretarlo [sc. el ‘oído’] como órgano de los sentidos, pero nos lo impide el concepto de ‘costumbre’ y el que se nombre la ‘lengua’. Se trata de lo transmitido por tradición, de los chismes inveterados, que uno recibe y vuelve a transmitir por el lenguaje”. En el mismo sentido escribe Barnes, *Pres.*, pp. 352s.: “Parménides no se refiere aquí a las ilusiones del gusto... sino más bien a los peligros inherentes al lenguaje ordinario..., las palabras vacías de los mortales”. Contra la interpretación de B 7 como condena de la experiencia sensible se pronuncian también Langerbeck, *Doxis epirrhymie*, pp. 45s.; Untersteiner, *Parm.*, p. CXXXL n. 60; Calvo, *Arch. f. G. d. Ph.* 1977, pp. 252s., y *Convivium* n. 13 (2000), p. 6; Gómez-Lobo, *Parm.*, pp. 101s.; Conche, p. 121, y Curd, “Eleatic Arguments”, pp. 13s.

¹⁵⁴[Aristóteles], *De MXG* 980b6: *ὀν<δεῖς> λέγει γ’ ὁ εἶδε χρῶμα*, según la atinada reconstrucción de Newiger, *Untersuchungen zu Gorgias...*, p. 153 n. 13. Para la interpretación del pasaje, véase mi *Gorgias*, §§ 65-67, y *Mania* n. 4-5-6 (1999), p. 55.

¹⁵⁵Muy acertadamente razona Conche, pp. 195s.: “D’ ou vient donc que chacun des contraires soit posé comme exclusif de l’ autre, alors que l’ expérience sensible est celle d’ un passage par degrés de l’ un à l’ autre?... Une telle logicisation est inhérente à la nomination des formes par les mortels: car, dès je dis ‘lumière’, je ne dis pas ‘obscurité’; et si je dis ‘nuit’, je ne dis pas ‘clarté’ - toute nuance a disparu. La nuit sensible n’ est jamais sans quelque ‘obscur clarté’, mais la nuit nommée, réduit à son concept, n’ est que ‘nuit’, sans plus... Les mots posent à part ce qui, dans le monde sensible, n’ existe pas à part”. En un sentido no del todo distinto, Fink había comprendido ya que “la esencia de la *dóxa* es para Parménides la imposición del nombre... Lo que tiene un nombre ya está particularizado, aislado, ya es pedazo recortado del Todo” (*Ont. Frühgesch.*, p. 68). Cf. G. Bueno, *La metafísica presocrática*, p. 233: “Aquello por lo cual las apariencias son apariencias consiste en que los signos (o los nombres humanos) imponen sentidos opuestos; o, lo que es lo mismo, designan como separado lo que es continuo”.

cual, sin embargo, por fuerza debe servirse de los mismos nombres o conceptos cuya falsedad está denunciando.

45. Con eso tiene que ver un pasaje que hasta ahora hemos dejado de lado, aquel en que la diosa, tras haber expuesto el error fundamental de los mortales y haber caracterizado brevemente sus dos elementos separados, Luz y Noche (B 8,53-59), y antes de pasar a describir las consecuencias de tal división para la ordenación del mundo (B 9), anuncia a su discípulo lo que en los manuscritos y en las ediciones al uso se lee como sigue (B 8,60-61):

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἔοικότα πάντα φατίζω,
ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση.

60 διάκοσμον Simpl. Phys. 39 E^aF edd. pl.: διακόσμον DE: διὰ κόσμον García Calvo
61 γνώμη codd. edd. pl.: γνώμη Stein Wiersma Coxon

Los editores suelen leer *διάκοσμον*, “ordenación del mundo”¹⁵⁶ o, traduciendo con más cautela, “orden”, “sistema” o “distribución”¹⁵⁷, entendiéndolo, en todo caso, *ἔοικότα* (πάντα) como adjetivo calificador de *διάκοσμον*¹⁵⁸. Las divergencias se centraban, por consiguiente, en el significado de *ἔοικότα*, lo cual, según sus respectivas interpretaciones de la *dóxa* parmenídea, unos entendían como “(meramente) aparente”, es decir, ni verdadero ni real¹⁵⁹, otros, por el contrario, como “verosímil”, “probable”¹⁶⁰ y aun “enteramente plausible”¹⁶¹, en el sentido de los *ἔοικότα τοῖς ἐτύμοισι* de Jenófanes¹⁶² y del *εἰκὼς μῦθος* de Platón¹⁶³, atribuyendo así a este adjetivo un sentido técnico que difícilmente pudo tener en tiempos de Parménides, como ha demostrado convincentemente Verdenius¹⁶⁴: cosas “verosímiles” eran, para Jenófanes, las que son “parecidas (*ἔοικότα*) a la verdad”, pero no *ἔοικότα* sin más cualificación; a lo que se añade la incongruencia de que una teoría meramente probable pueda ofrecer en el verso siguiente (B 8,61) la certeza de no ser superada jamás por nadie¹⁶⁵.

¹⁵⁶“Welteinrichtung”, traducen Diels, *Lehrg.*, p. 41, Diels-Kranz, Hölscher, *Wesen*, pp. 27 y 105, Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 71, y Rapp, p. 145; “Weltordnung”, Riezler, p. 37, y Capelle, p. 169; “ordine universo” Bodrero, p. 10, “ordinamento cosmico” Albertelli, p. 142 (cf. p. 150 n. 53), y así también (“ordenamiento cósmico”) Eggers Lan, p. 481; “disposizione del mondo” Pasquinelli, p. 236 (v. p. 407 n. 54); “système de l’ universe”, Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 142; “cosmic system” Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 223; “ordinamento del mondo” Reale y Ruggiu.

¹⁵⁷Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 108, traducía “distribution of things”; “durchgegliederte Ordnung” Kranz, *Nachr. Gött. Gel. Ges.* 1938, pp. 15 y 40; sencillamente “system” Verdenius, *Comm.*, p. 50, y asimismo (“sistema”) Untersteiner, *Parm.*, p. 151.

¹⁵⁸Sobre las diversas posibilidades gramaticales de entender *πάντα*, véase el resumen de Untersteiner, *Parm.*, p. CLXXVIII n. 44.

¹⁵⁹“<nur> scheinbare” traduce Capelle, p. 169; “puramente aparente” Pasquinelli, p. 236; “in der Scheinhaftigkeit ihres Wesens”, Riezler, p. 37.

¹⁶⁰“als wahrscheinlich-einleuchtende” traduce, por ejemplo, Kranz en *Vors.* (“wahrscheinlich, d.h. relativ wahr”, glosaba el mismo Kranz, *Sitzungsber. Kgl. Preuss. Ak.* 1916, p. 1170); “ensemble de vraisemblances”, Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 142; “probable” Long, p. 96; “wahrscheinliche”, Heitsch, *Hermes* 1974, p. 416, y *Anf. Ont.*, p. 71; “likely”, Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 78 y 224s.; “likely-seeming”, Curd, *Apeiron* 1992, p. 117; “vraisemblable”, Conche, pp. 188 y 197; interpretación que se remonta a Wilamowitz, *Hermes* 1899, p. 204 (“...sólo una opinión, y por tanto engañosa, pero una opinión coherente en sí y bastante probable”, en el sentido del *ἔοικότα λέγειν* de los sofistas).

¹⁶¹“all plausible”, Cornford, *Class. Quart.* 1933, p. 108. Más lejos aún van Reale y Ruggiu, traduciendo “veritiero in tutto” (en contra, Ademollo, *Prometheus* 1994, pp. 33s.).

¹⁶²Jenófanes, 21 B 35.

¹⁶³Platón, *Tim.* 29d; v. Cornford, loc. cit., y *Plat. y Parm.*, p. 94 y n. 38 ib.

¹⁶⁴Verdenius, *Comm.*, p. 50.

¹⁶⁵Verdenius, *ib.*, p. 51.

Conviene recordar que en el lenguaje de la poesía épica, *ἐοικώς* significa ‘conveniente’ o ‘adecuado’ (de ahí también ‘parecido’ o ‘semejante’), trátase de “palabras convenientes”¹⁶⁶, de la esposa digna de alguien (*ἐικνῖαν ἄκοιτιν*)¹⁶⁷ o de la muerte que uno merecía (*ἐοικότι ὀλέθρῳ*)¹⁶⁸; incluso en la noción platónica de *εἰκός* = ‘verosímil’ se oculta todavía la idea de lo conveniente o de lo debido¹⁶⁹. La ordenación del mundo que la diosa promete enseñar sería, por tanto, según Verdenius y otros, una ordenación debida, conveniente o adecuada, es decir, que está de acuerdo con los hechos¹⁷⁰.

Tal vez sea escrúpulo escesivo preguntarse si el paso de ‘conveniente’ o ‘adecuado’ a ‘conforme a los hechos’ o ‘coherente’ no sea acaso extrapolación de casi tan dudosa legitimidad como la que trueca lo ‘parecido’ por lo ‘verosímil’; pero la debilidad de esa interpretación no está en el adjetivo sino en el sustantivo al que supuestamente acompaña. De hecho, *διάκοσμος* sólo está atestiguado en textos posteriores a Parménides, principalmente con el significado poco filosófico de ‘orden de batalla’ o ‘disposición de un cuerpo de tropa’¹⁷¹; y también en Anaxágoras¹⁷² el verbo correspondiente *διακοσμέω* ha de entenderse lo más probablemente como metáfora extraída del ámbito militar: la Inteligencia dispuso en un orden todas las cosas (*πάντα διεκόσμησε νοῦς*) del mismo modo que un estratega dispone en orden de batalla a su tropa.

En el sentido técnico de ‘ordenamiento del mundo’, *διάκοσμος* aparece por primera vez en los supuestos títulos de dos escritos de Demócrito -uno de los cuales, el *Μέγας διάκοσμος* o *Gran Ordenamiento*, Teofrasto atribuía a Leucipo¹⁷³- y luego en el tratado pseudo-aristotélico *De mundo*¹⁷⁴ (Aristóteles mismo usa alguna vez *διακόσμησις*¹⁷⁵); de manera que lo más verosímil parece ser que tanto el uso físico-filosófico del término como los títulos democriteos en los que figura sean debidos (como, por lo demás, casi todos los títulos de obras presocráticas que conocemos¹⁷⁶) a las actividades científicas y bibliotecarias del primer Perípato. En cuanto al libro de Demócrito, tal vez sólo llevara originalmente como encabezamiento, a modo de *Titelersatz*, según el uso de entonces, las palabras introductorias conservadas por Sexto Empírico¹⁷⁷: *λέγω τάδε περὶ τῶν ξυμπάντων*, o algo parecido¹⁷⁸; y aun en el caso, algo menos probable a mi juicio, de que Demócrito mismo hubiera ya usado el vocablo en el sentido propio de los postaristotélicos (aunque tal vez no fuera en el título de su obra), sería de suponer que se trataría de uno de los numerosos términos técnicos acuñados por el Abderita -el primero, de hecho, que dio en elaborar, para la exposición de su sistema, una verdadera terminología científica, a la que debemos vocablos de uso tan corriente en tiempos

¹⁶⁶ *Od.* III, 124s.; IV, 239.

¹⁶⁷ *Il.* IX, 399.

¹⁶⁸ *Od.* I, 46. Debo los dos últimos ejemplos a Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 56, el primero a Verdenius, op. cit., p. 57.

¹⁶⁹ “...die Idee des Geziemenden mit verborgen”, Schwabl, ib., p. 68.

¹⁷⁰ “proper, i.e. in accordance with facts”, escribe Verdenius, ib., p. 57; la *dóxa* representa, en suma, “the best notion of empirical reality” (ib., p. 51). Suscriben los argumentos de Verdenius, además de Schwabl (ver las dos notas anteriores), Untersteiner, *Parm.*, p. CLXXVII n. 43 (quien traduce “il sistema coerente in tutto”, ib. p. 153), y Chalmers, *Phronesis* 1960, p. 9, mientras que Deichgräber, *Auff.*, p. 686 y n. 1, intenta conciliar las acepciones ‘conveniente’ y ‘verosímil’, considerando también posible ‘coherente’.

¹⁷¹ Por ejemplo, Tucídides IV, 93.

¹⁷² Anaxágoras, 59 B 12.

¹⁷³ Diógenes Laercio IX, 45.

¹⁷⁴ [Aristóteles], *De mundo* VI, 39.

¹⁷⁵ Aristóteles, *Met.* I 5, 986a5.

¹⁷⁶ Véase Schmalzriedt, *Peri phýseos*, pp. 105-111.

¹⁷⁷ Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 265 (Demócrito, 68 B 165).

¹⁷⁸ Véase Schmalzriedt, op. cit., p. 124 n. 13, sobre los títulos democriteos, con las debidas dudas y reservas al respecto.

posteriores como *στοιχεῖον, ἰδέα, ἄτομον*, de una precisión y sobriedad que se opone nítidamente a la imaginería poética de sus predecesores-, pero seguramente no por Parménides ni por su diosa, que emplea con admirable soltura el lenguaje de la vieja poesía épica y no muestra veleidad alguna de proveer de términos técnicos a la posteridad científica.

Todo eso indica, en fin, que en lugar de *διάκοσμον* deberíamos leer *διὰ κόσμον*, como propone García Calvo¹⁷⁹ (y como sugiere también la variante *διακόσμον* de algunos manuscritos), aunque su traducción (“Tal el ordenamiento aparente que todo te cuento”¹⁸⁰) se mantiene todavía bastante cerca de las interpretaciones habituales de este verso; en una versión más reciente traduce: “Tal yo por ordenamiento aparente todo te cuento”¹⁸¹, con sintaxis más fiel a su atinada corrección del texto. Aun así, me parece necesario dar un paso más que esa nueva lección posibilita (teniendo en cuenta, además, la oportuna advertencia de Verdenius de que *εἰκώς* no significa ‘verosímil’ ni ‘aparente’ sino ‘conveniente’ o ‘adecuado’, *fitting* o *proper*), entendiendo *εἰκότα* no ya como adjetivo calificativo de *κόσμον* o de *διάκοσμον* y, por tanto, como acusativo singular masculino, como lo han entendido todos los intérpretes hasta ahora, sino como acusativo plural neutro, de manera que *εἰκότα πάντα* viene a ser objeto directo de *φατίζω*¹⁸²; y entonces habríamos de traducir aproximadamente: “Conforme a este orden, te cuento todo lo conveniente”, o “Por tal orden, lo conveniente todo te cuento” (a *τὸν διὰ κόσμον* equivaldría en prosa *διὰ τόνδε κόσμον*), donde “este orden” no puede ser otro que el *κόσμος ἀπατηλός* anunciado en B 8,52.

Esta nueva interpretación adquiere visos de certeza si comparamos este verso de nuevo con los de Homero -traídos a colación ya por Verdenius y Schwabl- que a todas luces le sirvieron de modelo (nótese que *εἰκότα* ocupa la misma posición en el verso):

*καὶ μύθοις τέρπεσθε· εἰκότα γὰρ καταλέξω
πάντα μὲν οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,*

*“...Y disfrutad con relatos: pues cosas diré que convienen;
todas no puedo contarlas yo ni tampoco nombrarlas...”*¹⁸³

Recordemos la escena: al recibir al joven Telémaco en casa de Menelao, Hélena invita a los presentes a disfrutar, durante la cena de bienvenida, con algunos relatos, y promete contar “algo que conviene a la ocasión” (*εἰκότα*)¹⁸⁴, eso es, alguna de las hazañas de Odiseo, el padre y amigo ausente; aunque en seguida precisa que no puede relatar “todo” lo que atañe a las proezas del héroe de Ítaca -eso es tarea de los aedos profesionales- sino que se limitará a referir una breve anécdota de la que ella misma fue testigo.

Hélena promete, pues, contar *εἰκότα* pero no *πάντα*; la diosa, con menos modestia, anuncia a Parménides que le contará *εἰκότα πάντα*, “todo lo conveniente”, todo lo que conviene saber acerca del ordenamiento engañoso establecido por los mortales; y lo que

¹⁷⁹ *Lect. pres.*, p. 209.

¹⁸⁰ *Ib.*, p. 208.

¹⁸¹ *Lect. pres.*, 2ª edición (1992), *ib.*, y *De Dios*, p. 42.

¹⁸² Tras haber redactado estas líneas, descubro que también esta interpretación de la construcción sintáctica de B 8,60 ha sido ensayada ya por García Calvo, si bien entendiéndola en sentido distinto: “Por tal ordenación lo aparente todo te cuento” (*Razón común*, p. 396).

¹⁸³ *Od.* IV, 239s. El segundo verso se repite, con formulación casi idéntica, en *Od.* XI, 328: *πάσας δ' οὐκ ἂν ἐγὼ...*, donde Odiseo declara que no puede describir ni nombrar a todas las almas a las que vio en su visita al Hades. Con otras palabras, pero análogo sentido, Hesíodo, *Teog.* 369: *τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων βροτὸν ἄνδρα ἐνισπεῖν*, “Decir el nombre de todos [los tres mil ríos de la tierra] al hombre mortal es difícil” (trad. P. Vianello de Córdoba).

¹⁸⁴ Para la interpretación de esta expresión, v. Verdenius, *Comm.*, p. 57.

conviene saber sobre tal ordenamiento es, desde luego, la demostración palmaria de su falsedad, junto a la descripción verídica de la *rerum natura* que le sirve de contraste, pero que sólo partiendo de las premisas de aquél puede llevarse a cabo. Sólo así se entiende, en fin, de manera congruente el verso que sigue (B 8,61):

ὥς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσση,

“que nunca jamás parecer de mortales te deje a la zaga”,

ventaja competitiva ésta que se puede atribuir razonablemente a aquel que sabe todo lo que conviene saber (*ἔοικότα πάντα*), pero no a quien haya tenido que conformarse con aprender sólo un *διάκοσμος ἐοικώς*, un “ordenamiento verosímil” o meramente aparente de las cosas (ni tampoco sería congruente que el ordenamiento que en B 8,52 se tildaba de “engañoso” se haya convertido de repente en “adecuado” o “conveniente” tan pocas líneas después, como nos obligaría a suponer la interpretación de Verdenius).

Pero para enseñarle a su discípulo lo que conviene saber, para descubrirle lo que las cosas que aparecen tenían propiamente que ser, la diosa no tiene más remedio que atenerse al mismo orden engañoso que han establecido los mortales, refutándolo paso a paso y demostrando, para cada caso particular, la unidad de los opuestos que los mortales habían separado, comenzando, aunque sea por hipótesis, por los dos elementos, Luz y Noche, en estado puro y sin mezcla (B 12,1), para luego seguir los momentos sucesivos de su interpenetración cada vez más compleja “en estas cosas y en aquellas”¹⁸⁵.

* * *

¹⁸⁵Lo resume acertadamente Conche, p. 196: “Le devenir sensible mêle et combine les entités que les mots avaient posées à part les unes des autres. Penser la genèse du monde sensible sera donc penser l’union des contraires, et cela sous la forme physique du mélange. Cela ne se peut qu’ à partir du feu et de la nuit ‘sans mélange’ (fr. 12), qui donc sont ainsi à l’origine du monde, mais ne restent pas tels puisque leur destin est de s’ unir”.

IV. La cosmología.

46. Conviene, pues, que tratemos de precisar, hasta donde sea posible, por lo menos algunos rasgos generales de esa descripción del orden del mundo de la que tan escasos y oscuros restos nos han dejado los transmisores antiguos. El trozo más importante es sin duda el siguiente pasaje que cita Simplicio¹, y cuyos dos primeros versos parecen referirse a todas luces -aunque Simplicio no lo diga- a las coronas o anillos (*στεφάναι*) mencionadas por Aecio en su resumen de la cosmología parmenídea (A 37), del que pasaremos a tratar en seguida. Los cinco versos y medio del fragmento se leen en Simplicio como sigue (B 12):

αἱ γὰρ στεινότεραι *παηντο* πυρὸς ἀκρήτοιο,
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα.
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
*πάντα γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει,
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγὲν τό τ' ἐναντίον αὐτίς
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

1 παηντο E^a (πά- D1): πύηντο D2E: om. F:: ποίηντο Ald. Karsten: πλήντο Bergk (1842) Diels edd. pl.: πλήνται Bergk (1864) Fränkel Tarán: πακταὶ (vel πακτοὶ vel πακτοῦ) coni. García Calvo ἀκρήτοιο Bergk edd.: ἀκρήτοις vel ἀκρίτοις libri 4 πάντα DEF: πάντων W Mansfeld Schofield Gallop Conche: πάντα γὰρ <ἢ> Diels D-K edd. pl.: παντὸς Brandis Preller Bergk: πάντη Mullach Zeller Patin Tarán Hölscher Bollack (-η Coxon): πᾶσιν Stein: παντᾶ vel παντᾷ (dor. pro πάντη) dubitabat Heitsch ἄρχει DE edd. pl.: ἀρχῆ F Ald. Karsten 5 μιγὲν codd.: μιγῆν Bergk Stein edd. pl. αὐτίς F edd. pl.: αὐθίς DE.

En el primer verso, frente al sinsentido de los MSS (*πάηντο*, *πύηντο*) apenas ofrecen mejor sentido la conjetura *πλήντο* de Bergk, mayoritariamente aceptada por los editores aunque flagrantemente amétrica (lo mismo que la de la Aldina *ποίηντο*), ni la posterior corrección del mismo Bergk, *πλήνται*²: pues en caso de “llenarse” o “haberse llenado” los anillos de fuego y de noche, que podemos suponer los únicos elementos presentes en esta fase tan elemental de la física, quedaría del todo ininteligible de qué, si no de fuego y noche precisamente, estaban hechos los anillos mismos; de modo que la tentativa más aceptable parece ser la de García Calvo, *πακταὶ* (“trabadas”), a menos que se prefiera acaso leer *πλεκταὶ*, “trenzadas”, lo que mejor que nada correspondería al calificativo de *περιπεπλεγμένας* que usa Aecio en su paráfrasis³ y, por eso mismo, merecería nuestra preferencia, si no tuviese demasiada traza de *facilior* como para justificar tantas aberraciones de los copistas.

En el v. 4, la lección *πάντων*, que Diels, en la tercera edición de sus *Vorsokratiker*, de 1912, citaba erróneamente como conjetura ajena (cuando, de hecho, no había sido propuesta por nadie), se vio sorprendentemente reforzada por el ms. W de Simplicio (ms. 3649 del Museo Histórico del Estado de Moscú, del siglo XIII), descubierto en los años setenta⁴, y ha sido adoptada por algunos editores recientes; aunque tal vez sea preferible, sin embargo, la

¹Simplicio, *In Phys.* 39,14-16 (vv. 1-3) y 31,13-17 (vv. 2-6).

²Bergk, *Kleine philol. Schriften* II, p. 68.

³A 37 (*Vors.* p. 224,3).

⁴Véase Sider, *Phoenix* 1979, pp. 67-69.

variante mayoritaria de los MSS πάντα, explicable como simple error de acentuación por παντᾶ o παντᾷ, doricismo por πάντη, como sospechaba Heitsch⁵.

Habríamos de entender, pues, aproximadamente lo que sigue:

*“Que los más estrechos están trabados (¿trenzados?) de fuego sin mezcla,
los que siguen, de noche; y en medio salta una parte de llama.
Y en medio de éstos está la diosa que todo gobierna:
pues por doquier (o de todas las cosas) el parto horrendo y la mezcla inicia,
mandando en lo varón lo hembruno mezclado⁶ y viceversa
lo varón en lo femenino”.*

Con todo, y por mucho que los problemas textuales y de traducción no sean aquí especialmente graves, la oscuridad de los primeros versos sigue siendo casi impenetrable: así a duras penas cabe adivinar si los anillos “más estrechos” (στεινότεραι, v. 1) son los de menor diámetro o más bien los de menor anchura, o tal vez simplemente los más densos o apretados (no ciertamente en el sentido de una mayor densidad de la materia en cuanto tal, que sería incompatible con la noción de una materia absolutamente compacta y continua, es decir, de densidad máxima en todos los puntos, sino más bien entendiendo que la mayor pureza del “fuego sin mezcla” equivale de por sí a una mayor densidad en comparación con los anillos de noche, al contener éstos una parte de llama, según se indica en el v. 2), ni, por consiguiente, si los anillos que siguen o vienen “después” de aquéllos (αἱ δ' ἐπὶ ταῖς, v. 2) se sitúan más hacia el centro o, por el contrario, más allá de la periferia de los primeros; ni tampoco, en fin, en lo que a la sede de la diosa se refiere, si “en medio de éstos” (ἐν δὲ μέσῳ τούτων, v. 3) quiere decir “en el centro de todos los anillos” o más bien “entre unos anillos y otros”.

47. Poca claridad, aunque sí algunas piezas más para complicar el rompecabezas, aporta a esas ambigüedades el resumen de la cosmología de Parménides que ofrece Aecio, en el capítulo *Sobre la ordenación del mundo* (Περὶ τάξεως τοῦ κόσμου)⁷, y cuyas primeras frases parecen contener, al menos en parte, algo así como una paráfrasis aproximada de los versos citados (añado la numeración de las frases para mayor claridad):

(1) Π. στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτῶς καὶ σκοτῶς μεταξὺ τούτων.

(2) καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τεύχευς δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαιτάτον πασῶν *περὶ ὄν* πάλιν πυρώδης.

(3) τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις *τε καὶ* πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληροῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην.

⁵Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 188.

⁶Sobre *μιγὲν* B 12,5, véase cap. III, § 41, final.

⁷Aecio II 7,1 (*Dox.*, p. 335), en A 37, *Vors.* p. 224,3-9.

2 πασῶν <στερεόν> Diels edd. pl.⁸ περιὸν F: π. ὦν P: ὑφ' ᾧ Diels: περιὸ Boekh Diels-Kranz edd. pl. (πασῶν σφαιρῶν πάλιν πυρώδη temptavit Bergk, πασῶν μικτῶν πάλιν πυρώδη Apelt) 3 τε καὶ libri: αἰτίαν Krische: τοκέα Davis Diels, *Doxogr.* Gilbert Conche: <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> Diels D-K edd. pl. κληροῦχον libri (sic Burnet Schuhl Morrison Mondolfo Untersteiner Hölscher): κληροῦχον Fülleborn Diels D-K edd. pl.

En (2), la corrección propuesta por Boekh περιὸ ὄ, aceptada por la mayoría de los editores, restaura la gramaticalidad y ofrece un sentido bastante plausible, pero no da cuenta de qué extraño lapso de cálamo haya podido originar la sustitución, sin ningún motivo visible, del neutro gramaticalmente exigido por un aparente masculino ὦν. Prefiero, por tanto, interpretar la secuencia περιον como un participio neutro περιὸν y leer, en cambio, πυρῶδες en lugar de πυρώδης MSS, de lo que resultaría: καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περιὸν πάλιν πυρῶδες, “y girando en torno a lo que está en medio de todas, de nuevo sustancia ígnea” (teniendo en cuenta que τὸ πυρῶδες aparece efectivamente en este sentido pocas líneas más en adelante⁹).

En la frase siguiente, (3), los arreglos propuestos por los sucesivos editores me parecen atestiguar más atención a lo que en este pasaje se desearía leer que a lo que el texto, indudablemente corrupto, de por sí sugiere (siendo la conjetura de Davis, τοκέα, quizá la menos inverosímil); y extraña sobre todo que para tal labor de saneamiento se haya buscado inspiración en Simplicio más bien que en los versos conservados de Parménides mismo. La solución menos costosa me parece ser, de entrada, suponer inmediatamente antes de τε καὶ la desaparición de un verbo correspondiente a τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις, verbo que muy bien podía ser ὑπάρχειν, que figura al final de la oración principal; de modo que τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ὑπάρχειν> vendría a corresponder aproximadamente a B 12,3: ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ (con cierta duda de si en lugar de ἀπάσαις habría de leerse acaso mejor ἀπᾶσιν), mientras que el segundo miembro de la oración así construida evoca de inmediato el verso siguiente del fragmento, B 12,4: ...τόκου καὶ μίξις ἄρχει, donde el paralelismo de contenido y sintaxis, unido a la construcción de ἄρχειν + gen., sugiere la posibilidad de que lo que se leía en el texto de Aecio quizá fuera τε καὶ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἄρχειν (por ὑπάρχειν MSS); y en este caso el conjunto de la frase resultante:

τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις (ἀπᾶσιν?) <ὑπάρχειν> τε καὶ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ἄρχειν,

(“y de las mixtas, la que está en medio en todas ellas manda y da comienzo a todo cambio y devenir”), explicaría con suma facilidad que algún copista haya podido tomar ὑπάρχειν por corrección del ἄρχειν de la línea siguiente e insertarlo en su lugar, originando así el anacoluto que presentan los MSS.

El sentido del pasaje entero sería, en suma, el siguiente:

“(1) Parménides dice que hay unas coronas (o anillos) enredadas unas en torno a otras, una hecha de lo raro, otra de lo denso, y otras mixtas de luz y tiniebla en medio de aquéllas.

⁸Como advierte Conche, p. 216, στερεόν (*Vors.* p. 224,6) es conjetura que Diels introdujo en las primeras ediciones de los *Vorsokratiker* y que, en las ediciones posteriores, se descuidó de señalar como tal; desde entonces, el error ha sido reproducido inadvertidamente por casi todos los demás editores.

⁹A 37, *Vors.* p. 224,13.

(2) Y que aquello que las contiene a todas, a guisa de muralla, es sólido, y debajo de ello hay una corona ígnea; y girando en torno a lo que está en medio de todas, de nuevo sustancia ígnea.

(3) Y de las mixtas, la que está en medio en todas ellas (¿o en todas las cosas?) manda y da comienzo a todo cambio y devenir; a ésa la llama también diosa gobernadora y dueña de los destinos¹⁰, Justicia y Necesidad”.

48. No han faltado notables esfuerzos de ingenio por reconstruir este sistema de coronas o anillos descrito en los versos de Parménides, demasiado fragmentarios y escuetos para dejar entrever los detalles, y en el informe de Aecio, no por más detallado menos confuso¹¹; intentos viciados, sin embargo, las más de las veces por la suposición preconcebida de que dicho sistema debía de constituir, de alguna manera u otra, un sistema del universo en su estado actual, es decir, una cosmología (como sugería, por cierto, el epígrafe *Sobre la ordenación del mundo* bajo el cual Aecio parece haber colocado las líneas citadas, así como la notoria semejanza de las coronas o anillos de Parménides con los círculos o ruedas de fuego que en el sistema de Anaximandro representaban las órbitas astrales¹²), a pesar de que Reinhardt había hecho valer, a principios del siglo, una serie de razones de peso en contra de toda interpretación cosmológica de tal sistema.

Pues, por un lado, parece imposible hacer encajar el esquema de los anillos aecianos en cualquier sistema concebible del cosmos sin grave estropicio de uno y otro, es decir, sin violentar el texto de Aecio o postular cosmologías sumamente inverosímiles, o ambas cosas a la vez. Si con cierto esfuerzo de imaginación aún resulta factible identificar los anillos concéntricos con las órbitas astrales, difícilmente se ve a qué puede corresponder la sustancia ígnea que rodea el núcleo sólido (que habríamos de suponer es la Tierra). La dificultad se resuelve, en cambio, con bastante sencillez si suponemos que la descripción de Aecio no se refiere al orden actual del mundo sino más bien a una fase primitiva de la cosmogonía, anterior a la formación de la atmósfera terrestre, eso es, del aire, secreción de la Tierra¹³, y de la Vía Láctea, exhalación del fuego¹⁴, de la que se separaron a su vez el sol y la luna¹⁵.

Por lo demás, nada en el texto de Aecio ni en el fragmento de Parménides nos indica que hayamos de entender los anillos como órbitas astrales ni buscar en ese esquema una

¹⁰O tal vez “de las llaves”, si aceptamos, con la mayoría de los editores, la conjetura de Fülleborn *κληδοῦχον* (cf. B 1,14), atractiva aunque quizá no indispensable, si nos avenimos a admitir, para el *κληροῦχον* de los MSS, la insólita acepción de ‘la que detenta las suertes’, ‘dueña de los destinos’, no atestiguada en otra parte, pero no por ello menos conveniente a la diosa.

¹¹Véanse, entre otros, Tannery, *Sc. hell.*, pp. 238-240; Diels, *Lehrg.*, pp. 104s.; Susemihl, *Philologus* 1899, pp. 205-214; Fränkel, *Wege*, pp. 183s.; Gigon, *Orig.*, pp. 309-315; Untersteiner, *Parm.*, pp. 83s. y “Excursus”, pp. 174-182; Morrison, *Jour. Hell. Stud.* 1955, pp. 60-65; Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 109; Pellikaan-Engel, *Hes. and Parm.*, pp. 87-99; Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 238, y Finkelberg, *Am. Jour. Philol.* 1986, pp. 303-317, para citar solamente aquellos que he estudiado directamente y con cierto detenimiento. Por las razones que en seguida indicaré, prescindiendo de discutir en detalle esos intentos de reconstrucción. Una amplia sinopsis ofrece Reale, en *ZMR*, pp. 264-267; algunos intentos más antiguos (Berger, Döring) resume críticamente Lortzing, pp. 261-264. Mención aparte merece el reciente estudio de J. Bollack, “La cosmologie parménidéenne de Parménide” (1990), riguroso y razonablemente despiadado para con los prejuicios que han venido tradicionalmente empañando el problema, aunque no puedo compartir todos los detalles de su interpretación.

¹²Cf. Anaximandro, 12 A 11, A 21. El parecido con las “coronas” de Parménides ha sido señalado a menudo: véase, por ejemplo, Burnet, *Early Gr. Philos.*, p. 188, y las páginas de Untersteiner y Morrison citadas en la nota anterior.

¹³Aecio, en A 37, *Vors.* p. 224,10.

¹⁴Ib., p. 224,11-12; cf. A 43a.

¹⁵Aecio II 20,8a (A 43).

representación del mundo que conocemos¹⁶; y lo que es más, el texto de Aecio separa claramente la descripción del sistema de anillos (el pasaje que hemos citado) de la cosmogonía propiamente dicha (el pasaje que sigue, líneas 10 a 13 de la página 224 de Diels-Kranz) y la cosmología (líneas 13 a 14), de modo que nada nos autoriza a confundir los diversos momentos de la exposición¹⁷. Por tanto, el sistema de los anillos se habría de entender, según Reinhardt, como una construcción puramente cosmogónica¹⁸ o, más exactamente, como “una especie de arquetipo (*Urtypus*) que se repite en infinitas variaciones en el cosmos entero así como en cada cosa particular”¹⁹.

49. En el mismo sentido apuntan, por otra parte, las escuetas indicaciones de Simplicio acerca del orden en que debieron de figurar en el poema los fragmentos por él citados. Tras haber citado los versos de B 8,50-61, el comentarista introduce la cita de los primeros versos de B 12 con las palabras siguientes: *μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ ποιητικὸν λέγων οὕτως* ..., “Y poco después de nuevo, hablando de los dos elementos, prosigue, nombrando también a lo hacedor, así”²⁰. El fragmento B 12 seguía, por tanto, “poco después” del final de B 8 (lo cual debería ya de por sí arrojar algo más que una sombra de duda sobre la habitual colocación de los fragmentos, que nos obliga a suponer ambos pasajes separados por los nada menos que quince versos de B 9-10-11, a los que habría que añadir, ya que esos versos no forman conjunto, unos cuantos más que se perdieron), y por lo demás en un contexto en que se hablaba de los “dos elementos”, que podía ser B 9 y poco más.

Hemos de preguntarnos, por ende, si los fragmentos B 10-11 no deberían colocarse acaso más bien después de B 12; y la sospecha se ve reforzada si reparamos en que Simplicio, en su comentario al *De caelo*, presenta la cita de B 11 como sigue: Π. *δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἀρξασθαί φησι λέγειν*..., “Y Parménides acerca de las cosas sensibles dice que empieza a explicar...”²¹. Lo cual concuerda perfectamente con la reordenación sugerida de los fragmentos, con tal de suponer que en lo que precedía a B 11 -entre lo cual debía de figurar B 12- se hablaba de otras cosas que no fueran *αἰσθητά*; y en efecto, así lo da a entender claramente el mismo Simplicio al introducir la cita de B 12,2-6: *καὶ ποιητικὸν δὲ αἴτιον οὐ σωμάτων μόνον... ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων κτλ.*, “Pero también una causa creadora, no de los cuerpos solamente... sino también de los incorpóreos que llevan a término la génesis”²². Resulta patente, pues, que los versos de B 12 trataban, a juicio de Simplicio, de la causa creadora, ante todo, de “los incorpóreos” (el término es obviamente de Simplicio mismo, no de Parménides), es decir, de los dioses; así leemos en otro pasaje simpliciano: *ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναί φησι*, “Dice (Parménides) que ésta (*scil.* la *δαίμων* de B 12,3) es causa también de los dioses”²³, a lo que

¹⁶Como advirtió con sobrada razón Reinhardt, pp. 14 y 16, recordando oportunamente que Parménides, ajeno a toda expresión enigmática, “llama en todas partes las cosas por su nombre” (p. 16).

¹⁷Cf. Reinhardt, p. 14; en el mismo sentido, Hölscher, *Wesen d.S.*, p. 107.

¹⁸Reinhardt, p. 13.

¹⁹Ib., p. 19. Sólo desde hace pocos decenios -es decir, a más de medio siglo de su publicación- esas razonables observaciones de Reinhardt acaban siendo aceptadas (con muy justificadas discrepancias de detalle, desde luego) por un número cada vez mayor de estudiosos: el sistema de anillos representa un “esquema pre-cósmico” (Hölscher, *Wesen*, p. 108), una “estructura pre-cosmogónica” (Bollack, “Cosmol. parm.,” p. 33); “Le système des couronnes ne décrit pas une structure, mais les étapes d’ une genèse” (Conche, p. 217).

²⁰Simplicio, *In Phys.* 39,12 (*Vors.* p. 242,5).

²¹Simplicio, *In de cae.* 559,20 (*Vors.* p. 241,19).

²²Simplicio, *In Phys.* 31,10 (*Vors.* p. 242,7).

²³Simplicio, *In Phys.* 39,18 (*Vors.* p. 243,12).

sigue la cita del verso B 13 sobre Eros, el primero de todos los dioses a los que la *daímon* inventó.

En resumidas cuentas, Simplicio contrapone expresamente los *ἀσώματα* o dioses a los *σώματα* = *αἰσθητά*, cuya exposición se iniciaba con B 11. Parece, por tanto, que B 12 no pertenecía ni a la cosmología, ni a la cosmogonía siquiera (como suponía Reinhardt), sino a la teogonía de Parménides, o que al menos así lo entendía Simplicio. Es de notar que también Cicerón, quien en su diálogo *De la naturaleza de los dioses* alude brevemente a las “coronas” de Parménides²⁴, debió de haber encontrado lo poco que sabía al respecto en algún compendio doxográfico bajo el epígrafe “De los dioses”²⁵: el que la cosa tiene muy poca traza de teología o teogonía, Cicerón mismo lo recalca expresamente (“in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest”).

No es obstáculo para esta interpretación el que en otro momento Simplicio parezca dar por supuesto -en aparente contradicción con su presentación de B 11 en el comentario al *De caelo*- que la exposición de las “cosas sensibles” empezaba ya con la introducción de los dos elementos en B 8,53:

“Y al pasar Parménides de las cosas inteligibles a las sensibles, o de la verdad, como él mismo se expresa, a la creencia, donde dice: ‘Con eso acabo...’ [B 8,50-52], también él pone como principios elementales de las cosas engendradas la primera antítesis, a la que llama luz y tiniebla <o> fuego y tierra o denso y raro o lo mismo y lo otro [lo cual es, desde luego, una interpretación platonizante de B 8,57-58], diciendo a continuación, con las palabras antes consignadas: ‘Pues decidieron nombrar...’ [B 8,53-59]”²⁶.

Sigue la cita del escolio en prosa²⁷, tras lo cual continúa:

“Así que claramente supone dos elementos contrapuestos: ya que antes había dejado sentado²⁸ que es uno lo-que-es, dice también que andan errados los que no abarcan de un solo golpe de vista la antítesis de los elementos constituyentes de la generación o no la exponen claramente [cf. B 8,54]; en consecuencia de lo cual también Aristóteles estableció como principios los contrarios. Pero también una causa hacedora no sólo de los cuerpos que están en la generación, sino también de los incorpóreos que llevan la generación a término, claramente la dejó expuesta Parménides al decir: ‘...’ [B 12,2-6]”²⁹.

Del conjunto de estos pasajes, resulta bastante clara la estructura del inicio de la segunda parte del poema tal como la concibe Simplicio:

1. Los principios elementales de las cosas engendradas (B 8,53-59; B 9);
2. La causa hacedora o eficiente (B 12);
3. Los incorpóreos que llevan a término la generación, e.e. los dioses (B 13);
4. La generación de las cosas sensibles (B 11).

²⁴Cicerón, *De nat. deor.* I 11,28 (A 37).

²⁵Sobre las posibles fuentes del pasaje ciceroniano, véase Untersteiner, *Parm.*, pp. 84s.

²⁶Simplicio, *In Phys.* 30,14-22.

²⁷Ver cap. III, § 36.

²⁸Leo aquí (*In Phys.* 31,8), con los manuscritos, *διέγνω*, en lugar del *δύ' ἔγνω* de Diels.

²⁹Simplicio, *ib.* 31,7-12.

Ahora bien, dentro de la división general del poema que establece Simplicio entre verdad y creencia -que para él coincide con la de lo inteligible y lo sensible-, es obvio que forzosamente también los principios, la causa hacedora y los dioses entran a formar parte, en cierto modo, del ámbito de lo 'sensible' en sentido lato, en cuanto que los principios elementales lo son únicamente "de las cosas engendradas" (*τῶν γενητῶν ἀρχάς*)³⁰ o, en términos aristotélicos, de las "cosas naturales" (*τῶν φυσικῶν...τὰς ἀρχάς*)³¹, o sea de lo que está sometido a cambio y movimiento; y en cuanto tales principios elementales (*ἀρχὰς...στοιχειώδεις*)³² de la naturaleza se distinguen notoriamente de lo que, en la exégesis neoplatónica del comentarista, es el 'Uno-que-es', objeto del discurso acerca de la Verdad, el "Ente verdadero y unido, que también es principio y causa de los muchos y distintos, no a modo de principio elemental (*ὡς στοιχειώδης*) sino a modo de criador (*ὡς προαγωγός*) de éstos"³³. Todo lo cual no impide, desde luego, que los principios, la causa hacedora y los dioses también se diferencien claramente, por otra parte -como se declara en el comentario al *De caelo*-, de las cosas sensibles, de las cuales justamente son ellos principios, causa y creadores, es decir, del cosmos visible cuya formación empieza a describirse en B 11; y parece del todo razonable que tal descripción fuera precedida por la de los divinos agentes que intervendrán en el proceso.

50. De lo cual resultaría, pues, la siguiente ordenación de los fragmentos: a B 8-9 (las erróneas creencias de los mortales) debió de seguir, "poco después", según Simplicio, el fragmento B 12, a modo de introducción a la teogonía, que propiamente empieza con el nacimiento de Eros en B 13; y sólo después debió de comenzar, con B 11, la cosmogonía propiamente dicha o relato del origen de lo que Simplicio llama, con término evidentemente ajeno a Parménides, las "cosas sensibles"³⁴. Por consiguiente, el sistema de los anillos descritos en B 12 y en las primeras frases de Aecio no corresponde a una descripción del estado actual del cosmos, sino más bien a algo así como la estructura general de la materia -más o menos en el sentido del *Urtypus* de Reinhardt-, siendo ésta de por sí eterna y, por tanto, anterior incluso al nacimiento de los dioses. Lo cual a su vez implica que la ubicación de la diosa "en medio" de los anillos (*ἐν δὲ μέσῳ τούτων*, B 12,3) no alude a ningún lugar preciso del universo: la diosa está -o, mejor dicho, actúa- entre los dos elementos, es decir, en cualquier lugar en donde éstos se encuentren³⁵.

Todo ello no es incompatible, desde luego, con la inserción de B 4 después de B 9 que he defendido en su momento³⁶, ya que los ocho versos que suman B 9 y B 4, más unos pocos perdidos que debieron de formar la transición de B 4 a B 12, supongo que aún pueden pasar por *ὀλίγα*: mejor, en todo caso, que los quince versos de B 9-10-11 de la ordenación de Diels-Kranz, más otros perdidos que habría que suponer en medio.

Así pues, B 12 debió de seguir casi inmediatamente después de B 4; y lo que había en este breve pasaje de transición lo deja entrever la paráfrasis de Aecio: la mención de las *στεφάνας περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους*, "los anillos enredados unos alrededor de otros". Si

³⁰Ib. 30,20.

³¹Ib. 179,30-31.

³²Ib. 30,20.

³³Ib. 38,11-13.

³⁴Algo semejante parece haber entrevisto Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 188, cuando observa que B 12 ocupa una "posición mediadora" (*vermittelnde Stellung*) entre B 9, por un lado, y B 10, 11, 14 y 15, por otro: "Los versos [de B 12] hablan, por lo visto, del origen del mundo, colocando primero las dos formas elementales, mediante la representación de los anillos concéntricos, en un orden sistemático que luego habrá de explicar a su vez los fenómenos visibles".

³⁵Lo que habían concluido ya Fränkel, *Wege*, p. 180; Verdenius, *Comm.*, p. 6, y Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 189.

³⁶Ver cap. III, § 39.

interpretamos esos anillos, según acabo de proponer, como una descripción de la estructura general de la materia, el enlace con B 4 resulta perfectamente claro e inteligible: lo que hay (*τὸ ἐόν*) no está disperso (*σκιδνόμενον*) ni compuesto de partes discontinuas (*συνιστάμενον*), sino entrelazado en forma de coronas o anillos, en medio de los cuales la diosa lleva a cabo su labor incesante de mezcla o síntesis de los opuestos.

Y en lo que a la naturaleza de esa síntesis se refiere, no parece desatinar Aecio al identificar a la diosa gobernadora (B 12,3) con la que en la primera parte del poema aparecía nombrada como Dike y Anánke, Justicia y Necesidad, cuyas inquebrantables prisiones aseguran la eternidad e inalterabilidad de lo-que-es (B 8,14.30): la misma necesidad lógica a la vez que física que aquí, en el paso de falsa creencia dualista a la descripción verídica de la realidad, obliga a los opuestos aparentes Luz y Tiniebla, separados y yuxtapuestos (*συνιστάμενον* B 4,4) por las creencias de los mortales, a estar en verdad mezclados (*μιγνέν* B 12,5) y contenidos cada uno dentro del otro, de manera que los procesos físicos, empezando por la coyunda (*μίξις* B 12,4) de lo macho y lo hembra, vienen a ser mero trasunto -expresión a la vez que confirmación perpetua- de la necesidad lógica o dialéctica de la unidad de los opuestos. Especialmente significativo me parece aquí que solamente la Luz o Fuego, término positivo o no marcado de la oposición, aparezca en estado puro o “sin mezcla” (*ἀκρήτοιο* B 12,1), mientras que la Noche, término marcado o negativo, contiene, por lo visto, desde siempre ya una parte o porción (*αἴσα* B 12,2) de fuego, presumiblemente porque su misma definición como ‘no-Luz’ o ‘falta de luz’, siendo esencialmente negativa, la obliga a contener en sí misma el elemento mediante cuya negación se constituye.

51. Muy poco sabemos de las demás divinidades que en la teogonía de Parménides debieron de seguir a Eros, “primero de todos los dioses” (B 13). Las magras noticias que al respecto transmitían las doxografías antiguas han quedado resumidas para nosotros en una sola frase de Cicerón:

multa eiusdem monstra: quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum reuocat, quae uel morbo uel somno uel obliuione uel uetustate delentur; eademque de sideribus.

*“Y son muchos los disparates de aquel hombre, ése que atribuye a la divinidad la guerra, la discordia, la lujuria y otras cosas de esa ralea, que son destruidas por la enfermedad, el sueño, el olvido o la vejez; y lo mismo acerca de los astros”.*³⁷

En Cupiditas o Lujuria reconocemos fácilmente a Eros (B 13); acerca de los demás integrantes del panteón parmenídeo, el pasaje de Cicerón no permite mucho más que conjeturas: poco claro resulta, en particular, si la enfermedad, el sueño, el olvido y la vejez han de entenderse como incluidos entre las divinidades o si más bien deben atribuirse al intento de refutación sumaria en beneficio del cual se los evoca³⁸. Parece harto verosímil por lo menos que a Eros se le oponía un principio contrario o varios, Guerra o Discordia (recordemos que

³⁷Cicerón, *De nat. deor.* I 11,28; en A 37, *Vors.* p. 224,18-21.

³⁸Véanse los intentos de reconstrucción de Reinhardt, pp. 17s. (con el breve comentario crítico de Kranz en *Vors.*, nota a p. 224,18) y Deichgräber, *Auff.*, pp. 713-715; cf. Schwabl, *Wien. Stud.* 1957, p. 283; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 190, y Northrup, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1980, pp. 223-232 (con nuevos argumentos a favor de la posición de Reinhardt y Deichgräber).

Discordia o Eris era deidad familiar a Hesíodo³⁹), configurando así una pareja de fuerzas elementales opuestas, al modo del Neĩkos y la Philĩa de Empédocles: aparte del testimonio de Cicerón, tal suposición contaría con la ventaja de resolver la embarazosa cuestión del reparto de tareas entre Eros y la *daĩmon* gobernadora de B 12, cuya notoria preocupación por los apareamientos amenaza con dejar sin empleo a su criatura primogénita⁴⁰. Algo más fácilmente se entiende la cuestión, a mi juicio, si nos resolvemos a considerar a Eros y su contrincante, Guerra o Discordia, como meros aspectos o funciones particulares de la Diosa misma (según indica el verbo *μητίσατο*, “inventó” o “ingenió”, en B 13), responsable última tanto de la mezcla de los opuestos (B 12,4-6) o Eros como de su separación, guerra o discordia.

52. Resumen, para mayor claridad, lo que debe de haber sido, a mi entender, el orden interno de esta parte del poema: a la exposición de las creencias de los mortales (B 8,50-61 y B 9) seguía, más o menos inmediatamente, la transición a la explicación verídica de la realidad o *rerum natura* (nuestro fragmento B 4); ésta se iniciaba con una sumaria descripción -que la extensión de los fragmentos conservados nos obliga a suponer brevísima- de la estructura elemental de la materia, representada a modo de coronas o anillos entrelazados de Fuego y de Noche, concluyendo con los dos primeros versos de B 12. De ahí se pasaba, sin solución de continuidad, a la evocación de la diosa gobernadora y sus ocupaciones (B 12,3-6) -y supongo que aquí se debió de mencionar asimismo, tras la mezcla amorosa como incumbencia principal de la gobernadora, la función opuesta de separación, discordia o guerra-, luego al nacimiento de Eros (B 13) y al resto de la teogonía, perdido para nosotros; y sólo entonces comenzaba, con nuestro fragmento B 11, la cosmogonía, cuya introducción debió de incluir asimismo B 10. A partir de este punto, la tradición directa nos abandona enteramente: una vez hayamos traspasado, uno tras otro, los espléndidos pórticos todavía bien conservados, apenas encontramos ya alguna huella que nos permita adivinar el trazado del vasto edificio que tras ellos se abría.

Por lo menos, la ordenación de los fragmentos que propongo arroja alguna luz nueva también sobre el pasaje de Aecio antes citado (A 37). Hemos visto que la primera frase (1), que describe muy someramente los anillos o coronas entrelazados de Fuego y Noche, correspondía muy aproximadamente a los dos primeros versos de B 12 y un breve trozo perdido que los precedió, mientras que la tercera frase de Aecio (3) resulta ser, en lo esencial, una paráfrasis aproximada de los vv. 3-4 del mismo fragmento, en los que se introduce a la diosa gobernadora de todas las cosas. Ahora bien, como nada indica que pueda haber una laguna entre los vv. 2 y 3 del fragmento (pues Simplicio los cita inmediatamente seguidos por dos veces), y teniendo en cuenta que una descripción tan pormenorizada del sistema de coronas como la que presenta Aecio no podía hallar cabida ni antes de B 12, tanto por razones de espacio (ya que, según Simplicio, este fragmento seguía “poco después” de B 8) como de contenido (puesto que semejantes detalles debían de figurar forzosamente después y no antes de la presentación general de los anillos cuyo final tenemos en B 12,1-2), ni tampoco muy inmediatamente después, donde sabemos que se trataba por extenso del nacimiento de los

³⁹Hesíodo, *Teog.* 225. También Empédocles, B 122,2, nombra a *Δῆρις*, mientras que *Πόλεμος* raras veces se encuentra personificado (Píndaro, fr. 225; Aristófanes, *Paz*, 203), si bien *πόλεμος* y *δῆρις* aparecen juntos (aunque sin personificación) en Hesíodo, *Erga* 14.

⁴⁰Frère, *Études philos.* 1985, p. 461, constata este problema (Eros “deviendrait... un dieu radicalement inutile, un dieu inactif”) y propone remediarlo insertando B 13 entre los vv. 3 y 4 de B 12, de manera que lo dicho en B 12,4-6 se referiría, no a la diosa, sino a Eros (ib., pp. 462-465). Frère no parece haber reparado en el obstáculo más grave que se opone a semejante arreglo, que es la presencia de un participio femenino, *πέμπουσ(α)*, en B 12,5.

dioses, habremos de concluir, en suma, que el pasaje (2) de Aecio que figura en medio debe de provenir de otra parte del poema; en otras palabras, que Aecio (o su fuente) está contaminando aquí dos pasajes distintos del poema: aquel cuyo final se nos ha conservado en los primeros versos de B 12, sobre la estructura general de la materia, y otro, no conservado, que pertenecía a la cosmogonía, y en el cual se describía la estructura del mundo en la fase inicial de su evolución. No ha de sorprendernos mucho tal confusión, pues como en cualquier cosmogonía, el supuesto estado inicial del mundo no se podía obtener sino por reducción del estado actual de las cosas a sus términos más elementales, que en el caso de Parménides eran los anillos de Luz y Noche y la mezcla de ambos. Nada tiene de extraño, por tanto, que en la génesis del mundo físico volvieran a aparecer de algún modo los mismos elementos que antes se habían introducido como constituyentes de la materia del mundo, así como también debió de mencionarse aquí de nuevo a la diosa que preside los procesos de mezcla y separación o, cuando menos, algún principio universal, como Díke o Anánke, que se prestaba a ser confundido con ella.

No resulta así demasiado difícil reconstruir el orden de lectura de esta parte del poema que debió de seguir aquel compendiador diligente aunque un tanto apresurado (que probablemente no era otro que Teofrasto) de quien Aecio tomó, tal vez a través de alguna fuente intermedia, el resumen que hemos citado, sin duda ajeno ya a toda lectura directa de los versos del Eleata: así que, puesto a explicar con brevedad a sus lectores cuál era la ordenación del mundo según Parménides, aquel benemérito doxógrafo debió de empezar, como era natural, por parafrasear a su manera los versos en que se presentaba por primera vez la estructura elemental de los anillos (B 12,1-2: Aecio [1]); tras lo cual, saltándose el largo relato teogónico, de escaso o nulo interés para su propósito, así como los versos introductorios de la parte cosmológica (B 11 y B 10), pasa sin más al principio de la cosmogonía, donde vuelven a aparecer los anillos, enhebrando este pasaje con el anterior sin dejar rastro del salto que mediaba entre uno y otro (Aecio [2]). Pero aquí debió de encontrarse de nuevo, en el texto del poema, sea con la diosa en persona, sea con Díke o Anánke, a la que identifica, en todo caso, por no sabemos muy bien qué razón, con la más central de las coronas mixtas; y percatándose de la importancia que el personaje debió de tener para el proceso cosmogónico y para el orden del mundo en general (aunque luego no lo vuelve a mencionar), vuelve atrás en el texto para informar sucintamente a sus lectores de que es ella la que gobierna todas las cosas y da comienzo a todo cambio y devenir (B 12,3-4: Aecio [3]), para luego reanudar el relato cosmogónico ahí donde lo había dejado, resumiendo con brevedad la formación del sol, de la luna y de la Vía Láctea.

53. El proceso cosmogónico adquiere así cierta coherencia, aunque no nos sea dado entrever sino los trazos más generales. A la situación inicial corresponde, por lo que parece, la disposición citada de los anillos de fuego y noche enredados unos alrededor de otros, con otros anillos mixtos en medio, “y que aquello que los contiene a todos, a guisa de muralla, es sólido, y debajo de ello hay un anillo ígneo; y girando en torno a lo que está en medio de todos, de nuevo sustancia ígnea”⁴¹. Tras mencionar brevemente a la diosa gobernadora, a la que identifica con el anillo mixto central, el parafraseador pasa, de modo bastante abrupto, a la génesis del mundo actual: “Y que secreción de la tierra es el aire, evaporado por la compresión más violenta de ésta, mientras que exhalación del fuego son el sol y la Vía Láctea. Mezcla de ambos es la luna, del aire y del fuego”⁴². Lo cual se completa con otro pasaje de Aecio,

⁴¹Aecio II 7,1, en A 37, *Vors.* p. 224,3-7 (sobre el establecimiento del texto, véase § 47).

⁴²Aecio, *ib.*, *Vors.* p. 224,10-13: *καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βιαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πύλῃσιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον. συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ ἀέρος καὶ τοῦ πυρός.*

contenido en el capítulo *Acerca de la sustancia del sol*, donde leemos que “Parménides dice que el sol y la luna se separaron de la Vía Láctea, aquél de la mezcla más rara, o sea de lo caliente, y ésta de la más densa, es decir, de lo frío”⁴³, y con aquel otro, en fin, del capítulo *Acerca de la Vía Láctea*, cuya naturaleza mixta se corrobora con la noticia de que, según Parménides, “la mezcla de lo denso y lo raro produce el color lechoso”⁴⁴.

Si a partir de esos escuetos retazos queremos obtener alguna vislumbre del conjunto, parece razonable suponer, de entrada, que el entero proceso se originaba entre lo que en la etapa más primitiva era el núcleo sólido -que aquí aparece ya nombrado como Tierra- y la sustancia ígnea que en torno a él giraba. El aire evaporado de la Tierra acaba formando alrededor de ésta una capa esférica, en cuya zona superior se va mezclando luego una parte del fuego circundante: esa mezcla de aire y fuego es la Vía Láctea, de la que se separan a su vez el sol, con una mayor proporción de fuego, y la luna, con una porción relativamente mayor de aire o elemento oscuro. El resto de la capa ígnea circundante hemos de suponer ha sido despedazado entre tanto por la presión del aire, de modo que los fragmentos dispersos de fuego, comprimidos por el aire que los rodea, acaban formando los astros, que en la teoría de Parménides eran -siempre según Aecio- “condensaciones” o “compresiones” (*πιλήματα*) de fuego⁴⁵. Llama la atención el parecido de esta concepción con la cosmogonía de Anaximandro, en la cual los astros son los restos de una primitiva esfera de fuego que rodeaba el aire que circunda la tierra; al estallar dicha esfera de fuego, sus fragmentos dispersos quedaron encerrados por el aire⁴⁶.

En flagrante contradicción con el informe de Aecio parece hallarse, a primera vista, la noticia del Seudo-Plutarco -aunque procedente también ésta, por lo que parece, de Teofrasto- según la cual Parménides λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρύντος ἀέρος γεγονέναι⁴⁷, lo que se suele traducir: “...afirma que la tierra se formó del aire denso que se había precipitado”. Aecio, por el contrario, nos asegura que el aire es “secreción de la tierra” (*τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα*): contradicción que sin mucho éxito se han esforzado en zanjar los estudiosos, postulando sea distintas especies de aire para uno y otro caso⁴⁸, sea un proceso cíclico de precipitaciones y evaporaciones recíprocas⁴⁹, cuando no recurriendo directamente al expediente más brutal de suprimir sin más el molesto vocablo ἀέρος, como, siguiendo a Patin, hicieron Diels-Kranz y otros⁵⁰. Ahora bien, siendo τοῦ πυκνοῦ καταρρύντος ἀέρος construcción, no digo ciertamente que imposible, pero sí un tanto extraña y embrollada para decir lo que se supone que dice, a lo que se suma la no menos extraña noción de un “aire denso”, sospecho que más bien habremos de entender que se trataba de “lo denso que se había precipitado desde el aire”, interpretando καταρρύντος ἀέρος

⁴³Aecio II 20,8a (*Dox.* 349) = A 43: Π. τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου ὅπερ ψυχρόν.

⁴⁴Aecio III 1,4 (*Dox.* 365) = A 43a: Π. τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ τοῦ ἀραιοῦ μίγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρώμα.

⁴⁵Aecio II 13,8 (*Dox.* 342) = A 39.

⁴⁶Anaximandro, 12 A 10, 11. Más dudosa es aquella otra noticia de Aecio II 17,4 (*Dox.* 346) = Test. 66 Coxon, sobre la opinión que algunas variantes manuscritas atribuyen, además de a Heraclito (con escaso o nulo fundamento), a Parménides, de que “los astros se nutren de la exhalación de la tierra” (*τρέφεσθαι δὲ τοὺς ἀστέρας ἐκ τῆς ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσεως*). Si la noticia, patentemente incompatible con lo que el mismo Aecio refiere en los otros pasajes citados, tiene algún fundamento, debe de tratarse de un malentendido de algún pasaje del poema (o de algún resumen anterior y algo más esmerado) en el cual se decía tal vez que los astros se condensaron o coagularon (= *τρέφεσθαι*, que Aecio o su fuente toma erróneamente en el otro sentido de ‘nutrirse’ o ‘alimentarse’) a causa de (es decir, bajo la presión de) las exhalaciones terrestres.

⁴⁷[Plutarco], *Strom.* 5 (ap. Euseb. *Praep. Ev.* I 8,5; *Dox.* 580) = A 22.

⁴⁸Así, por ejemplo, Zeller, I, p. 574 n. 2, y últimamente Bollack, “Cosm. parm.”, p. 45.

⁴⁹Diels, *Lehrg.*, pp. 99s.; Untersteiner, *Parm.*, p. 51.

⁵⁰Por ejemplo, Reinhardt, p. 14 n. 1; Albertelli, p. 98 n. 1. En cambio, Finkelberg, *Hermes* 1997, p. 2 n. 4, rechaza la noticia de Aecio como “a corruption of Theophrastus’ account”.

como equivalente aproximado de *κατ' αέρος ρύνεντος*, es decir, a la manera más o menos de la usual construcción con genitivo de verbos como *καταγελάω, κατηγορεῖν, καταφρονεῖν*, etc.; y por si tal vez semejante construcción se juzgara inadmisibles para el caso de *καταρρεῖν*, siempre nos queda el recurso extremo de corregir y leer *καταρρύνεντος <ἐξ> αέρος*, corrección menos violenta, de todos modos, que la eliminación de *αέρος* preconizada por Diels-Kranz y otros.

Tal interpretación nos permite por lo menos resolver de manera bastante limpia e imparcial la aparente contradicción entre los testimonios de Aecio y del Seudo-Plutarco: si el aire es secreción de la tierra y ésta se forma a su vez del elemento denso que se precipitaba desde el aire hacia abajo, parece lo más razonable suponer que se trata de un proceso simultáneo de segregación recíproca de los dos elementos; es decir, un proceso de diferenciación interna de la Noche espesa y oscura en virtud del cual ésta se divide, por efecto de compresión violenta (*πίλησις*), en un elemento fluido o vaporoso pero todavía oscuro llamado aire (*ἀήρ*)⁵¹, por un lado, y un poso de materia densa, espesa y sólida, por otro, más o menos a la manera como la fruta se divide, al exprimirla, entre el zumo y la pulpa cada vez más seca y espesa. De este modo, las tres clases de materia hasta aquí presentes en la cosmogonía (Fuego, Noche y la mezcla de ambos) se hacen cuatro por desdoblamiento del segundo en Tierra y Aire; las proporciones, infinitamente graduables, de su mezcla resultan suficientes para dar cuenta de la formación del entero cosmos visible.

54. En todo ello llama poderosamente la atención el carácter, al parecer, puramente mecánico de las fuerzas que intervienen en el proceso, la más originaria de las cuales se llama *πίλησις*, 'compresión', con un término que parece tomado en préstamo de la industria textil⁵², mientras que en ningún momento se vuelve a mencionar a la diosa que gobierna todas las cosas -a pesar de que Aecio mismo acaba de declarar expresamente que es ella la que "da comienzo a todo cambio y devenir"-, ni nada volvemos a saber tampoco de Eros y la anónima hueste de dioses subalternos. Si no nos resolvemos a ver en los dioses de Parménides un mero decorado rococó para la portada del tratado de física, ni juzgamos prudente atribuir su ausencia del acontecer cosmogónico a un ímprobo esfuerzo de laicización por parte de los doxógrafos, no veo más remedio que aceptar que aquella diosa gobernadora de todas las cosas debió de ser, en principio, no mucho más que una ciega fuerza natural, todopoderosa pero inconsciente, una especie de libido cósmica que empuja por doquier a la *μίξις* o apareamiento de los opuestos, de modo que sus efectos bien podían describirse, sin mayor menoscabo de su dignidad, cual si de procesos meramente mecánicos se tratara.

Aunque eso no impide, por otra parte, que esos mismos efectos se presenten, al mismo tiempo, como pensamientos de la diosa primordial, que a su vez son dioses cada uno (pues en este sentido era ella, a decir de Simplicio, *αἴτιον... ἄσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων*, causa de los incorpóreos que llevan a cabo la génesis o creación del mundo⁵³). Lo primero que ella piensa (*μητίσαστο*) -y, por ello mismo, efectúa- es Eros, la mezcla de los opuestos (B 13), poniendo así en marcha el proceso cosmogónico, a partir del centro de los anillos mixtos de la estructura anular primitiva. Luego es de suponer que, a causa de esa incesante labor de mezcla, los anillos mixtos van ensanchándose progresivamente, comprimiendo con cada vez mayor fuerza la capa de fuego próxima al centro, que a su vez ejerce idéntica presión sobre el núcleo sólido central, hasta provocar su escisión en Tierra y

⁵¹Sobre la oscuridad del *ἀήρ* en la concepción griega arcaica, cf. Kirk, en *KRS*, p. 41.

⁵²Con el término *πίλησις* se designaba un procedimiento de compresión empleado en la fabricación de fieltro: véase Untersteiner, *Parm.*, p. 88, nota a A 39.

⁵³Simplicio, *In Phys.* 31,10 (*Vors.* p. 242,7-9).

Aire y, con ello, todo el proceso ulterior que ya conocemos. Por muy puramente hipotética que sea esta reconstrucción, lo que me parece bastante evidente es que la mezcla erótica de los opuestos, primer pensamiento de la gobernadora, a partir de cierto punto acaba suscitando efectos contrarios: divisiones, rupturas, evaporaciones, guerra y discordia, que hemos de suponer concebidas en el poema como otros tantos pensamientos de la diosa y, al mismo tiempo, como siendo dioses a su vez ellos; las separaciones y rupturas, al multiplicar los elementos en juego, van abriendo nuevas posibilidades combinatorias a la mezcla amorosa y, por consiguiente, a la discordia y la guerra, y así sucesivamente.

Lo desconcertante para el lector moderno es la tácita suposición, subyacente a tal cosmogonía, de que ciertos hechos mecánicos extremadamente triviales -presión, fractura, condensación o evaporación- puedan describirse al mismo tiempo, y sin dejar de ser tales hechos mecánicos, a la manera de un relato épico de amores y batallas de dioses (las “antiguas riñas entre los dioses” que Platón recordaba de su lectura de Parménides⁵⁴); suposición aún más extravagante cuando se parece insinuar que tales dioses, amores y batallas no son otra cosa que los pensamientos de una divinidad única y primordial. Algo de esa extrañeza debieron de experimentar ya los griegos de los siglos posteriores. Genetlio, en su *Retórica*, clasifica a Parménides y Empédocles entre los autores de “himnos científicos” (*ὕμνοι φυσιολογικοί*) del género de aquellos que llamaban Hera al aire y Zeus al calor⁵⁵; y en el tratado *De la piedad* del epicúreo Filodemo, que los cuidados de los investigadores modernos han resucitado de los restos de papiro, leemos:

Παρμενείδης δὲ ... ἔ]οικ[ε δ]ὴ τόν | τε πρ[ῶ]το[ν θ]εὸν ἄ-ψυχον
ποι[ε]ῖν τ[οῦς] | τε γεννωμένους ὑ-πὸ τούτου τὰ μὲν | αὐτὰ τοῖς
πάθεσιν | τοῖς περὶ ἄνθρω[πον]... ⁵⁶.

“Y Parménides... parece hacer inánime al primer dios, y a los engendrados por éste, los unos, lo mismo que los afectos que hay para el hombre, <los otros, los astros>”.

(Me atrevo a suplir lo último del ya citado pasaje del *De natura deorum* de Cicerón, deudor al parecer de la misma fuente que el de Filodemo⁵⁷). Huelga decir que el “primer dios” es sin duda la diosa que todo lo gobierna (B 12,3) y los “afectos” o “padecimientos” probablemente la lujuria, la discordia, la guerra y demás cosas de ese género (*ceteraque generis eiusdem*) mentadas por Cicerón. Sorprende, desde luego, que Filodemo, que debió de conocer el poema de Parménides sólo a través de noticias de segunda o tercera mano, califique de ἄψυχος, ‘inánime’ o ‘sin alma’ a la deidad gobernadora de aquél, cuando sabemos del fragmento literal B 13 que ella ha dado prueba inequívoca de actividad anímica y aun inteligente al ingeniar o inventar a Eros (y presumiblemente tras él a los otros dioses). Aunque dado el estado actual de

⁵⁴Platón, *Banq.* 195c (ver *Prolegómenos*, § 7).

⁵⁵Genetlio, *Rhet.* I 5,2 (A 20; *Vors.* p. 221,12-15).

⁵⁶Filodemo, *De pietate*, p. 67 ed. Gomperz. El fragmento no está recogido en los *Vorsokratiker* de Diels-Kranz; cito, *faut de mieux*, el texto de la edición de Theodor Gomperz, *Philodem über Frömmigkeit* (= *Herculansische Studien, Zweites Heft*), Leipzig, 1866, tal como lo reproduce Coxon (Testimonio n. 47 de sus *Fragments of Parmenides*). Para contar con un texto más fiable de este pasaje, habrá que esperar el segundo volumen de la nueva edición de Dirk Obbink, *Philodemus On Piety. Critical Text with Commentary* (Part 1, Clarendon Press, Oxford, 1996). Entre tanto, conviene tener en cuenta que Gomperz publicó su edición sin tener acceso a los papiros mismos, trabajando sobre las láminas de los apógrafos reproducidos en la *Herculansium Voluminum collectio altera*, tomo II (Nápoles, 1863), procedimiento que originó diversos errores que una mirada a los papiros o a los apógrafos originales habría permitido corregir fácilmente (Obbink, *op. cit.*, p. 32).

⁵⁷Cicerón, *De nat. deor.* I 11,28 (ver en este capítulo, § 51). Sobre el parentesco entre esos pasajes de Filodemo y de Cicerón, véase Untersteiner, *Parm.*, pp. 84s.

los fragmentos sea imposible dar con el origen exacto de tan evidente malentendido, supongo que habría de tener algo que ver con aquel aspecto de pura fuerza natural ciega e inconsciente con que aquella diosa se nos presenta a nosotros, lectores modernos; y así se presentaba ya seguramente a un epicúreo del siglo primero antes de nuestra era como Filodemo, casi tan acostumbrado ya como estamos nosotros a ver en dioses, leyes físicas y cuerpos celestes tres clases de cosas no sólo distintas sino inconmensurables, por pertenecientes a distintos órdenes de realidad. Pues ciertamente la filosofía de Epicuro, con su visión antropomorfa de los dioses, por un lado, y su física puramente mecánica por otro, estaba menos capacitada que ninguna para compenetrarse de un modo de pensar que, así como no distinguía aún entre una mecánica y una biología o psicología (pues Eros y Guerra de Parménides, lo mismo que Philía y Neíkos de Empédocles, están concebidos indistintamente como impulsos libidinales de los hombres y de las bestias y como fuerzas mecánicas de atracción y repulsión⁵⁸), así tampoco separaba la ciencia de la naturaleza de lo que para nosotros pertenece más bien al mito o a la teología; y lo que Genetlio y sus contemporáneos ya sólo podían entender a medias como alegoría o travestimiento mítico, para Parménides y Empédocles debió de ser sencillamente la manera más evidente y, por así decir, natural de expresarse, viviendo como vivían en un mundo para el cual lo que nosotros llamaríamos fuerzas naturales no podía concebirse sino a modo de divinidades más o menos personificadas.

55. En conclusión de su resumen de la ordenación del mundo según Parménides, Aecio describe someramente la disposición actual del cosmos: “Circundante en lo más alto de todas las cosas el éter (*αἰθήρ*), por debajo de éste está colocado lo ígneo que llamamos cielo (*οὐρανόν*), e inmediatamente debajo las cosas que rodean la Tierra (*τὰ περίγεια*)”⁵⁹. De acuerdo con lo cual el mismo Aecio escribe, en el capítulo *Sobre la disposición de los astros*: “Parménides primero coloca el lucero matutino, el mismo en su opinión que el vespertino, en el éter; después de éste, el sol, debajo del mismo los astros que están en lo ígneo que llama cielo”⁶⁰. Las dos escuetas enumeraciones -de las zonas celestiales, la primera, de los astros que en éstas se encuentran, la segunda- integran un cuadro coherente del orden celeste: primero, en el extremo exterior, el éter (*αἰθήρ*), donde se sitúa Venus y, probablemente, el sol; luego, una zona ígnea llamada ‘cielo’ (*οὐρανός*), región de los demás astros o por lo menos de las estrellas fijas; y finalmente, *τὰ περίγεια*, “lo que rodea la Tierra”, es decir, más o menos lo que modernamente llamaríamos la atmósfera terrestre. En el centro se encuentra la Tierra, cuya forma esférica Parménides había demostrado, según la tradición, por primera vez⁶¹.

La mayoría de los estudiosos modernos, sin embargo, han juzgado inverosímil esa disposición, alegando las supuestas discrepancias respecto de los fragmentos literales y condenando, por consiguiente, el sistema celestial de Aecio como fruto de una interpretación errónea de la cosmología expuesta en el poema⁶². Veamos, pues, los pocos versos conservados que se refieren a los cuerpos celestes, empezando por aquellos que, según Simplicio, introducían la exposición de las “cosas sensibles” (B 11):

⁵⁸Von Fritz, *Stud. gen.* 1961, p. 568, habla, a propósito de la pareja Amor / Odio de Empédocles, de una “identidad de lo físico y lo emocional” que en modo alguno ha de entenderse como una mera “traslación metafórica”. En la Antigüedad tardía, en el polo opuesto a los dioses personales del epicureísmo, las prácticas mágicas y teúrgicas cuentan con la “fuerza ciega de los dioses invocados” (*caeca numinum coactorum violentia*, Apuleyo, *Met.* III, 18).

⁵⁹Aecio II 7,1, en A 37, *Vors.* p. 224,13-14.

⁶⁰Aecio II 15,4 (*Dox.* 345), en A 40a.

⁶¹Diógenes Laercio IX, 21, en A 1 (*Vors.* p. 217,27-218,1); cf. ib. VIII, 48, en A 44.

⁶²Así Tannery, *Sc. hell.*, p. 240; Zeller, I, pp. 574s.; W. y H. Gundel, “Planeten”, en Pauly-Wissowa, *RE* XX 2, col. 2043, y últimamente Conche, p. 214.

... πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι,

“... *Cómo la Tierra y el sol y la luna,
el éter común y la leche celeste y también el Olimpo
último y el de los astros ardiente vigor se lanzaron
a nacer*”.

Resulta patente que esa enumeración no tiene pretensión alguna de remedar el orden físico en que los diversos ítems de la lista se suponen efectivamente colocados en el espacio; pues en este caso estaríamos obligados, ateniéndonos rigurosamente al texto, al absurdo de colocar los astros aún más allá del Olimpo último o confin extremo del mundo; y también la posición de la luna, más alejada de la Tierra que el sol, sería harto extraña y, que yo sepa, sin paralelo en la historia de la astronomía. Así que, por muy instructivos que sean esos versos para conocer los términos con que se designaban en el poema los diversos fenómenos celestes, nada nos enseñan acerca del orden en que éstos se suponían dispuestos en la realidad física.

Distinto es el caso del otro fragmento (B 10):

εἷση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο
λάμπαδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππότεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα,
ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφν τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

4 περίφοιτα Scaliger edd.: περι φοιτὰ codd.

6 [] del. Scaliger edd. ἔφν τε Sylburg edd.: ἔφνγε codd.

“*Sabrás la etérea natura y dentro del éter todos
los signos que están, y también de la pura y biengobernada
luz del Sol la labor invisible⁶³, y de dónde nacieron;
la labor vagarosa sabrás de Luna la ojirredonda
y su naturaleza, y del Cielo que ambos lados separa,
dónde nació y cómo la Necesidad que lo lleva
lo obligó a guardar el confin de los astros*”.

Aunque sabemos ya que el orden de enumeración no se ha de ajustar necesariamente a la disposición material de lo enumerado, no deja de llamar la atención que esta vez la serie concuerda minuciosamente con la ordenación descrita por Aecio: en primer lugar, en la zona periférica, el éter y los “signos que están en el éter”, es decir, Venus y, probablemente, los demás planetas⁶⁴; luego siguen, en este orden, el sol, la luna (no mencionada por Aecio) y el

⁶³Sobre ἔργ' αἰδήλα (B 10,3), véase cap. III, § 42, n. 146.

⁶⁴Como ha conjeturado Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 227; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 186, había señalado ya que el término σήματα puede designar no sólo los signos del zodíaco sino también las estrellas particulares (p. ej., *Il.* XXII, 30; Eurípides, *Héc.* 1273).

'cielo' (*οὐρανός*) obligado a guardar el confín de los astros, verosíblemente las estrellas fijas y la "leche celeste" (*γάλα οὐράνιον*, B 11,2) de la Vía Láctea.

Ahora bien, dado lo insólito de semejante disposición, que coloca el Cielo de las estrellas fijas, al revés de lo habitual, por debajo de las órbitas de los planetas, del sol y de la luna, los estudiosos han preferido generalmente restablecer la normalidad astronómica aun en contra de los testimonios, identificando sin más el 'cielo' de B 10,5 con el 'Olimpo último' de B 11,2, es decir, el confín extremo del cosmos⁶⁵, y traduciendo, por consiguiente, *οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα* por "el cielo que todo lo abarca"⁶⁶. En cuanto a lo primero, sin embargo, es notorio que los griegos, desde Homero y Hesíodo⁶⁷ hasta los pitagóricos⁶⁸, solían distinguir claramente entre *ὄλυμπος* y *οὐρανός*, y así distingue Parménides mismo, en B 11,2, la 'leche celeste' (*γάλα οὐράνιον*) del 'Olimpo último' (*ὄλυμπος ἔσχατος*), con lo cual, en fin, concuerdan unánimemente los testimonios doxográficos⁶⁹. Luego, en lo que a la traducción se refiere, había advertido ya Untersteiner que *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων* muy probablemente no es "el cielo que todo lo rodea" sino "que por ambos lados separa o divide", en el mismo sentido en que en Homero las columnas de Atlante son *αἶ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχουσι*, "las que por ambos lados separan la Tierra y el Cielo"⁷⁰, fórmula que parece haber servido de fuente de inspiración directa a la de Parménides, dado que las mismas palabras ocupan idéntica posición en el verso: en todo caso, el epíteto sería de lo más pertinente si suponemos que el Cielo separa *τὰ περίγεια*, el entorno inmediato de la Tierra, por un lado, de la región de las órbitas planetarias, por otro.

Si la verosimilitud de los testimonios que atribuyen a Parménides tan extravagante visión del cosmos no hubiera de imponérsenos ya por su mera condición de *difficilior* (pues a duras penas se concibe que los resumidores antiguos hayan trocado por puro descuido el orden acostumbrado de los astros por otro enteramente contrario a todas las nociones ya por entonces establecidas), habría de convencernos por lo menos su extraordinaria semejanza con la cosmología de Anaximandro, con la que Parménides debió ciertamente de estar bastante bien familiarizado. Según el mismo Aecio, Anaximandro enseñaba que "en lo más alto de todas las cosas está colocado el sol, después de éste, la luna, y debajo de éstos las estrellas fijas y los planetas"⁷¹, o, en las palabras de Hipólito, "que en lo más alto está el sol, y en lo más bajo los círculos de las estrellas fijas"⁷². Evidentemente, discrepa el sistema del Milesio del de Parménides en colocar a Venus y los demás planetas por debajo del sol y de la luna (si es fiable la noticia de Aecio) y no, en todo caso, en el extremo de la periferia; pero sí comparten ambos el rasgo más sorprendente, que es el orden Sol - Luna - estrellas fijas, de la periferia al centro.

⁶⁵ Así Tannery, *Sc. hell.*, p. 239; Diels, *Lehrg.*, p. 103; Zeller, I, p. 573 n. 2; Untersteiner, *Parm.*, p. CXCII; Tarán, p. 241; Reale, en *ZMR*, pp. 262s.; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 187; Conche, p. 211, etc.

⁶⁶ "Rings umfassenden Himmel" traduce, por ejemplo, Kranz en los *Vorsokratiker*, y en el mismo sentido, casi todos los editores.

⁶⁷ "The noun *ὄλυμπος* in Homer and Hesiod is regularly distinct in sense from *οὐρανός*, though they may be closely associated", advierte Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 231 (cf. *Od.* XX, 103 y 113; *Teog.* 689).

⁶⁸ Según Aecio II 7,7 (*Dox.* 337), Filolao y los pitagóricos denominaban Olimpo la región periférica extrema del cosmos y Urano, por el contrario, la esfera más baja, como oportunamente recuerda Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 187, aunque niega que la misma distinción esté presente en Parménides.

⁶⁹ Hecho que, si bien evidente, parece haber sido Bollack, "Cosm. parm.", pp. 51 s., el único en recordar.

⁷⁰ *Od.* I, 54; véase Untersteiner, *Parm.*, p. CXCIII n., quien acertadamente traduce, en B 10,5, "che da una parte e dall' altra divide" (ib., p. 157); interpretación aceptada también por Bollack, "Cosm. parm.", pp. 50s. ("le ciel qui maintient à l' écart, de part et d' autre", p. 50).

⁷¹ Anaximandro, 12 A 18 (Aecio II 15,6).

⁷² Anaximandro, 12 A 11 = Hipólito, *Ref. haer.* I 6,5. Además, Diógenes Laercio (IX 33 = 67 A 1) atribuye una ordenación lejanamente parecida (Sol-estrellas-luna-Tierra) a Leucipo.

Surge aquí, por cierto, una dificultad en que, por cuanto yo sepa, no parecen haber reparado los estudiosos, que es la imposibilidad material -diría yo- de representarse el firmamento de las estrellas fijas en forma de rueda o de anillo, a modo de aquellos círculos o ruedas de fuego que en la cosmología de Anaximandro constituían las órbitas de los astros (y parece verosímil que de manera más o menos parecida se concebían en la de Parménides, en la cual las órbitas astrales, si bien distintas de las *στεφάναι* o anillos de la cosmogonía, debieron de ser por lo menos el resultado final de las transformaciones de éstas): pues la esfericidad aparente del cielo de las estrellas fijas ha de imponérsele forzosamente a todo observador atento que, habiendo seguido durante la noche anterior el movimiento circumpolar de las estrellas, las vea aparecer de nuevo, al caer la noche siguiente, en el sitio exacto que ocuparían cada una de haber continuado el mismo trayecto circular a lo largo del día⁷³; de lo cual no podrá menos de inferir que el cielo estrellado está rodeando a la Tierra por todos lados, tanto de día como de noche. Esfera, y no anillo, había de ser, por tanto, el cielo de las estrellas fijas para Anaximandro y Parménides como para cualquiera que esté mínimamente familiarizado con el movimiento visible de los astros. La invisibilidad de las estrellas durante el día debió de explicarse sin mucha dificultad por la penetración de la luz solar a través de la capa de aire circundante. Tal explicación me parece ser por lo menos la que atestigua el papiro órfico de Derveni, cuyo anónimo autor concebía, por lo visto, las estrellas a modo de partículas “que flotan en el aire, separadas unas de otras; pero de día son invisibles, dominadas por el sol, siendo visibles de noche; son dominadas por su pequeñez”⁷⁴. Puesto que el término ‘aire’ (*ἀήρ*) denota invariablemente el aire o neblina contenido en la parte inferior del espacio que separa al cielo de la tierra, hasta las nubes inclusive, mientras que la parte superior, en la que se encuentra el sol, se llama ‘éter’ (*αἰθήρ*)⁷⁵, no me cabe mucha duda de que en el anónimo órfico hemos encontrado a un tercer representante del sistema cosmológico de Anaximandro y Parménides, que colocaba las estrellas fijas por debajo del sol (y sean cuales sean las discrepancias en otros aspectos, que poco importan para nuestro propósito). Y es la forma esférica del cielo de las estrellas fijas, por lo demás, la que permite a Parménides describirlo como *οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων*, el “cielo que ambos lados separa” (B 10,5), es decir, como divisoria esférica que separa los *περίγεια* de la región de los planetas.

56. Esta insólita cosmología nos permite, en fin, entender algo mejor el conocido pasaje en que Cicerón, en su diálogo *Sobre la naturaleza de los dioses*, alude al enigmático sistema de anillos o coronas de Parménides⁷⁶:

**Nam Parmenides quidem commenticium quiddam (scil. deum uoluit esse):
coronae similem efficit -στεφάνην appellat- continentem ardorem lucis orbem
qui cingit caelum, quem appellat deum; in quo neque figuram diuinam neque
sensum quisquam suspicari potest.**

similem codd. pl. Plasberg Ax Pasquinelli Deichgräber Tarán Blank-Sangmeister Coxon: simile OM2 Diels-Kranz Untersteiner Hölscher Conche ardorem lucis ACNB2 Pasquinelli Deichgräber Hölscher Coxon: ardorem lucis B1:: continente [ardore lucis Davis Diels: ardorem <et> lucis Plasberg Kranz Untersteiner: ardorem [lucis] Pease Tarán: ardore lucis Conche.

⁷³Esa observación elemental, asequible a cualquiera y sin duda familiar a los griegos, ha sido descrita por Thomas S. Kuhn, *La revolución copernicana*, trad. cast. Ariel, Barcelona, 1985, pp. 41s.

⁷⁴Papiro Derveni, col. XXV, 3-6. Agradezco al Dr. Francesc Casadesús Bordoy, de la Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, la amabilidad de haberme cedido una copia de algunos pasajes de su traducción catalana, todavía inédita, del papiro.

⁷⁵Véase, p. ej., *Il.* XIV, 288, sobre el abeto que “a través del aire llegaba al éter” (*δι' ἠέρος αἰθέρ' ἵκανε*); cf. Kirk, en *KRS*, p. 27.

⁷⁶Cicerón, *De nat. deorum* I 11,28, en A 37 (*Vors.* p. 224,15-18).

La extrañeza de la construcción cosmológica que subyace a tal descripción parece haber dificultado aquí más de lo debido la recta comprensión de la sintaxis por parte de los editores y traductores, empeñados por no sé qué razón en querer encontrar en las palabras *continentem ardorem lucis orbem*, aun a costa de todas las violencias emendatorias que hago constar al pie del texto, algo así como “un círculo ininterrumpido” (como si acaso alguien pudiera sospechar que se trataba de un círculo interrumpido o discontinuo) “de fuego y luz” o “de fuego luminoso”⁷⁷, a pesar de que Aecio nos aclara expresamente que la diosa, si corona o círculo había de ser, era en todo caso del género de las mixtas y no de las de fuego puro. Esa contradicción aparente, que no es más que fruto de una mala interpretación del texto, se resuelve fácilmente con tal de entender que *continens ardorem lucis orbis* es, sencillamente, un círculo que contiene, retiene o mantiene unido el *ardor lucis* del cielo al que rodea, y que es ígneo⁷⁸: de ningún modo hemos de suponer que el *orbis continens* sea él mismo de fuego, como han entendido casi todos los traductores. Así el texto, tal como lo ofrecen la mayoría de los manuscritos, se deja entender sin dificultad, y sin necesidad de corrección alguna, como sigue:

“Parménides [quiso que fuera dios] cierto invento suyo: construye un círculo parecido a una corona -lo llama στεφάνη- que, reteniendo el ardor de la luz, rodea el cielo, y al que llama dios; en lo cual nadie puede sospechar ni condición divina ni sensibilidad alguna”.

Así entendido, el testimonio de Cicerón concuerda perfectamente con el de Aecio: pues éste, como sabemos, identificaba a la diosa gobernadora con la más céntrica de las coronas mixtas (*τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην*)⁷⁹ de la etapa cosmogónica, de modo que habremos de situarla, muy aproximadamente, a medio camino entre la periferia y el centro del universo. Como parece razonable suponer que sus prerrogativas de divinidad suprema le permiten seguir ocupando el mismo puesto a lo largo de todo el proceso cosmogónico, hasta el presente, resulta de todo punto coherente que su localización actual se haya de buscar inmediatamente por encima de “lo ígneo que llamamos cielo” (es decir, el cielo de las estrellas fijas): y evidentemente, sólo a condición de admitir que el ‘cielo’ se situaba efectivamente por debajo de los planetas, del sol y de la luna, se entiende que la diosa pueda describirse como *orbis qui cingit caelum* sin haber abandonado su antigua posición en el centro de los anillos mixtos.

De lo cual resulta, en suma, el siguiente cuadro de conjunto del orden cósmico:

⁷⁷ “Una circonferenza cioè dotata di un incessante fuoco <e> di luce”, traduce Untersteiner, *Parm.*, p. 85; “einen ununterbrochenen feurigen Lichterkreis”, Blank-Sangmeister, en su edición del diálogo ciceroniano (Cicero, *De natura deorum. Über das Wesen der Götter*, Reclam, Stuttgart, 1995, p. 33); “un orbe de feu-lumière qui ceint le ciel”, Conche, p. 220 (“de sorte que c’ est une couronne de feu sans mélange qui se trouve appelée ‘dieu’”, en franca contradicción con Aecio, quien declara que la diosa es una de las coronas mixtas); y aun Hölscher, *Wesen d. Seienden*, p. 33, a pesar de acoger la lección preferible *ardorem*, traduce “einen Kreis von Lichtglut”. Pasquinelli, pp. 217 y 391 n. 20, defiende el texto de los MSS, pero su traducción tampoco es mucho más fiel que las otras: “E invero Parmenide escogita qualcosa di singolare: immagina l’ etere simile a una corona (lo chiama *στεφάνη*) e gli fa abbracciare il cerchio della luce che cinge il cielo, da lui chiamato dio”, en la cual no sé entiende ni dónde ha leído lo de “éter” ni qué hace de la palabra *ardorem* que, tras haberla meritoriamente salvado en el texto latino, en su traducción simplemente desaparece (a menos que sea éste vocablo el que se ha transfigurado en “éter”, como induce a sospechar la mención, en el mismo texto ciceroniano -*De nat. deor.* I 14,37-, del éter estoico como “ardorem, qui aether nominatur”; cf. Tarán, p. 239, aunque la confusión de los ardores parmenídeos y estoicos me parece atribuible menos a Cicerón que a sus intérpretes).

⁷⁸Cf. A 37, A 38, A 40a.

⁷⁹A 37, *Vors.* p. 224,7.

ὄλυμπος ἔσχατος (confín extremo del universo)

	Venus	τὰ ἐν αἰθέρι σήματα
αἰθήρ	Los otros planetas	
	Sol	
	Luna	

----- (δαίμων = deus = orbis continens) -----

οὐρανὸς ἀμφὶς ἔχων = caelum : Cielo de las estrellas fijas. Vía Láctea.
(τὸ πυρῶδες = ardor lucis)

τὰ περίγεια

Tierra.

57. Con todo, es difícil no sentir cierto desasosiego ante la identificación de la diosa gobernadora con una de las coronas o anillos, en la que están de acuerdo Aecio y Cicerón (quien observa juiciosamente que en semejante cosa “nadie puede sospechar condición divina ni sensibilidad alguna”, formulación que recuerda la afirmación de Filodemo de que el “primer dios” de Parménides era ἄψυχος o sin alma). Los fragmentos literales no ofrecen nada que permita desmentir muy rotundamente tal aserción, ni nada tampoco que la confirme; aunque en general dan la impresión de distinguir con bastante claridad entre lo que podríamos llamar los elementos materiales del mundo (los anillos de fuego y noche) y las fuerzas o dioses que sobre ellos actúan: distinción que de manera muy precisa recoge Simplicio al diferenciar los ‘cuerpos’ (σώματα), por un lado, de los dioses o ‘incorpóreos’ (ἀσώματα) que “llevan a cabo la génesis”, por otro⁸⁰. Por mucho que los términos sean obviamente post-platónicos y en modo alguno atribuibles a Parménides mismo, parece claro que debían de reflejar una distinción que estaba de alguna manera presente en el poema y muy probablemente, como hemos visto, implicada en la disposición misma de sus contenidos, en la cual la teogonía, por lo que parece, estaba claramente separada de la génesis del mundo visible⁸¹. Por otra parte, tampoco está de más recordar que en Empédocles, que en tantas cosas se muestra deudor del maestro de Elea, se torna mucho más nítida todavía la oposición entre los elementos materiales, por un lado, y los dioses o fuerzas motrices, por otro.

Todo lo cual, en suma, hace sospechar (aunque sea imposible demostrarlo rigurosamente) que la identificación de la diosa con la corona sea más bien debida a un malentendido de la fuente común a Cicerón, Aecio y Filodemo, originado tal vez por la mención, en B 10,6 (y desarrollada sin duda con mayor detalle en los versos perdidos de la cosmología), de la ‘necesidad’ (ἀνάγκη) que obliga al cielo a guardar el confín de los astros⁸². Gracias a Aecio,

⁸⁰Simplicio, *In Phys.* 31,10.

⁸¹Véase en este capítulo, §§ 49-52.

⁸²Tarán, p. 239, sospecha que la deificación de la corona por Cicerón y Aecio sea debida a una confusión o contaminación con el Éter divino de los estoicos. No quiero excluir demasiado tajantemente que, a lo largo de los avatares y trasvases de una transmisión doxográfica casi enteramente perdida para nosotros, haya podido darse semejante confusión; aunque la conjetura pierde gran parte de su verosimilitud si tenemos en cuenta que ni en

sabemos que los astros constan de fuego comprimido⁸³ por el ‘aire’ (ἀήρ) circundante que durante el proceso cosmogónico se separó de la tierra, invadiendo la capa ígnea que la rodeaba⁸⁴. Como he tratado de demostrar, el entero proceso se originaba por la presión que los anillos mixtos, conforme iban ensanchándose debido a la incesante labor mixturera de la diosa, ejercían sobre la parte inferior del mundo (pues no veo otra manera de poner de acuerdo la cosmogonía referida por Aecio con la aseveración del mismo Aecio, corroborada también por Simplicio, de que la diosa era origen y causa de toda génesis); y no parece descabellado suponer que el mismo anillo mixto central del que partía la formación del mundo siga siendo, en el estado actual del cosmos, el que mantiene unida la materia ígnea del cielo de las estrellas fijas (οὐρανός, *caelum*), impidiendo que se desparrame por los anchos espacios del éter exterior. Y éste es precisamente el cometido que asigna el testimonio de Cicerón a la στεφάνη que ciñe o rodea al cielo (*qui cingit caelum*): “retener el ardor de la luz” (*continentem ardorem lucis*), en lo cual no podemos menos de ver una paráfrasis no por lejana menos precisa de πείρατ’ ἔχειν ἄστρον (B 10,7) u otra fórmula de sentido análogo.

Ahora bien, si lo que obliga al cielo a mantenerse en su sitio es, por un lado, el anillo u *orbis continens* que lo encierra y, por otro, la ‘Necesidad’, que en la primera parte del poema (B 8,30) aparecía con claros rasgos de personificación divina, al lado de Díke y Moira; y si el anillo en cuestión se sitúa, por añadidura, en el mismo lugar memorable desde el cual la diosa gobernadora en su día puso en marcha la creación del mundo, entonces no sorprende que un lector un tanto superficial del poema (cuando no un lector de resúmenes hechos por otros lectores, separado del texto mismo por varias generaciones de doxógrafos y copistas, como notoriamente fue el caso de Cicerón, Aecio y Filodemo) haya acabado por confundir el anillo con la diosa misma, el cuerpo celeste con la necesidad o ley que lo gobierna.

58. Cuestión ciertamente más intrigante es cómo la diosa reveladora de la verdad y del error se las arregla, en su propio relato cosmogónico, para esquivar las aporías que, en la primera parte del poema (B 8,6-21), habían condenado a la imposibilidad lógica las tentativas de sus predecesores jónicos. Sabemos que el variopinto mundo no puede haberse generado de la nada o de una primitiva masa indistinta, al modo del ἀπειρον de Anaximandro, la cual, a más de ser de por sí inconcebible, carecería de toda necesidad o razón suficiente de generar proceso ninguno (B 8,6-11); ni tampoco puede concebirse la génesis del universo como conjunto de modificaciones sucesivas de un solo elemento ya definido en sí y que, sin embargo, siga siendo el sustrato permanente de todas ellas, a la manera del ἀήρ de Anaxímenes, puesto que la definición en cuanto tal excluye cualquier asomo de alteración o proceso (B 8,12-21 y 26-31). Por consiguiente, el Ser mismo o ‘lo-que-ES’, siendo en cierto modo ἀρχή en el sentido de substancia permanente o “aquello de que están hechas todas las cosas” (ἐξ οὗ ἔστιν ἅπαντα)⁸⁵, por eso mismo no puede ser en modo alguno ἀρχή en el otro sentido del término, substancia primitiva cuyas transformaciones dieron lugar al nacimiento de las cosas del mundo, ya que cualquier transformación anularía forzosamente su condición de sustrato permanente e inmutable. En resumidas cuentas, hemos de concluir que la cosmogonía no puede partir de un solo elemento primordial, sea éste definido o indefinido: para que se ponga en marcha la combinatoria de uniones y separaciones, de amores y guerras que ocasionan el nacimiento del cosmos, se precisan por lo menos dos elementos primitivos distintos entre sí *ab*

Cicerón ni en Aecio encontramos, de hecho, la identificación de la corona central con el éter que les atribuye Tarán.

⁸³ Aecio II 13,8 = A 39.

⁸⁴ Aecio II 7,1, en A 37, *Vors.* p. 224,10-13.

⁸⁵ Aristóteles, *Met.* I 3, 983b8.

*initio*⁸⁶ (ni tampoco hacen falta más de dos, ya que las posibilidades combinatorias o, en términos de las teorías metamatemáticas de nuestro siglo, los sucesivos conjuntos de potencia del conjunto dual originario resultan plenamente suficientes para generar cualquier multiplicidad que se desee: en este cálculo, el principio de economía opera en la cosmología de Parménides con mucho mayor eficacia que en la de su discípulo Empédocles).

En esa postulación de una dualidad originaria de elementos (así como, muy probablemente, en el intento mismo de forjar un relato de los orígenes del mundo) la diosa procede, tal como había prometido, siguiendo el orden (*τὸν διὰ κόσμον* B 8,60) engañoso (B 8,52) establecido por los mortales, aunque corrigiendo, desde el inicio mismo de la exposición, el error fundamental en que radicaba el engaño: a saber, la suposición de que los opuestos Luz y Noche están separados uno de otro (B 8,56), siendo cada uno en sí mismo (*κατ' αὐτό* B 8,58) el que es, sin tener ningún poder ni derecho el uno sobre el otro (B 9,4). Contra tal concepción errónea de la oposición 'Luz' / 'Noche', la diosa advierte a su discípulo que no se ha de recortar lo-que-ES "de modo que no siga junto a lo que es" (B 4,2), precisando acto seguido - en aquel breve pero precioso paso cuya formulación literal no se ha conservado, pero que podemos entrever a través de la paráfrasis de Aecio (A 37)- que Luz y Noche están entrelazadas o enredadas una con otra (*περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους*) a modo de anillos o coronas.

La extravagante imaginería física no ha de ocultarnos que se trata de un entrelazamiento eminentemente lógico (ya sabemos que en el mundo gobernado por la diosa Necesidad la lógica y la física no se distinguen: pero aquí el constructo físico-cosmológico, cuya motivación de otro modo resultaría del todo inexplicable, difícilmente puede entenderse sino como consecuente trasunto de una relación lógica): y es que los opuestos, lejos de ser cada uno por sí mismo (*κατ' αὐτό*) lo que son, como creen los mortales, tienen su ser únicamente en la oposición recíproca que los constituye. Luz y Noche están "entrelazadas", ante todo, porque no es posible concebir la una sin la otra: la Noche es 'Noche' sólo en tanto que es 'no-Día' o 'no-Luz', y viceversa; de modo que la única entidad verdadera viene a ser la oposición misma en cuanto unidad de los opuestos.

Desde el punto de vista del Ser y de la Verdad, esa unidad es el Ser mismo o 'lo-que-ES', en el cual ambos términos de la oposición han quedado anulados. Pero desde el punto de vista de la oposición misma (que es el que se asume en esta segunda parte del poema, en la crítica immanente de las creencias de los mortales), la misma unidad se manifiesta como entrelazamiento originario de los opuestos, como unidad indisociable de la identidad y la diferencia de ambos.

Ahora bien, ya sabemos que la Luz como puro opuesto y negación de 'Noche', "por doquier lo mismo que ella misma, mas no lo mismo que lo otro" (B 8,57-58), así como la Noche "en sí", lo "opuesto" (B 8,58-59) de 'Luz', son meras creencias (*γνώμαι* B 8,53), "señales" (B 8,55) o convenciones establecidas por los mortales en su lenguaje; en el mundo sensible, del que se trata aquí de dar razón, la aparente oposición privativa, de 'sí' o 'no', que la convención lingüística establece entre ambos términos, se resuelve en gradación continua de infinitas mezclas más o menos luminosas o nocturnas. El estado inicial de la cosmogonía -el grado de mayor separación concebible de los dos elementos- viene a ser, por tanto, una situación hipotética en la cual el orden real del mundo físico se ajustara lo más que pueda a la oposición excluyente que postulan las creencias de los mortales: sólo para constatar que, aun en tal supuesto extremo, los opuestos se nos muestran indisociablemente entrelazados entre sí. Al contrario de la creencia vulgar, que pretende concebir cada uno de los opuestos "en sí",

⁸⁶En este sentido, tienen parte de razón quienes sostienen que Parménides defiende, contra los jónicos, el dualismo en física: así, entre otros, Reich, *Hermes* 1954, p. 293 n., y Coxon, *Fragm. Parm.*, pp. 218-222 ("...physics must not be monist but dualist", p. 221).

independiente del otro, resulta que los términos negados, aparentemente ausentes del acto de la denominación, están, en efecto, “a la mente presentes con certeza” (B 4,1) en el mismo acto. Y esta estructura del *λόγος* no puede menos de ser también la estructura de la *φύσις* misma: lo femenino está mezclado en lo masculino y viceversa (B 12,5-6), y en medio de las coronas de Noche o ‘no-fuego’ salta una parte o porción de fuego (B 12,2). La Necesidad o Justicia, con la que Aecio identificaba oportunamente a la diosa que todo lo gobierna, impone la mezcla o compenetración (*μῖξις* B 12,4) de los opuestos, que no es otra que Eros, su primer invento o engendro (B 13); luego, a modo de efecto secundario, la separación, guerra o discordia entre los elementos: es decir, las fuerzas operantes mediante las cuales la Necesidad impulsa no sólo el proceso cosmogónico sino, en general, como dice Aecio, “todo movimiento o cambio (*κίνησις*) y toda generación (*γένεσις*)” (recuérdese al propósito la pugna de las *uirtutes* de uno y otro sexo dentro de la mezcla seminal⁸⁷). Así, en fin, la diosa cumple su promesa de revelar a su oyente, después de la Verdad y las creencias de los mortales, “cómo las cosas aparentes tenían que ser en realidad las que todas por todo atraviesan” (B 1,31-32).

59. Aun así, no deja de ser evidente que la noción misma de un comienzo del mundo parece ser, en rigor, más bien difícil de conciliar con el primer razonamiento de la Vía de la Verdad, que excluye tajantemente cualquier idea de un nacimiento (*γέννα* B 8,6) del Ser, tanto a partir de lo que no es como de lo que es (B 8,6-21). De entrada, no hemos de confundir, desde luego, el Ser o ‘lo-que-ES’, que es eterno e inmutable, con el *κόσμος* u ordenación presente del mundo, resultado de un proceso que tuvo un comienzo en el tiempo (distinción que pasaba por alto ya el mismo Aecio cuando declaraba que, según Parménides y Meliso, “el cosmos era ingénito, eterno e indestructible”⁸⁸); pero eso no quita que, después de todo, el entero orden lógico del poema no sólo permite sino que obliga a preguntar qué había antes de aquel comienzo (aunque sea imposible saber si tal pregunta hallaba respuesta o no en el poema mismo). Como parece difícilmente concebible que los anillos de Luz y Noche hayan permanecido inmóviles, a lo largo de toda la eternidad anterior, en el mismo estado en que los hallamos cuando se levanta el telón de la cosmogonía -hipótesis a la que se podría aplicar sin más el mismo razonamiento con que se refutaba la generación *ex nihilo*: a saber, la ausencia de toda razón o necesidad (*χρέος*) de que el proceso se pusiera en marcha en un momento más bien que en otro cualquiera (B 8,9-10)-, sería sumamente tentador imaginar un devenir cíclico de *κόσμοι* o mundos sucesivos, dentro del cual el estado de máxima separación de los dos elementos que hallamos al inicio de la cosmogonía sería a su vez resultado de un proceso previo de segregación progresiva de lo mezclado, identificable con la destrucción del cosmos anterior que se inicia desde el momento en que Guerra y Discordia, desde siempre efectos concomitantes de las obras amorosas de Eros, llegan a prevalecer absolutamente sobre éstas (más o menos a la manera de lo que sucedía en la teoría de Empédocles, con sus reinados alternativos de Amor y Discordia y las consiguientes oscilaciones cósmicas entre los estados de mezcla y separación extremas).

Por desgracia, los textos ofrecen muy poco apoyo a semejante reconstrucción, por muy plausible que ésta nos pueda parecer. De hecho, no tenemos más indicios al respecto que la escueta noticia de Hipólito de Roma, en el primer libro de su *Refutación de todas las herejías*, según la cual Parménides “afirma que el cosmos perece, pero de qué manera, no lo dice” (*τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ, οὐκ εἶπεν*)⁸⁹; lo cual, sin embargo, muy bien

⁸⁷B 18,4; cf. Censorino, 6,5, en A 54 (v. cap. III, § 41).

⁸⁸Aecio II 4,11 (*Dox.* 332), en A 36: *ἀγέννητον καὶ αἰδίων καὶ ἀφθαρτον τὸν κόσμον*.

⁸⁹Hipólito, *Refut.* I, 11 (A 23).

puede ser conclusión que el piadoso polemista extrajera a su cuenta de los conocidos versos de la parte final del poema (B 19,1-2):

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα,

*“Así, al parecer, esas cosas nacieron y ahora están,
y luego tras eso se van a acabar, habiendo crecido”⁹⁰.*

No es forzoso, desde luego, ver en estas palabras una alusión precisa al fin del mundo (aunque Hipólito, como buen cristiano que era, tal vez se sintiera especialmente inclinado a entenderlas así) más bien que a la caducidad de cada cosa en particular⁹¹. Imposible es saber si los versos hoy perdidos del poema contenían acaso alguna formulación que brindara un sostén menos ambiguo que éste a la interpretación de Hipólito (o de la fuente de donde la tomara), aunque la resignada constatación “Pero de qué manera, no lo dice”, junto al silencio de todos los demás testimonios, induce a sospechar que no debió de leerse allí nada que fuera mucho más preciso ni detallado que lo que tenemos.

Así que la idea de una destrucción final del cosmos, que el exegeta cristiano creyó entrever en aquellos versos, y aun de un ciclo eternamente repetido de nacimientos y muertes de mundos sucesivos (extremo que ni siquiera Hipólito llegó a discernir en las palabras del Eleata), si bien puede verse como en cierto modo implicada en toda la cosmología del poema, no parece haber llegado a afirmarse en el discurso de la diosa sino a lo sumo de un modo extremadamente vago y alusivo. No en vano será Empédocles quien desarrollará esa implicación con todo lujo de detalles, empeñado como está en salvar el abismo que, en la tripartita exposición de la diosa, separaba la Verdad eterna y necesaria de la mera realidad de las cosas, y así fundir en uno Verdad y Realidad. De ahí que las cuatro raíces del Acragantino traten de reunir a la vez las propiedades del Ser mismo y las funciones de los elementos Luz y Noche que la física negativa de la diosa, en fin de cuentas, sólo había traído a colación para disolver su aparente oposición privativa, postulada por el lenguaje de los mortales, en las gradaciones infinitas del continuo de ‘lo-que-ES’, revelando así la falta constitutiva de verdad de las ideas de ‘luz’ y ‘noche’ y, con ello mismo, de las ideas todas que conforman la realidad en la que creen los humanos.

⁹⁰V. el texto íntegro del fr. y notas críticas en el cap. III, § 35, final.

⁹¹En efecto, desde Zeller (I, p. 581 n. 3) en adelante, la vasta mayoría de los estudiosos ha desechado la noticia de Hipólito como fundada en un malentendido de B 19,2, verso que no se refiere a la destrucción del cosmos sino a la de los seres particulares: así Untersteiner, *Parm.*, pp. CLXXIX s.; Tarán, p. 266 n. 100; Kerschesteiner, *Kosmos*, pp. 117s. (quien sospecha una *interpretatio peripatetica*); Hölscher, *Anf. Fr.*, pp. 111s., *Wesen d. Seienden*, p. 117, y Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 203, entre otros. Entre los pocos que se adhieren a la interpretación de Hipólito están O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig, 1907, p. 103 (citado por Untersteiner, *Parm.*, p. CLXXX n. 50, y Reale, en *ZMR*, p. 289 n., a cuya probidad me encomiendo, no habiendo tenido ocasión de consultar la obra de Gilbert), Mansfeld, *Off.*, p. 213, y últimamente Conche, pp. 27-30, con un convencimiento algo mayor de lo que el escaso fundamento documental justifica. Otra defensa de Hipólito ensaya Finkelberg, *Hermes* 1997, pp. 4s.

V. La teoría de la conciencia.

60. De la teoría parmenídea de la percepción y del conocimiento, Teofrasto nos ha conservado, en los primeros capítulos de su opúsculo *Acerca de las sensaciones*, un escueto resumen y cuatro versos de cita literal¹. Dada la notoria oscuridad del fragmento, conviene aproximarnos a su lectura a través de la (relativamente) clara prosa del parafraseador. El libro empieza con una clasificación sumaria: “Acerca de la sensación, las opiniones mayoritarias y generales son dos: unos la atribuyen a lo semejante y los otros a lo contrario. Parménides y Empédocles y Platón a lo semejante, Anaxágoras y Heraclito y sus seguidores a lo contrario”; a lo que sigue una igualmente sumaria enumeración de las supuestas razones por las que unos y otros pudieron haberse convencido de tales opiniones. Luego prosigue Teofrasto:

περὶ ἐκάστης δὲ τῶν κατὰ μέρος οἱ μὲν ἄλλοι σχεδὸν ἀπολείπουσιν, Ἐμπεδοκλῆς δὲ πειρᾶται καὶ ταύτας ἀνάγειν εἰς τὴν ὁμοιότητα. (3) Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρη τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας.

“En cuanto a cada una de las sensaciones en particular, los otros las dejan casi de lado, mientras que Empédocles trata de referir también éstas a la semejanza. (3) En efecto, Parménides, por su parte, en general nada determinó sino sólo que, habiendo dos elementos, según el que sobrepase es el conocimiento. Pues según exceda lo caliente o lo frío, otra se hace la inteligencia, siendo mejor y más pura la que se da según lo caliente, aunque también ésta necesita cierta proporción”.

Aquí intercala Teofrasto la cita literal (B 16) que en seguida comentaremos, tras lo cual continúa:

(4) τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταύτῳ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως· ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ, καὶ τίς ἢ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν. ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. οὕτω μὲν οὖν αὐτὸς ἔοικεν ἀποτέμνεσθαι τῇ φάσει τὰ συμβαίνοντα δυσχερῆ διὰ τὴν ὑπόληψιν.

¹Teofrasto, *De sens.*, 1-4 (A 46, B 16).

“(4) Y habla de sentir y pensar como de una misma cosa; de ahí que también la memoria y el olvido se produzcan a partir de éstos [sc. los elementos], según la mezcla; pero de cuando se igualen en la mezcla, si habrá pensamiento o no, y cuál será la disposición, nada definió. Y que también a lo contrario en sí mismo le atribuye la sensación, resulta evidente en donde dice que el muerto no siente 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 siente; y que en general todo lo que hay tiene cierto conocimiento. Así, de todos modos, parece atajar con tal afirmación las dificultades que resultan de esa suposición”.

Difícil es saber si el consabido principio de que “lo semejante se conoce por lo semejante” que Teofrasto atribuye a Parménides se hallaba ya formulado de manera más o menos explícita en los versos de éste -como luego lo expresará Empédocles: “Por medio de tierra es que vemos la tierra, por agua el agua, / por éter el éter radiante, por fuego el fuego ruinoso, / por el amor el amor y el odio por odio funesto”²- o si se trata de una conclusión del propio Teofrasto. Sabemos, de todos modos, que los griegos profesaban, desde los tiempos más remotos, la creencia de que el sentido visual depende de las propiedades ígneas o luminosas del ojo, de modo que la visión tiene lugar cuando el rayo luminoso emitido por el ojo entra en contacto con los rayos de la luz exterior. Lo cual supone que, al revés, también los cuerpos luminosos han de imaginarse consecuentemente como dotados ellos mismos de capacidad visiva (de manera que el sol, en cuanto fuente de luz, ha de ser asimismo Helio “el que todo lo ve”³): creencia implicada también en el -para nosotros- doble significado del verbo *δέρκομαι*, ‘ver’, ‘mirar’ y ‘brillar’, ‘resplandecer’⁴, y de la cual las teorías ópticas de Empédocles y Platón no ofrecen sino variantes un poco más refinadas⁵. Nada tendría de extraño, por tanto, que algún rastro de esa creencia común se trasluciera también en los versos de Parménides; y en este sentido hemos de tomar sin duda la indicación de Aecio en aquel pasaje de su compendio doxográfico en que, tras haber referido la teoría de la visión de Hiparco -pitagórico por lo demás apenas conocido del siglo IV a.C.-, quien “afirma que unos rayos que desde cada uno de los ojos se extienden, con sus límites cual roce de manos ciñéndose a los cuerpos externos, transmiten la percepción de éstos al órgano visivo”, añade, precisando cautelosamente que se trata de noticias de segunda mano: “Algunos atribuyen también a Pitágoras esa opinión, como a autoridad en ciencias, y además de él a Parménides, quien lo daba a entender en sus versos”⁶.

Más notable resulta que Parménides, según expresamente atestigua Teofrasto, hiciera extensivo ese mecanismo de la luz al elemento oscuro y, en general, a “todo lo que hay”, es decir, a los infinitos grados de la mezcla de los dos elementos, sin arredrarse tampoco ante la consecuencia de que, consistiendo la sensación en nada más que el contacto de lo semejante con lo semejante, todo contacto entre mezclas de igual proporción había de producir

²Empédocles, 31 B 109. La mejor introducción a las vicisitudes históricas de dicho principio, desde los presocráticos hasta la filosofía medieval, ofrece Schneider, *Festg. Baeumker*, pp. 65-76.

³Por ejemplo, *Il.* III, 277; XIV, 345; *Od.* XI, 109; XII, 323. Véase Classen, *Stud. gen.* 1965, pp. 100s., así como la aguda interpretación de Píndaro, *Peán* 9,1-2, por Fränkel, *Poesía y filos.*, p. 446 n. 113; cf. también Bultmann, *Philologus* 1948, pp. 14s., con numerosas referencias.

⁴Sobre *δέρκομαι* y verbos afines, véase Snell, *Entdeckung d. Geistes*, pp. 15-18.

⁵Empédocles, 31 A 86 (Teofrasto, *De sens.*, 7-8), B 84; Platón, *Tim.* 45b ss. y 67c ss.; cf. Verdenius, *Comm.*, pp. 72s. y bibliografía cit. ib.; Beare, *Greek Theories of Elementary Cognition*, pp. 44-49, y Schneider, op. cit. (ver n. 2), pp. 66-69. Un conciso resumen de esas teorías, con amplias referencias, ofrece Onians, *Origins of European Thought*, pp. 76-79 (quien sostiene, por lo demás, ib. p. 74, que una creencia análoga se aplicaba al sentido olfativo).

⁶Aecio IV 13,9.10 (*Dox.* 404) = A 48.

forzosamente alguna clase de percepción; de modo que se ha de concluir con necesidad (aunque fuera sólo para “atajar las dificultades que resultan de esa suposición”, como insinúa maliciosamente Teofrasto⁷) que “todo lo que hay tiene cierto conocimiento”: sabemos que también en este extremo lo seguirá Empédocles afirmando que “todas las cosas tienen sentimiento y cierta parte de inteligencia”⁸.

El reparto, sin embargo, no debe de ser exactamente igualitario, puesto que al mismo tiempo -afirmación no del todo fácil de conciliar con la doctrina de la percepción por semejanza- la cualidad de la porción de inteligencia que toque en suerte a cada cual depende a cada instante de la proporción que guarden entre sí los elementos Luz y Noche en la mezcla constitutiva de los miembros u órganos (*κρᾶσις μελέων* B 16,1; *μελέων φύσις* B 16,3) del sujeto más o menos cognoscente, según parece desprenderse de los hartos oscuros versos de B 16. En la más asequible prosa de Teofrasto, “según exceda lo caliente o lo frío, otra se hace la inteligencia (*διάνοια*), siendo mejor y más pura la que se da según lo caliente”; de modo que, si a continuación se afirma que también la memoria y el olvido se producen a partir de esos elementos, “según la mezcla”, podemos suponer que un mayor grado de memoria corresponde a una mayor proporción del elemento cálido y luminoso, mientras que el olvido resulta del enfriamiento, lo mismo que, según aseguran otras fuentes, el sueño⁹ y la vejez¹⁰, hasta llegar al extremo de la “pérdida del fuego” en el cadáver, cuya conciencia privada de memoria se limita a registrar las impresiones inmediatas, y aun de entre éstas sólo el frío, el silencio y demás manifestaciones del elemento oscuro. Lo que importa notar es, en todo caso, que aquello que la creencia vulgar concibe a modo de oposición privativa, como ‘memoria’ / ‘olvido’ (que Hesíodo personificaba en divinidades distintas y de diversa ascendencia) y aun la más fundamental ‘vida’ / ‘muerte’, viene a consistir en realidad en una cuestión de más o de menos, en la mera diferencia de cuantía de luz y noche en la mezcla de los miembros de cada uno.

Esa operación general de reducción de los opuestos aparentes a gradación innumerable de la mezcla nos ilumina también la afirmación de Teofrasto de que Parménides “habla de sentir y pensar como de una misma cosa” (*τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει*), lo que no quiere decir, desde luego, que hubiera hallado expresamente declarada tal identidad en los versos del Eleata, sino más bien que Teofrasto, acostumbrado, como pensador post-platónico que era, a distinguir limpiamente entre raciocinio y sensibilidad, juzgaba necesario advertir a sus lectores la ausencia de tal distinción en el poema, aun cuando ésta debió de obedecer sin más al uso corriente del lenguaje no filosófico de aquel entonces, puesto que el verbo *φρονεῖν* se empleaba en el sentido más general de ‘percibir’, ‘darse cuenta’ o ‘tener conciencia’ de algo (sentido, por tanto, bastante próximo a *αἰσθάνεσθαι*) todavía en el ático del siglo V, como ilustran los siguientes versos del *Ayante* de Sófocles:

*ἐν τῷ φρονεῖν γὰρ μηδὲν ἥδιστος βίος,
τὸ μὴ φρονεῖν γὰρ καρτ' ἀνώδυνον κακόν,
ἕως τὸ χαίρειν καὶ τὸ λυπεῖσθαι μάθης,*

*“En no sentir las cosas está la felicidad de la vida,
el no darse cuenta es mal sin penas,*

⁷El que es efectivamente ésta la dificultad que Teofrasto cree ver en la teoría de Parménides, se desprende de la objeción dirigida a Empédocles (*De sens.*, 12-13) de que la doctrina de éste no permite distinción alguna entre lo animado y lo inanimado.

⁸Empédocles, 31 B 110,10; cf. B 103, B 107.

⁹Tertuliano, *De an.* 45 = A 46b.

¹⁰Aecio V 30,4 = A 46a.

hasta que aprendas a sentir alegrías y sentir tristezas”¹¹.

Con todo, tampoco hemos de tomar demasiado literalmente esa identificación de sentir y pensar: evidentemente, Parménides sabía como cualquiera que no es lo mismo pensar en el dolor de muelas que sentirlo, ni saborear los higos que recordar a qué sabían. Por tanto, lo que hemos de entender no es que Parménides se haya empeñado en negar tan trivial evidencia, sino que la supuesta diferencia cualitativa entre las distintas manifestaciones de la conciencia (*φρονεῖν*) quedaba reducida, en sus razonamientos, a la infinita gradación cuantitativa de las proporciones de la mezcla universal, cuyos ingredientes siguen siendo siempre y en todas partes los mismos.

Lo mismo vale para aquella otra noticia de Teofrasto, que sólo nos ha llegado por vía indirecta a través de Diógenes Laercio, según la cual Parménides enseñaba “que el alma y la inteligencia son lo mismo” (*τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταὐτὸν εἶναι*)¹²; sin duda de la misma fuente se hace eco Aecio cuando escribe que “Parménides, Empédocles y Demócrito afirman que lo mismo son inteligencia y alma; según ellos, no puede haber ningún viviente propiamente irracional (*ἄλογον*)”¹³. La generosa atribución de inteligencia (*νοῦς, λόγος*) a todos los vivientes no puede menos de recordarnos a las muy sabias yeguas (*πολύφραστοι ἵπποι*, B 1,14) que en el proemio del poema conducen a Parménides hacia la morada de la diosa¹⁴; y supongo que esa misma universalización de la inteligencia a todo el reino animal fue lo que trataban de poner en solfa los siguientes versos de Epicarmo¹⁵:

Εὔμαιε, τὸ σοφὸν ἐστὶν οὐ καθ' ἓν μόνον,
ἀλλ' ὅσσα περ ζῆ, πάντα καὶ γνῶμαν ἔχει.
καὶ γὰρ τὸ θῆλυ τᾶν ἀλεκτορίδων γένος,
αἰ λῆς καταμαθεῖν ἀτενές, οὐ τίκτει τέκνα
ζῶντ', ἀλλ' ἐπώζει καὶ ποιεῖ ψυχὰν ἔχειν.
τὸ δὲ σοφὸν ἅ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει
μόνα· πεπαίδευται γὰρ αὐτάυτας ὕπο.

¹¹Sófocles, *Ay.* 554-556 (trad. de I. Errandonea, *Sófocles, Tragedias*, vol. III, Alma Mater, Barcelona, 1968). En cuanto a *αἰσθάνεσθαι*, observó muy acertadamente Langerbeck, *Doxis Epirrhysmie*, p. 44, que en los presocráticos “*αἰσθάνεσθαι* y *νοεῖν* no se distinguen en el sentido de la oposición ‘percepción’ / ‘pensamiento’, y que el uso del término *αἴσθησις* como suma (*Inbegriff*) de los cinco sentidos no puede documentarse en parte alguna”. Lo mismo, en lo esencial, viene a demostrar el instructivo y perspicaz análisis semántico de los usos arcaicos de *νοεῖν*, *νόος* y *νόημα* por Calvo, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1977, pp. 246-252.

¹²Diógenes Laercio IX, 22 (= Teofrasto, *Phys. op.*, fr. 6a, *Dox.* p. 483,2), en A 1 (*Vors.* p. 218,4-5). Zeller, I, p. 580 n. 1, observa atinadamente que “es esencialmente cierto, pero sólo en el sentido de que [Parménides] no había advertido aún la diferencia entre percepción y pensamiento, pero que por eso mismo tampoco la negaba”.

¹³Aecio IV 5,12 (*Dox.* 392), en A 45; cf. Demócrito, 68 A 117. Sobre Empédocles, véase la n. 8.

¹⁴En las muy sabias, listas o inteligentes yeguas (“die vielverständigen Rosse”, traduce Kranz en los *Vorsokratiker*, p. 228) del proemio (B 1,4), Francotte, *Phronesis* 1958, pp. 83-94, atinó a discernir la huella de una religiosidad prehelénica para la cual lo divino se manifiesta indistintamente en todos los reinos de la naturaleza, en las más variadas epifanías animales, vegetales y aun minerales (ib., sobre todo las pp. 88s.); reflejo de una mentalidad que “ignoraba el orgullo de la absoluta superioridad y soberanía del hombre sobre los demás reinos” (Pestalozza, *Religione mediterranea*, p. 29, cit. por Francotte, ib., p. 89). Debo declarar que mi estudio del conjunto de los fragmentos -y, en particular, de sus personajes divinos (véase el Apéndice 2, “Las diosas de Parménides”)- viene a confirmar, en lo general, la certera intuición de Francotte, por cuestionables que sean algunos detalles de su interpretación. Un tanto dudosa me parece, por ejemplo, la sugerencia de traducir *πολύφραστοι* por “disertas” o “elocuentes” (“disertes”, ib. p. 85; “thinking-and-speaking horses” proponía, recordando los caballos de Aquiles, Havelock, *Harv. Stud.* 1958, p. 136); sea como sea, mucho menos aceptable resulta, a la luz del testimonio de Teofrasto, trivializar la expresión hasta el punto de traducir “well guided”, como propone Mourelatos, *Class. Philol.* 1965, p. 262, y *Route*, p. 22 y n. 33 ib. (seguido en este punto por Gómez-Lobo, *Parm.*, p. 49).

¹⁵Epicarmo, 23 B 4 D-K.

*“Eumeo, lo inteligente no está en uno solo,
mas cuanto vive tiene juicio también.
Así la raza femenil de las gallinas,
si miras bien, en vez de dar a luz a crías
vivas, empolla, con que el alma así les da.
Pero qué inteligencia es ésta, lo sabrá
natura sola, que a sí misma se enseñó”.*

Se ha señalado la alusión a Heraclito en el v. 1¹⁶, pero no parece haberse advertido la parodia de Parménides que se transparenta en todo el fragmento: frente al Efesio, para quien lo inteligente es uno solo¹⁷, separado de todas las cosas¹⁸, Parménides -de cuyas enseñanzas se hace eco aquí el por lo demás desconocido personaje de la comedia- proclama que todo lo viviente posee inteligencia o juicio. Con todo, el que tal afirmación estuviera dirigida contra Heraclito, como aquí se parece insinuar, más bien parece una broma del comediógrafo, atento a los debates filosóficos mayormente por los efectos cómicos a que se prestaban; pero aun así, el hecho de que tal broma fuera posible nos deja entrever que al menos alguna vaga noción de una polémica de Parménides contra Heraclito debía de poderse suponer entre el público de Epicarmo.

61. El punto más oscuro del informe de Teofrasto es sin duda la escueta indicación de que, siendo mejor y más pura la inteligencia en la que predomina lo caliente, sin embargo, “también ésta requiere cierta proporción (*συμμετρία*)”. No puede tratarse, desde luego, como creen algunos intérpretes, de que la mezcla de luz y noche en los miembros del sujeto cognoscente tenga que guardar simplemente la misma proporción que se da en el objeto por conocer (como a primera vista podría sugerir el principio de que “lo semejante se conoce por lo semejante”)¹⁹, ya que en este caso cualquier aumento de la luz por encima de la proporción justa produciría inevitablemente, en lugar de una inteligencia mejor y más pura, una percepción cada vez más deficiente, análoga, aunque en sentido inverso, a la que la falta de luz o de calor origina en los durmientes y en los muertos: el sujeto aquejado de un exceso de luz se volvería gradualmente ciego para los componentes nocturnos de las cosas, del mismo modo que el cadáver lo era para el elemento luminoso.

Fränkel propone entender *συμμετρία* en el sentido más técnico en que el término aparece en otros pasajes del tratado de Teofrasto, sobre todo al exponer la teoría de la percepción de Empédocles, como ‘ajuste’, ‘adecuación’ o ‘commensurabilidad’ entre el objeto y el órgano receptor (principio que en la teoría de Empédocles servía, como es sabido, para dar razón del hecho de que no se puedan ver los sonidos ni oír los colores²⁰, y que Aecio atribuye un tanto precipitadamente, tal vez inducido a error por la mención de *συμμετρία* en el texto de

¹⁶Diels-Kranz, *Vors.*, p. 193; cf. Heraclito, 22 B 32 y 41; B 108.

¹⁷Heraclito, 22 B 32 y B 41.

¹⁸Heraclito, 22 B 108.

¹⁹Así lo entiende, por ejemplo, Conche, p. 254: “Pour que soit perçu tel objet lumineux et chaud comme il est en réalité, il faut que le rapport de la lumière à la nuit ou du chaud au froid dans le mélange corporel, corresponde à ce qu’ il est dans l’ objet”.

²⁰Empédocles, 31 A 86 (= Teofrasto, *De sens.* 7-11); cf. Platón, *Men.* 76c-d; Aristóteles, *De gen. et corr.* I 8, 324b26-35.

Teofrasto, a Parménides mismo²¹), de modo que se habría de entender aproximadamente: “Según Parménides, el conocimiento por lo cálido es mejor y más puro, aunque por sí solo no es suficiente tampoco, porque lo que ha de ser recibido debe en cierto sentido ajustarse al órgano (de manera que lo cálido que haya en el percipiente es, por así decir, ciego para lo frío)”²². El paréntesis con que concluye la cita evidencia que la interpretación de Fränkel adolece de la misma incapacidad de explicar cómo un conocimiento que se muestra ciego para la mitad del mundo puede considerarse “mejor y más puro” que otro más equilibrado aunque menos luminoso. La dificultad reside, en suma, sencillamente en conciliar el principio de la percepción por lo semejante con la superioridad de la conciencia en la que prevalece el elemento cálido²³.

A fin de resolver tal dificultad hemos de recordar, ante todo, que Teofrasto, si bien el objeto de su estudio se limitaba a la *αἴσθησις* o percepción sensible, no deja de advertir expresamente que en los versos de Parménides que estaba parafraseando no se hablaba únicamente de la sensación sino, en general, del conocimiento (*γνώσις*) y de la inteligencia o entendimiento (*διάνοια*), de manera que el sentir en sentido estricto (*αἰσθάνεσθαι*) viene a ser un caso particular de ‘tener conciencia’ (*φρονεῖν, ἔχειν τινα γνώσιν*) -como da a entender la indicación, un tanto equívoca, de que Parménides hablaba “del sentir y del tener conciencia como de una misma cosa”-, al mismo título que la memoria, el olvido o el pensamiento, dependiendo la diferencia entre las diversas manifestaciones de la conciencia únicamente de la gradación cuantitativa de la mezcla de luz y noche.

Podemos suponer, conforme al principio de semejanza, que la percepción cabal de nuestros sentidos se produce cuando éstos contengan ambos elementos en la misma proporción que se da en los objetos percibidos; sabemos ya que toda disminución del elemento luminoso por debajo de esta medida justa comporta una mengua de nuestra capacidad sensitiva, constriñéndola progresivamente a registrar sólo los lados fríos y tenebrosos de la realidad. Por el otro lado, sin embargo, un incremento de luz por encima de esa misma proporción, lejos de ocasionar una deficiencia en sentido inverso, da lugar, por el contrario, a una inteligencia “mejor y más pura”, lo cual no puede aludir sino a aquellas funciones de la conciencia que trascienden la mera percepción sensible, como la memoria y el raciocinio, y en las cuales podemos reconocer a aquel *νόος* ante cuya mirada lo ausente se torna “presente con firmeza” (B 4,1)²⁴, el mismo que se nombra en el fragmento citado a renglón seguido por Teofrasto (B 16,2); y es de estas manifestaciones de una inteligencia “más pura” que se nos dice que también ellas requieren “cierta proporción”. Se trata, evidentemente, de la proporción justa entre la mezcla de elementos que constituye al sujeto pensante y la que informa el objeto pensado; pero esa proporción no puede consistir en la simple igualdad (pues en este caso, no habría más conciencia que la mera sensación; por lo demás, cabe recordar que Teofrasto

²¹Aecio IV 9,6 (*Dox.* 379) = A 47. Zeller, I, p. 580 n. 2; Albertelli, p. 115 n.; Untersteiner, *Parm.*, p. 104, y Hölscher, *Wesen*, p. 113, entre otros, concuerdan razonablemente en juzgar poco fidedigno este testimonio en lo que a Parménides se refiere.

²²Fränkel, *Wege u. Formen*, p. 175. También Laks, *Oxf. Stud.* 1990, p. 17, cree que Teofrasto “constructed Parmenides’ theory of sensation as an anticipation of Empedocles”.

²³Sólo von Fritz parece haber visto con claridad el problema cuando escribe: “It is not easy to determine how the preference for one side of the contrast fits in with the postulated symmetry” (*Class. Philol.* 1945, p. 239 n. 90), aunque la solución que sugiere -la percepción por el calor y la luz sólo nos parece más pura a nosotros, los vivientes, porque carecemos de una percepción equilibrada o “simétrica” (ib., p. 240 n. 92)- resulta forzada y artificiosa, a más de difícilmente conciliable con el texto de Teofrasto.

²⁴Conviene recordar que *νόος*, en la acepción arcaica del vocablo, incluye, además del raciocinio, también las funciones de la imaginación y de la memoria y, en general, cualquier representación de algo que no está presente: véase Calvo, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* 1977, p. 247.

distingue cuidadosamente entre *συμμετρία* y *τὸ ὅμοιον*²⁵), sino más bien en cierta conmensurabilidad o razón proporcional entre medidas distintas entre sí, aproximadamente en el mismo sentido en que la diagonal del cuadrado no puede ser conmensurable (*σύμμετρος*) a sus lados²⁶, así como la salud se identificaba, en la medicina antigua, con la justa proporción (*συμμετρία*) que debe guardar la mezcla de elementos en el cuerpo no sólo entre sí, sino también respecto a su entorno²⁷. En nuestro texto, por tanto, *συμμετρία* no significa igualdad sino razón o medida común entre las proporciones de la mezcla pensada y la pensante. Mediante esa noción de *συμμετρία*, en fin de cuentas, la teoría de Parménides permite explicar por qué somos capaces, a cada instante de nuestra vida, de recordar, pensar o concebir ciertos objetos y no otros, según esté dada o no una proporción adecuada entre la composición del objeto y la de los vagarosos miembros de nuestro organismo.

De esta manera, el principio de que “lo semejante conoce a lo semejante” se concilia perfectamente con la superioridad de la inteligencia más cálida y luminosa: la proporción absoluta de luz y noche en la mezcla de nuestro organismo determina la cualidad y naturaleza de las formas de conciencia en sí mismas, desde la percepción sensible más o menos cabal hasta la memoria y el raciocinio, mientras que la adecuación entre la conciencia y sus objetos depende de la proporción relativa (*συμμετρία*) entre las mezclas respectivas, e.e. de su “semejanza” en sentido lato, que sólo en el caso particular de la *αἴσθησις* viene a coincidir con la simple igualdad.

De esas observaciones se desprenden algunas consecuencias importantes para la comprensión de nuestro texto. En primer lugar, *τὸ ὑπερβάλλον* no puede ser, como se suele traducir, y como parece haber entendido ya Teofrasto, el elemento que predomine o prevalezca sobre el otro, sino el que exceda o sobrepase la medida justa, eso es, la igualdad de las mezclas cognoscente y conocida que da lugar a la percepción normal de los sentidos: un exceso de luz por encima de esa medida ocasiona una inteligencia “mejor y más pura” (memoria, imaginación y raciocinio), un exceso de noche o tiniebla una percepción defectuosa. De ser así, Parménides habría formulado a modo de teoría fisiológica de la conciencia lo que luego aparecerá, reducido a pura metáfora, en la célebre distinción de Demócrito entre el conocimiento racional o genuino y el ‘oscuro’ (*σκοτίη*) de los sentidos (aunque con la insoslayable diferencia de que en la física de Parménides es cuestión de grado lo que para el Abderita se presenta como oposición privativa)²⁸.

Además, se explica así por qué Teofrasto no halló en el poema indicación alguna sobre la cuestión de “si habrá pensamiento o no, y cuál será la disposición” cuando los dos elementos se igualen en la mezcla, pasando por alto, al parecer, que el problema desaparece con tal de suponer que el ‘exceso’ (*τὸ ὑπερβάλλον*) no se mide respecto a la igualdad de los dos elementos en la mezcla cognoscente, sino en relación al punto en que se igualen las proporciones de luz y noche en una mezcla y en otra, en el sujeto y en el objeto, que será probablemente la condición que corresponde a la percepción normal. Pero si a Teofrasto efectivamente se le escapaba el sentido exacto de una expresión que él mismo empleaba en su resumen (*τὸ ὑπερβάλλον*, el elemento que ‘sobrepasa la medida proporcional equivalente a la del objeto’, pero que Teofrasto interpreta como significando ‘el que predomina sobre el

²⁵Véase *De sens.* 13 y 15.

²⁶Por ejemplo, Aristóteles, *Anal. pr.* I 23, 41a26-27; en el mismo sentido, *συμμετρία* en *Met.* XI 3, 1061b1, o en Jámblico, *Vita Pyth.*, 246.

²⁷Aristóteles, *Phys.* VII 3, 246b5; cf. [Hipócrates], *De nat. hom.*, 4.

²⁸Demócrito, 68 B 11b = Sexto Empírico, *Adv. math.* VII, 137-139. En análogo sentido metafórico se ha de entender probablemente también *σκοτιόεσσα δόξα* en Empédocles, 31 B 132,2. La dependencia de esa expresión de Parménides fue vista por Classen, *Stud. gen.* 1965, p. 112; sobre el pasaje de Demócrito, cf. *ib.*, p. 103.

otro'), entonces hemos de suponer que esa expresión no es, como quieren la mayoría de los intérpretes, un sustituto prosaico de τὸ πλεόν (B 16,4) sino que reproduce más o menos literalmente lo que había leído en algún verso, perdido para nosotros, del poema.

62. Paso, en fin, a examinar el fragmento literal (B 16) transcrito por Teofrasto, el mismo que cita, con algunas variantes, Aristóteles en el libro cuarto de los *Metὰ τὰ φυσικά*²⁹ para ilustrar el genérico aserto de que los antiguos, "por confundir el pensamiento con la sensación y ésta con la alteración, afirman que lo aparente según la sensación es por fuerza verdadero"³⁰:

ὡς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

1 ἐκάστοτ(ε) Theophr. Arist. E1 J: ἐκάστῳ Ab: ἕκαστος E2 ἔχει Arist. Ab J edd. pl.: ἔχη
E: ἔχειν Theophr.: ἔχεν García Calvo: ἔχη Coxon κρᾶσιν MSS Diels D-K et al.: κρᾶσις
Stephanus edd. pl. πολυπλάγκτων Theophr. FO edd. pl.: πολυπλέον N: πολυκάμπτων Arist.
Zeller Mullach Untersteiner: πολυπάκτων ("mitrabadas") coniecit García Calvo
2 παρέστηκεν Karsten (-κε Theophr.) edd. pl.: παρίσταται Arist. D-K Untersteiner Cordero
Reale et al.: παριστᾶται vel παρίσθηται dubitabat Diels: παριστάνεται Calogero: παρέστα-
ταῖτ' García Calvo: παρέστηκεν· αὐτὸ γὰρ αὐτό ("is the very thing itself") Ellis, *Class. Rev.* 1902,
p. 269
3 φύσει malebat Calogero 4 πέλων (pro πλεόν) coniecit García Calvo

Entre las múltiples dificultades textuales y de traducción que presentan estos cuatro versos, parece aconsejable empezar por las que menos comprometen la interpretación del conjunto. Podemos seguir sin graves inconvenientes a la mayoría de los editores prefiriendo, en el v. 1, *πολυπλάγκτων*, 'errabundos' o 'vagarosos', epíteto homérico para vientos, ladrones y viajeros errantes³¹, como más inteligible que el *πολυκάμπτων*, 'muy sinuosos' o 'muy encorvados', de Aristóteles (sin descartar del todo la conjetura *πολυπάκτων*, 'mitrabadas', de García Calvo), y en el v. 3 *παρέστηκεν* frente al decididamente inaceptable *παρίσταται*, forma amétrica o, si se prefiere leer *-ᾶται*, gramaticalmente insólita³², pero que, por otra parte, se explica fácilmente como error de transcripción, puesto que la misma forma se encuentra en la misma página de Aristóteles, en la cita de Empédocles que precede casi inmediatamente a nuestro fragmento³³.

Asimismo cabe poca duda de que los *μέλεα* de los vv. 1 y 3 son sencillamente los 'miembros', en el mismo sentido en que empleaban ese vocablo Homero y Píndaro, para designar aproximadamente lo que en tiempos posteriores se llamará el 'cuerpo' de un ser viviente (pues la noción de 'cuerpo' es indisociable de la dualidad de 'cuerpo' y 'alma',

²⁹*Met.* IV 5, 1009b22-25. De esta cita derivan a todas luces las de Alejandro y Asclepio en sus comentarios *ad locum*: prescindo, por tanto, de registrar las variantes textuales de esas citas de segunda mano, carentes de todo valor documental propio.

³⁰Ib., 1009b12-15.

³¹Véase, respectivamente, *Il.* XI, 308; *Od.* XVII, 425 y 511. En cuanto al texto de Parménides, recordemos *πλακτὸν νόον* B 6,6 y *πεπλανημένοι* B 8, 54. En el tratado pseudo-hipocrático *De victu* I, 6 se lee que las partes del alma que no hallan un lugar adecuado en donde ejercer sus funciones dentro del cuerpo "andan errando a ciegas" (*πλανᾶται μὲν γὰρ ἀγνώμονα*).

³²Véase Snell, *Glotta* 1958, p. 316. Untersteiner, *Parm.*, pp. 166s., en su intento de defender esa variante aristotélica, sólo aduce algunos paralelismos dialectales sumamente remotos.

³³Como han advertido Fränkel, *Wege*, p. 175; Heitsch, *Anf. Ont.*, pp. 191s., y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 249 (véase *Met.* IV 5, 1009b21 = Empédocles, 31 B 108,2).

todavía ajena al mundo y al lenguaje de Homero, en el cual el término *σῶμα*, ‘cuerpo’, se aplicaba únicamente a los cadáveres)³⁴: en todo caso, no se está aludiendo aquí especialmente a los “órganos de los sentidos”³⁵, puesto que el entero pasaje, como expresamente advierte Teofrasto, no se refiere únicamente a la percepción de los sentidos sino en general a todos los procesos de conciencia y conocimiento. Por otra parte, teniendo en cuenta el contexto y la acepción homérica del vocablo, sin duda familiar a los oyentes del poema, parece sumamente inverosímil que *μέλεα* sea aquí, como quieren algunos intérpretes, un término técnico para los dos elementos, Luz y Noche³⁶, por mucho que la mezcla de los miembros sea obviamente un caso particular de la mezcla universal de aquéllos.

Más problemático se presenta el inicio del v. 1. La variante de uno de los manuscritos aristotélicos, *ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν*, acogida por tantos editores y estudiosos³⁷, tiene demasiada traza de *lectio facillior* como para ser muy creíble. No faltan razones, por otra parte, para inclinarse a favor de *ἐκάστω*, lección relativamente mejor atestiguada por los MSS, y luego o bien corregir, con la mayoría de los editores, *κρᾶσις* (por *κρᾶσιν* MSS), o bien suponer que *ἔχει* depende de algún sujeto sobreentendido, sea el hombre o el *νόος*, mencionados ambos en el verso siguiente³⁸; o incluso cabría tomar *ἔχει* como impersonal y *κρᾶσιν* como acusativo de relación (e.e. aproximadamente “Según cada vez estén las cosas en cuanto a la mezcla...”) ³⁹. De cualquier modo, los versos vendrían así a insistir no tanto en las discrepancias entre las mentes de individuos distintos (según parece que se habría de entender leyendo *ἕκαστος...κρᾶσιν* o *ἐκάστω...κρᾶσις*), sino más bien en la inconstancia y variabilidad de la mente de cada uno, de manera más o menos parecida a los conocidos versos de Homero:

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἶον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

“Pues tal la cabeza les anda a los hombres de sobre la tierra
como el día que manda el padre de hombres y dioses”⁴⁰,

y de Arquíloco:

τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, Γλαῦκε, Λεπτίνεω πάι,
γίγνεται θνητοῖσ’, ὀκοίην Ζεὺς ἐφ’ ἡμέρην ἄγη,

³⁴Véase Fränkel, *Wege u. F.*, p. 175; Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 248, y Conche, p. 245. Sobre *μέλεα* y términos afines, cf. Snell, *Entdeckung d. Geistes*, pp. 19-22.

³⁵Como suponen, entre otros, Diels, *Lehrg.*, p. 112 (“hauptsächlich die Sinnesorgane”), Eggers Lan, pp. 474s., n., y Solana Dueso, *Teofr.*, p. 56 n. 4 (“órganos sensoriales”).

³⁶Esta interpretación, propuesta por primera vez, al parecer, por A. Rostagni, *Il verbo di Pitagora*, Turín, 1924, p. 109 n. 1 (citado por Untersteiner, *Parm.*, p. CCI n. 124), fue luego adoptada por Verdenius, *Comm.*, pp. 6s. (quien se retractó, sin embargo, más tarde en *Mnemosyne* 1949, p. 126 n. 51); Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 70; Bollack, *Rev. Ét. Gr.* 1957, p. 67 (“membres constitutifs de l’ univers”); Barnes, *Pres.*, p. 571, y Laks, *Oxf. Stud.* 1990, p. 6 n. 15. Ingeniosa, pero menos verosímil todavía es la interpretación de Philip, *Phoenix* 1958, pp. 64s., quien entiende *μέλεα* como “armonías musicales”, en el sentido de la teoría pitagórica.

³⁷Entre otros, Fränkel, Diels-Kranz, Riezler, Albertelli, Beaufret, Zafiropulo, Pasquinelli, Kirk-Raven (1ª edición), Bollack, Casertano, Gallop, Cordero y Reale-Ruggiu.

³⁸Para Diels, *Lehrg.*, p. 45; Bormann, *Parm.Unt.*, p. 107; Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 248, y Cassin / Narcy, p. 288, el sujeto implícito de *ἔχει* en B 16,1 es *νόος*; para Schwabl, *Wien. Stud.* 1953, p. 70 y n. 22, *ἄνθρωπος*, y para Mansfeld, *Off.*, pp. 176s., la diosa que determina la mezcla (en contra, Verdenius, *Phronesis* 1967, p. 107 n.), mientras que Laks, *Oxf. Stud.* 1990, p. 5 n., prefiere “a word like τὰ στήθη”.

³⁹Como sugiere Schmitz, *Urspr.*, pp. 67s. (“Wie es sich jeweils verhält mit der Mischung...”).

⁴⁰*Od.* XVIII, 136s.

καὶ φρονεῦσι τοῦ, ὀκοίλοισ' ἐκυρέωσιν ἔργμασιν,

"Así de los mortales hombres, Glauco, hijo de Leptines,
los ánimos se van mudando cual les traiga Zeus el día,
y van sus pensamientos tal como les vayan sus trajines"⁴¹,

en los que Fränkel creyó reconocer la fuente en que se había inspirado Parménides al redactar el pasaje que aquí nos ocupa (sólo que suplantando, a lo materialista e ilustrado, al padre de hombres y dioses por la mezcla de elementos), lo cual parecía justificar a su vez la preferencia por la variante ἐκάστοτ' en detrimento de las otras.

El argumento, sin embargo, es más sugestivo que concluyente: pues tópicos recurrentes del pensamiento griego, desde Homero hasta los sofistas y los escépticos, fueron tanto las discrepancias entre los νόοι de individuos y pueblos distintos como las que enfrentan a cada uno consigo mismo en distintos momentos de su vida⁴²; motivos ambos, por lo demás, igualmente atribuibles a Parménides, tan preocupado por la inconstancia de los asuntos humanos que nunca "permanecen en lo mismo" (cf. B 8,29 con B 8,38-41) como por la distinción entre el νόος verdadero, garante de la verdad (B 8,8.34.36; B 4,1) y el νόος errante de los mortales que nada saben (B 6,6): de modo que el parecido -en verdad, no muy estrecho tampoco- de B 16,1-2 con los versos citados de Homero y Arquíloco no prueba mucho, aun en caso de que se trate realmente de una imitación o alusión deliberada, visto que el poeta filósofo de Elea se sirve también en diversos otros pasajes con mucha libertad de formulaciones ajenas, mayormente homéricas, luciendo su inventiva ante todo en el arte de emplear las mismas palabras que otro, pero en un sentido enteramente distinto⁴³.

Si buscamos, por tanto, un criterio un poco más seguro para establecer el texto de B 16,1, cabe preguntarse, ante todo, a qué propósito creyó oportuno Teofrasto traer a colación estos versos. Hemos aludido ya a la inverosimilitud de que el peripatético extrajera toda la relativamente compleja teoría de los excesos de luz y de noche, sólo a medias comprendida por él, de las solas escuetas palabras de B 16,4b, como suelen creer la mayoría de los intérpretes; y menos aún cabe imaginar que esfuerzo alguno de interpretación le permitiera derivar del texto de nuestro fragmento la afirmación de que es "mejor y más pura" la inteligencia correspondiente al elemento cálido: lo cual indica que la exposición resume, hasta aquí, no los versos citados a continuación sino algún otro pasaje del poema que no se ha conservado y que debió de preceder más o menos inmediatamente a aquéllos.

Queda, por tanto, como suposición más plausible la de que la cita se introduce a fin de ilustrar la última afirmación que la precede, a saber, que también la inteligencia más cálida o

⁴¹Arquíloco, fr. 68 Diehl = 70 Bergk; ambos pasajes citados, como supuesta fuente de inspiración de Parménides B 16, por Fränkel, *Wege u. F.*, p. 174, y en numerosos estudios posteriores. Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 248, recuerda además el célebre verso de Píndaro, *Pit.* VIII, 95s.: ἐπάμεροι τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ | ἄνθρωπος ("Seres de un día: ¿y quién es uno? ¿Y quién deja de ser? Sueño de una sombra / el hombre"), como revelando "la influencia de la ontología eleática" (ib., p. 249).

⁴²Para el primer motivo en Homero, véase sobre todo *Od.* I, 3, y la interpretación de este pasaje, con diversos otros ejemplos, por von Fritz, *Class. Philol.* 1943, pp. 81s. La yuxtaposición de ambos tópicos se encuentra, por ejemplo, en Demócrito, 68 A 112 = Arist. *Met.* IV 5, 1009a38 ("La misma cosa a unos les parece de sabor dulce, a otros de sabor amargo... Además, muchos de los otros animales tienen de las mismas cosas una impresión contraria, y a cada uno por sí mismo no siempre le parece que perciba las mismas cosas"), Protágoras, 80 A 14 = Sexto Emp., *Pyrrh. hyp.* I, 218-219, y Gorgias, en [Arist.], *De MXG* 980b9-17.

⁴³El ejemplo más notorio es el juego de ἀλλότριον φῶς, B 14, con ἀλλότριος φῶς, *Il.* V, 214. La misma técnica, como es sabido, fue empleada ya por Hesíodo en su célebre imitación de *Od.* XIX, 203, en el v. 27 de la *Teogonía*.

luminosa “necesita cierta proporción” respecto a la composición de su objeto. Ahora bien, difícilmente puede ser casualidad que sea precisamente éste el sentido que se obtiene de B 16,1-2a con tal de acoger, además de la mayoritariamente aceptada corrección *κρᾶσις*, la lección de Aristóteles *Ab ἐκάστω*, pero entendiéndola no como dativo masculino sino neutro, es decir, referido no a ‘cada uno’ sino a ‘cada cosa’ o ‘cada objeto’, en el mismo sentido en que aparece en B 19,3; de lo cual resultaría la interpretación siguiente: “Pues así como en relación a cada objeto se encuentre dispuesta⁴⁴ la mezcla de los miembros errabundos, así la inteligencia les asiste a los hombres”. La formulación así reconstruida corresponde con toda la exactitud que se pueda desear a lo que era, según hemos visto, el sentido de *συμμετρία* en el resumen de Teofrasto: la proporción relativa entre la mezcla de los “miembros errabundos” y la del objeto por conocer.

63. No menores problemas de interpretación ha suscitado, pese a la unanimidad de la transmisión textual, la segunda frase del fragmento (B 16,2b-4a): *τὸ γὰρ αὐτό | ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν | καὶ πᾶσιν καὶ παντί*. Se han ensayado muy diversas interpretaciones de la estructura sintáctica de esta frase, según se entendiera, por un lado, *ὅπερ* (a) como sujeto o (b) como objeto de *φρονέει*, y, por otro, *τὸ αὐτό* (1) como referido a *ἀνθρώποισιν κτλ.* (“lo mismo para todos los hombres y cada uno”), (2) como enlazando *ὅπερ φρονέει* con *μελέων φύσις* o bien (3) con *νόος* (v. 2a), o bien, finalmente, con valor pronominal (“eso mismo”); de modo que las posibilidades de interpretación resultantes se pueden resumir esquemáticamente como sigue:

(1a) “Lo pensante es lo mismo para todos los hombres y cada uno, eso es, la constitución de los miembros”⁴⁵;

(1b) “Lo pensado por la constitución de los miembros es lo mismo para todos...”⁴⁶;

(2a) “La constitución de los miembros es lo mismo que lo pensante, para todos...”⁴⁷;

⁴⁴Sobre *ἔχω* + dat., véase *LSJ*, s.v. B. II b., donde se citan los ejemplos de Demóstenes XVIII, 315 *οὕτως ἐχόντων τούτων τῇ φύσει*, Licurgo, 75, *πῶς ἔχετε ταῖς διανοίαις*, e Isócrates, IX, 10, *τῇ λέξει κακῶς ἔχειν*.

⁴⁵Así traducen Burnet, *Early Gr. Philos.*, pp. 177s.: “For that which thinks is the same, namely, the substance of the limbs, in each and every man”; Diels, *Lehrg.*, p. 45: “Denn ein und dasselbe ist’s was denkt bei den Menschen, allen und einzelnen: die Beschaffenheit seiner Organe”; Diels-Kranz: “Denn dasselbe ist es, was denkt, die innere Beschaffenheit der Glieder bei den Menschen allen und jedem”; Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 144: “Car c’ est exactement la même chose, à savoir la substance de ses organes, qui pense en tout homme en toute occasion”; Guthrie, *Hist. of Gr. Ph.* II, p. 67: “For what thinks is the same for each and every man, the substance of the limbs”; Austin, p. 171: “For it is the same thing, the nature of the limbs, which think in all men and in each”; y Collobert, p. 24: “Car ce qui pense, la nature des membres, est le même chez les hommes pour tous et pour chacun”.

⁴⁶Así, entre otros, Tarán, p. 169: “For the same thing is that the nature of the body thinks in each and in all men”; Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 198: “Denn was die Beschaffenheit der Körperteile begreift, ist bei den Menschen dasselbe und zwar bei allen und bei jedem”; O’Brien-Frère, p. 74: “Car l’ objet qu’ appréhende la nature de nos membres, c’ est un seul et même objet pour tous les hommes et chacun”; Bernabé, p. 167: “Pues lo mismo es lo que piensa la naturaleza de los miembros en los hombres, en todos y cada uno”; Solana Dueso, *Teofr.*, p. 57: “Pues en los hombres, en todos y cada uno, es lo mismo que piensa la naturaleza de los órganos” (cf. n. 4 ib.); y Wiesner, *Beginn d. Aletheia*, p. 60: “Denn dasselbe ist es, was die Konstitution der Glieder bei den Menschen allen und jedem begreift”.

⁴⁷Conche, p. 243: “Car, chez les hommes, en tous et en chacun, la nature du corps et cela même qui pense” (cf. ib., pp. 247-250); interpretación que, antes de haber sido propuesta por nadie, fue desechada ya por Fränkel, *Wege u. F.*, p. 175 n. 3, considerando razonablemente que las expresiones “constitución”, “lo mismo” y “para todos y cada uno” serían del todo redundantes, cuando se podía decir sencillamente que “lo que piensa son los miembros”.

(2b) “La constitución de los miembros es lo mismo que lo pensado, para todos...”⁴⁸;

(3b) “El *nóos* es lo mismo que lo pensado por la constitución de los miembros, para todos...”⁴⁹;

(4b) “Eso mismo es lo pensado por la constitución de los miembros, para todos...”⁵⁰.

Fácilmente se ve que ninguna de esas interpretaciones ofrece un sentido enteramente satisfactorio: a (1a) y (1b) se ha objetado, con razón, que semejante declaración de la identidad de lo pensado (o de lo pensante) “para todos los hombres y cada uno” difícilmente se concilia con los vv. 1-2a, en los cuales se proclamaba, por el contrario, en un tono poco menos que relativista, la general desigualdad de las manifestaciones de la inteligencia⁵¹ (poco importa, para el caso, que se trate de las diferencias entre individuos, entre diversos estados de conciencia de un mismo individuo o, según la interpretación que acabo de proponer, entre proporciones más o menos adecuadas de las mezclas pensada y pensante). En todas las demás interpretaciones, en cambio, por más o menos plausibles que sean en otros aspectos, las palabras finales “para los hombres, para todos y cada uno” se convierten en un añadido innecesario, desconcertante y molesto⁵²: lo cual sugiere que precisamente en estas palabras habremos de buscar el error común que hizo descarriarse a unos y otros. Este error, en efecto, no puede ser otro que el de tomar *καὶ πᾶσιν καὶ παντί* por aposición a *ἀνθρώποισιν* del verso anterior y, por tanto, por dativos masculinos, con las consiguientes dificultades de entender la función de *τὸ αὐτό* en el v. 2, sin reparar en que, con sólo interpretar los dos dativos como neutros (es decir, como referidos no a “todos los hombres” sino a “todas las cosas y cada una de ellas”), obtenemos sin esfuerzo alguno los dos miembros de la equiparación, que así se puede entender con suma sencillez y llaneza, conforme a la habitual construcción de *τὸ αὐτό* + dat. ‘lo mismo que’, como enlazando *ὄπερ φρονέει... ἀνθρώποισιν* con los dativos que siguen; de lo que resulta la traducción: “Que aquello que piensa la constitución de los miembros para los hombres es lo mismo que todas las cosas y cada una de ellas”⁵³.

⁴⁸ Interpretación propuesta por Fränkel, *Wege u. F.*, p. 175: “(Der Art nach) dasselbe wie das <was> man denkt ist die Beschaffenheit der Glieder”, y aprobada por Cherniss, *Crit. arist. pres.*, p. 80 n. 330; Verdenius, *Mnemosyne* 1943, p. 126; Vlastos, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1946, p. 66 n. 5; Gadamer, *Gr. Philos.* II, p. 47; Bollack, *Rev. Ét. Gr.* 1957, p. 68 y n. 39. En sentido análogo traducen Deichgräber, *Auff.*, p. 699; Bormann, *Parm. Unt.*, pp. 53 y 111; García Yebra, *Arist. Met.* (“pues una misma cosa / es la que piensa y la naturaleza de los miembros para los hombres, / para todos y para todo”); y Barnes, *Pres.*, p. 571: “La naturaleza de los miembros es lo mismo que aquello en lo que piensan”. De modo parecido interpreta la construcción sintáctica Schmitz, *Urspr.*, pp. 67 s., pero entendiendo que el sujeto de *φρονέει* no son los hombres sino el *νόος* (“eben das nämlich, was er erfasst, ist den Menschen die Bildung ihrer Glieder”).

⁴⁹ Así Mansfeld, *Off.*, p. 188: “Denn er (der Geist) ist dasselbe, was die Natur der Glieder... denkt” (mientras que en sus *Vorsokratiker* I, p. 331, Mansfeld parece tomar por sujeto de la proposición la ‘mezcla’ del v. 1: “Denn dasselbe, was sie denkt, ist sie für die Menschen: die ursprüngliche Beschaffenheit der Glieder”), y Coxon, *Fragm. Parm.*, p. 90: “for it [*sc.* mind] is the same as the awareness belonging to the nature of the body for all and each” (cf. *ib.*, p. 250). La misma interpretación sigue Thanassas, p. 187 n. 69.

⁵⁰ Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 115: “Denn dies eben ist es, was die Beschaffenheit der Gliedmassen denkt” (cf. *Hermes* 1956, pp. 396s.), seguido por Eggers Lan, pp. 471 y 483: “En efecto, eso mismo es lo que la naturaleza peculiar de los órganos conoce” (cf. *ib.*, p. 475 n.).

⁵¹ Véase Austin, p. 170 n. 35 (describiendo los vv. B 16,1-2a, con cierta exageración, como “relativistic remark”), y Conche, pp. 249s.

⁵² Muy acertadamente observó tal redundancia Fränkel a propósito de (2a) (ver n. 47), aunque la misma crítica habría de aplicarse a su propia traducción (ver n. 48), en la cual las palabras “para todos los hombres...” ni siquiera aparecen.

⁵³ Cassin, *Parm.*, pp. 143s., propone entender *παντί* como neutro, en el sentido de *τὸ πᾶν*: “C’ est un même... ce que pense (*hoper*, accusatif) la nature des membres, et pour tous les hommes (*anthrōpoisin kai pasin*) et pour tout (*kai panti*)”; propuesta que se sitúa en cierto modo a medio camino entre las interpretaciones habituales y la que aquí se propone. Después de haber escrito estas líneas, descubrí que la interpretación de los dos dativos del v. 4

Tal sería, en fin, la formulación parmenídea del consabido principio de que “lo semejante conoce a lo semejante”: la varia composición de la mezcla de luz y noche en los miembros puede efectivamente reproducir a escala reducida, por así decir, cualquier objeto que se encuentre en el mundo, siempre que guarde la proporción adecuada (*συμμετρία*); dado que los componentes de la mezcla son idénticos siempre y que la composición exacta del objeto se conserva, al menos proporcionalmente, en todo acto de conciencia, podemos decir, en efecto, que el pensamiento es “lo mismo” que su objeto: en un sentido tal vez no del todo distinto decía Aristóteles que el alma es en cierto modo todas las cosas⁵⁴.

En cuanto a la segunda mitad del v. 4 (*τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα*), he insistido ya en que *τὸ πλεον* no puede ser equivalente de *τὸ ὑπερβάλλον* de Teofrasto, como quieren los más de los intérpretes -de lo que resultaría la traducción: “Pues lo que predomina es el conocimiento (o pensamiento, etc.)”⁵⁵-, no sólo porque quedaría sumamente oscuro el enlace lógico con los versos que preceden (B 16,2b-4a), sea cual sea la interpretación que se prefiera para éstos⁵⁶, sino ante todo porque *τὸ ὑπερβάλλον*, como hemos visto, no puede significar “el elemento que predomina (sobre el otro)” (*τὸ πλεον*), sino “el que excede la medida (*scil.* de igualdad entre las mezclas pensada y pensante)”; y aunque admitiéramos que *τὸ πλεον* pueda entenderse en este último sentido, el conocimiento no sería “lo que excede” sino, en todo caso, “según lo que excede” (*κατὰ τὸ πλεον*), es decir, se daría en función del exceso relativo de luz o de noche, pero sin identificarse en modo alguno con uno solo de los dos elementos, puesto que en todo el pasaje se está tratando de la mezcla de ambos y -como expresa con suficiente claridad Teofrasto- de la proporción que ésta debe guardar respecto a la constitución de su objeto.

Por otra parte, la interpretación alternativa, que prefiere entender *τὸ πλεον* como “lo lleno”⁵⁷, tampoco ofrece un sentido más congruente ni verosímil⁵⁸; así que puede serios

como neutros había sido anticipada ya por Bollack, *Gnomon* 1966, pp. 326s. (“...une extension à tout ce qui est, sous le double aspect, si important chez Parménide, de *πάντα* et de *πάν* (cf. 1,32 et 9,1 et 3)”), aunque sin llegar a entenderlos como segundo miembro de la equiparación introducida por *τὸ αὐτό*; de lo que resulta la traducción: “C’ est le même que pense... la nature des membres dans les hommes, dans toutes choses et dans le tout” (ib., p. 327 n. 1).

⁵⁴*De an.* III 8, 431b21.

⁵⁵Así interpretaron B 16,4b Alejandro, *In Met.* 306,34-307,3, y tras él, entre otros, Karsten, p. 47 (“quod enim valentius”); Mullach, p. 129 (“quod enim praevallet”); Zeller, I, p. 580 n.; Burnet, *Early Gr. Ph.*, p. 178 (“that of which there is more”; id. Verdenius, *Comm.*, pp. 17s.); Diels (“Das Mehrere”) y Diels-Kranz (“Das Mehr”, traducción que adoptan también Riezler, Bormann, *Parm. Unt.*, pp. 53 y 111s., Wiesner, *Beginn d. Aletheia*, p. 63, con extensa justificación, pp. 60-66, y Thanassas, pp. 188 y n. 71 ib.); Coxon, *Class. Quart.* 1934, p. 136 (“the predominant element”), y *Fragm. Parm.*, p. 90 (“the preponderant”); Cherniss, *Crit. arist. pres.*, p. 80 n. 330; Calogero, *Studi*, p. 47 n. (“il piú”); Albertelli, p. 155 (“il di piú”, cf. p. 156 n. 5); Vlastos, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1946, p. 66; Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* II, p. 67 (“what preponderates”); Hölscher, *Wesen*, p. 45 (“das Mehrere”); Peñalosa Ramella, p. 79 (“lo más”); Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 198 (“das jeweilige Mehr”); García Yebra, *Arist. Met.* (“lo más abundante”); Eggers Lan, pp. 471 y 483 (“lo que prevalece”); Solana Dueso, *Teofr.*, p. 57 (“lo que predomina”); y entre los intérpretes de lengua francesa, Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 144; O’Brien-Frère, p. 74; Conche, p. 243, y Cassin, *Parm.*, p. 115 (“ce qui prédomine”).

⁵⁶Como han advertido, entre otros, Tarán, pp. 256s., y Laks, *Oxf. Stud.* 1990, pp. 7s. Fränkel, *Wege u. F.*, p. 175, admitía que no hallaba explicación satisfactoria a esta frase.

⁵⁷Defendida por Bollack, *Rev. Ét. Gr.* 1957, pp. 68s.; Deichgräber, *Auff.*, p. 699; Untersteiner, *Parm.*, pp. 167 y CCV n. 134; Philip, *Phoenix* 1958, p. 65 n. 4 (“the plenum”); Stefanini, p. 49 y n. 2; Mansfeld, *Off.*, pp. 189-193, y *Vors.* I, p. 331; Tarán, pp. 169, 258 y n. 80 ib.; Somigliana, *Sophia* 1969, p. 84 (“il Pieno”); Mourelatos, *Route*, pp. 253-255; Gallop, p. 22; Austin, p. 171; Schmitz, *Urspr.*, pp. 67 y 77s. (“das Volle”); Finkelberg, *Hermes* 1988, p. 410; Laks, *Oxf. Stud.* 1990, pp. 7-9, y Dalfen, *Philologus* 1994, p. 213.

⁵⁸Sea que se pretende relacionar “lo pleno” con la plenitud del Ser (B 8,24) o de los dos elementos (B 9,3) -así, por ejemplo, Untersteiner, *Parm.*, p. CCV n. 134, o Schmitz, *Urspr.*, p. 78-, cuya mención parecería, sin embargo, de muy dudosa pertinencia en este contexto, o que incluso se quiera entender *συμμετρία* -según sugiere Laks, *Oxf. Stud.* 1990, p. 17- como “adaptación”, en el sentido de Empédocles, de las emanaciones de los objetos a los

bienvenida la conjetura de García Calvo *πέλον*⁵⁹, sólo que prefiero entender *τό*, una vez más, como pronombre demostrativo, y entonces la proposición *τὸ γὰρ πέλον ἐστὶ νόημα* se enlaza sin dificultad con lo que precede: “Pues siendo eso (*scil.* lo mismo que todas las cosas y cada una de ellas, vv. 2b-4a) es conocimiento”, concluyendo oportunamente la explicación del conocimiento por semejanza, entendida como proporcionalidad de composición de las mezclas.

De ello resulta la siguiente interpretación del conjunto de B 16:

*“Pues así como en relación a cada objeto esté dispuesta la mezcla de los miembros errabundos,
así la inteligencia les asiste a los hombres: que es que lo mismo
es eso que piensa la condición de los miembros en los hombres
que todas las cosas y cada una: pues por ser eso, es conocimiento”.*

64. La interpretación nos aproxima a la obligada pregunta por la relación que esta teoría de la conciencia, reconstruible a partir del fr. B 16 y la paráfrasis de Teofrasto, guarda con el conocimiento cierto de la verdad que la diosa revelaba a Parménides en la primera parte del poema. Reinhardt niega derechamente la posibilidad de tal relación, alegando que, en cuanto a Parménides mismo, “debe estar claro que su conocimiento es de índole distinta y superior”⁶⁰; lo cual supone, desde luego, confundir la física de Parménides con las erróneas creencias de los mortales que ella está refutando. No mucho más sostenibles resultan las hipótesis que identifican la instancia reveladora de la verdad bienredonda con un estado de iluminación pura, sin mezcla de oscuridad⁶¹, desoyendo la advertencia de Teofrasto de que incluso la inteligencia más pura necesita cierta proporción (sin contar la aceptación acrítica de la equiparación aristotélica del elemento luminoso de Parménides con el Ser, en la cual se funda tal interpretación⁶², ni las inoportunas resonancias místicas que introduce en el problema), o bien, de modo alternativo, con una mezcla pensante de composición igual a la del mundo en su totalidad⁶³, con lo cual se salva ciertamente el concepto de proporción, pero al precio de que, por encima de tal proporción, quedaría invalidada la ley según la cual es mejor y más pura la inteligencia más luminosa.

Hemos de suponer, por tanto, que la inteligencia mejora con el progreso de la luz, pero sin poder prescindir nunca del todo de la presencia bien proporcionada del elemento nocturno:

poros sensibles que éstas deben “llenar”, las interpretaciones resultantes se muestran más o menos en igual medida artificiosas y poco convincentes.

⁵⁹García Calvo, *Lect. pres.*, p. 221 (traduciendo, ib. p. 220, “pues aquello que es es idea”); corrección acogida también por Bernabé, pp. 158 y 167 (“porque lo que es, es entendimiento”).

⁶⁰Reinhardt, p. 23. Aceptando esta premisa, Mansfeld, *Off.*, pp. 259-261, recurre a la gracia divina para salvar la dificultad: “Desde la mezcla de luz y tiniebla dentro del espíritu humano, ningún camino inmediato conduce al conocimiento del Ser. Sólo debido a la intervención de una potencia divina personal Parménides puede dejar atrás la condición humana y ser iniciado en la lógica” (p. 261).

⁶¹Así supone Fränkel, *Wege u. F.*, pp. 176-179, que el conocimiento del Ser corresponde a un estado de iluminación transitoria que “no deja ya en el elegido lugar para ningún residuo terrenal y lo llena enteramente del Ser genuino” (p. 179); de modo que habríamos de imaginar a Parménides trasmutado, en los instantes privilegiados de la iluminación, en “nada más que un ser luminoso (*nichts als ein lichthafte Sein*), que era consciente sólo de su propio ser” (pp. 177s.), extremo opuesto a la condición del muerto que “sólo percibe el no-ser” (p. 179). También para Vlastos, *Trans. Am. Philol. Ass.* 1946, p. 66, “the knowledge of Being must represent a state of unmixed light”, en el cual “the ratio of light to darkness must be one to zero” (cf. ib. p. 72).

⁶²Así explícitamente Vlastos, op. cit., p. 74.

⁶³Así afirma Finkelberg, *Hermes* 1986, pp. 410s., que “the cognition of the universe as being takes place when the ratio of the ‘forms’ in an individual’s body is identical with that in the universe as a whole”.

unos hipotéticos seres compuestos de pura luz no podrían percibir más que la luz misma. La imagen más fiel del saber según Parménides no sería, por tanto, la luz contemplando a la luz, sino la luz que penetra hasta en lo más profundo de las tinieblas⁶⁴, gracias a la mínima parte de tiniebla que contiene en sí ella misma.

Para entender esa imagen, conviene recordar ante todo que con el aumento de la parte de luz o de fuego en la mezcla de los miembros aumenta también y sobre todo el alcance de la conciencia en el tiempo, dando lugar a la memoria, y en el espacio, haciendo presente lo ausente (B 4,1). Dicha ley se cumple rigurosamente a través de todas las manifestaciones de la conciencia: la superioridad de la percepción por la luz o por el fuego, como infiere atinadamente Hölscher, no se debe a su improbable parentesco con el Ser sino al hecho de que la vista, sentido ígneo y luminoso por excelencia, se distingue de los otros sentidos más oscuros por su capacidad de alcanzar instantáneamente los objetos más lejanos; facultad que hemos de suponer más desarrollada todavía en el *nóos* mismo, el pensamiento para el cual todo lo ausente se hace presente en el acto (B 4,1)⁶⁵.

La proverbial velocidad del pensamiento era un tópico familiar de la tradición griega, como ilustra el dicho atribuido a Tales de Mileto: *τάχιστον [sc. τῶν ὄντων] νοῦς διὰ παντὸς γὰρ τρέχει*, “Lo más rápido es el pensamiento: pues todo lo recorre”⁶⁶, y aun antes el símil con que Homero describe la rapidez del viaje de Hera hacia el Olimpo:

*ὡς δ' ὅτ' ἄν αἰΐξει νόος ἀνέρος, ὅς τ' ἐπὶ πολλήν
γαῖαν ἐληλουθὼς φρεσὶ πευκαλίμησι νοήσει·
ἔνθ' εἶην ἢ ἔνθα, μενοινήσῃ τε πολλά,
ὡς κραιπνῶς μεμαυῖα διέπτατο πότνια Ἥρη,*

*“Y, tal como el pensamiento de un hombre, que ancha la tierra
se lanza toda a correr y en magín curioso la piensa,
y mucho cavila de andar, ‘que si estoy aquí, que allí sea’,
así de veloz lanzada voló la gran diosa Hera”⁶⁷,*

pasaje que ciertamente recuerda el viaje que lleva a Parménides mismo, en el proemio de su poema, “cuan lejos el ánimo alcance” (*ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι*, B 1,1)⁶⁸, guiado por las Hijas del Sol, posiblemente los rayos solares, ya que Píndaro apoda a Helio “padre de los rayos luminosos” (*γενέθλιος ἀκτίνων πατήρ*)⁶⁹, en todo caso, divinidades de la luz y, por tanto, de la velocidad, que es la del pensamiento mismo⁷⁰; y “rápidos como alas o pensamientos”

⁶⁴Muy bien resume esa diferencia fundamental entre la concepción griega del conocimiento *por* la luz y la contemplación *de* la luz en la *unio mystica* Bultmann, *Philologus* 1948, pp. 21-23: para Platón (p.ej., *Rep.* 508c-e), como para los griegos en general, la luz “no es objeto directo de la contemplación; no se mira *hacia* la luz - como en la mística- sino que se ve *mediante* la luz, de manera que gracias a la luz se aprende a entender el mundo en que se vive y, por tanto, la propia existencia en el mundo” (p. 23). Sólo en los cultos místéricos de la época helenística la luz se convertirá en objeto directo de la contemplación (ib., p. 30), como luego lo será para los neoplatónicos.

⁶⁵Véase Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 117; cf. *Wesen d.S.*, p. 115.

⁶⁶Diógenes Laercio I, 35; Tales, 11 A 1, *Vors.* I, p. 71,12.

⁶⁷*Il.* XV, 80-83; trad. de A. García Calvo, *Iliada*, Lucina, Zamora, 1995.

⁶⁸Como observó Verdenius, *Phronesis* 1967, p. 104.

⁶⁹Píndaro, *Ol.* VII, 70; cf. Fränkel, *Wege u. F.*, p. 169 n. 2.

⁷⁰Según infiere agudamente Deichgräber, *Auff.*, p. 657, las Heliades son “divinidades de la luz y, por tanto, también diosas de la velocidad: pues veloz se llama al rayo de luz” (cf. *Od.* XII, 374); el viaje de Parménides “es un acto de pensamiento instantáneo (velocidad del viaje), representación que concuerda con la lógica del Ser” (ib., p. 704).

(ὠκεῖται ὡς εἰ πτερὸν ἢ νόημα) son, en la *Odisea*, los barcos de los navifamosos feacios⁷¹.

Tales comparaciones se arriesgan fácilmente a parecer triviales al lector moderno, acostumbrado a tomarlas por meras expresiones figurativas; para el mundo arcaico, que no conocía solución de continuidad alguna entre los procesos físicos y los mentales, poseían un significado indudablemente más literal. Para Parménides, la inteligencia o el entendimiento (*νόος*) era una función de la “mezcla de los miembros” (B 16,1-2) y estaba localizada “en el pecho” (ἐν στήθεσιν, B 6,5-6)⁷², como lo estaba para Homero⁷³. No ha de sorprendernos demasiado, por tanto, que concibiera también el movimiento y la velocidad del pensamiento como hechos del mismo orden que el movimiento y la velocidad de los objetos físicos, distinguiéndose de éstos sólo por una rapidez incomparablemente mayor. Sabemos, en efecto, que semejante concepción se mantuvo viva aún en tiempos muy posteriores: así, el autor del tratado pseudo-aristotélico *De las líneas indivisibles* se sentía todavía obligado a explicar a sus lectores que la diferencia entre el movimiento del pensamiento y el de los móviles consiste en algo más que la rapidez⁷⁴; por lo que parece, con escaso éxito, visto que Epicuro elevará la misma confusión a rango de teoría científica, postulando que el movimiento libre de los átomos -y, por ende, como un caso especial de éste, el de los ídolos o emanaciones- se produce a la velocidad del pensamiento (ἄμα νοήματι)⁷⁵, que es la velocidad insuperable o absoluta (τάχῃ ἀνυπέρβλητα)⁷⁶.

Así pues, no extraña que esa misma concepción, por así decir, física de la ‘velocidad’ del pensamiento, tan arraigada en la creencia común de los griegos y que tan tenazmente se mantiene viva desde Homero hasta Epicuro, esté presente también en Parménides; o mejor dicho: la extrañeza que nos causa tal observación no deriva de otra cosa que del peso secular de las interpretaciones platonizantes que nos han acostumbrado a leer los versos del Eleata como proclamación de un platonismo *ante litteram*, de modo que la contraposición entre la Verdad de la diosa y las creencias de los mortales vendría a identificarse con la antítesis ‘intelecto’ / ‘sentidos’. En verdad, sin embargo, esa antítesis misma quedaba anulada, en el discurso de la diosa, por reducción a mera diferencia de grados (de velocidad, pureza y certidumbre de la aprehensión), al igual que todas las demás antítesis establecidas en el lenguaje de los mortales.

⁷¹*Od.* VII, 36.

⁷²De B 6,5-6 (y no, como suponen Zeller, I, p. 581 n., y Untersteiner, *Parm.*, pp. 100s., de B 16, donde no alcanzo a ver indicio alguno de tal localización) supongo que deriva también la noticia de Aecio IV 5,5 (A 45) de que, según Parménides, “en todo el pecho está la facultad directiva” (ἐν ὅλῳ τῷ θώρακι τὸ ἡγεμονικόν).

⁷³Véase, por ejemplo, *Il.* IV, 309: τόνδε νόον καὶ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσιν ἔχοντες, *Od.* II, 124s.; X, 329; cf. Bickel, *Homerischer Seelenglaube*, pp. 279s.; von Fritz, *Class. Philol.* 1943, pp. 81-83, y Onians, *Orig. of Eur. Thought*, pp. 82s.

⁷⁴[Aristóteles], *De lin. insec.* 969a30-b2.

⁷⁵Epicuro, *Ep. Her.*, 48 y 61.

⁷⁶*Ib.*, 47.

VI. Luz y Noche, vida y muerte.

65. También es digna de más atención de la que se le suele prestar la afirmación final de Teofrasto de que, en algunos de los versos hoy perdidos de Parménides, se leía que “el muerto no siente la luz ni el calor ni el sonido, debido a la pérdida del fuego, pero que el frío y el silencio y los contrarios sí los siente; y que, en general, todo lo que hay tiene cierto conocimiento”¹. Esa negación intrépida de la facultad destructora de la muerte es algo más que una extravagancia anecdótica; más bien reitera y aclara la tesis central de todo el poema: “ES, y no puede ser que no sea” (B 2,3). Como es sabido, la palabra εἶναι, ‘ser’, ‘haber’, asume su oficio de verbo propiamente dicho, es decir, semántico, primeramente con la acepción de ‘vivir’, ‘estar vivo’²; así que la fórmula οὐκ ἔστι μὴ εἶναι puede entenderse también como diciendo “no cabe no estar vivo”, “no es posible estar muerto”, “no hay muerte”³.

El alcance universal de esa afirmación -incluyendo lo que los modernos solemos concebir como materia inanimada- queda suficientemente corroborado por la precisión final de Teofrasto de que “en general, todo lo que hay (o que ES) tiene cierto conocimiento” (καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν). En este mismo sentido, la diosa bien podía decir que “lo mismo es pensar y ser” (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, B 3). Si esta memorable frase no es fruto -sin duda espléndido- de un malentendido o error de transmisión descontextualizada (como, por desgracia, cabe temer, según he apuntado en un apartado anterior de este estudio⁴), entonces debió de figurar sin duda en la última parte del poema, después de B 16, muy cerca de donde Teofrasto extrajo su preciosa noticia sobre el pensamiento de los muertos y de todas las cosas.

En un lenguaje más moderno, la tesis podría reformularse así: lo que llamamos vida y conciencia es una propiedad general de la materia; repartida, eso sí, en grados muy distintos, pero en gradación continua o innumerable, sin saltos ni solución de continuidad. Por tanto, no hay nada verdaderamente muerto ni inanimado; sólo hay cuerpos cuyas manifestaciones vitales, debido a la disminución del elemento luminoso, han descendido por debajo del umbral de perceptibilidad para el observador externo. El Ser mismo, eso que en el poema se llama ‘lo-que-ES’ o ‘lo-que-HAY’, no es otra cosa que la materia viviente, dotada por doquier en diverso grado de sensibilidad y de conciencia.

66. Parménides suscribe, por consiguiente, aquel modo de pensar que los historiadores de la filosofía han dado en llamar hilozoísmo, mucho menos ajeno a su mundo, de todos modos, de lo que es al nuestro. Lloyd notifica, en un extenso y escrupuloso estudio sobre la cuestión: “Es

¹Teofrasto, *De sens.*, 4, en A 46, *Vors.* p. 226,14-16 (ver texto griego en el cap. V, § 60).

²Véase, por ejemplo, *Il.* II, 641s.: οὐ γὰρ ἔτ' Οἰήνος μεγαλήτορος υἱέες ἦσαν | οὐδ' ἄρ' ἔτ' αὐτὸς ἔην, “Pues ya no vivían los hijos de Eneo magnánimo, / ni él mismo vivía ya”; XXII, 384: καὶ “Ἐκτορος οὐκέτ' ἐόντος; *Od.* I, 289: εἰ δὲ κε τεθνηῶτος ἀκούσεις μῆδ' ἔτ' ἐόντος, “Mas cuando oigas que ha muerto y ya no sigue viviendo”; XXIV, 263s.: ...εἴ που ζῶει τε καὶ ἔστιν | ἢ ἤδη τέθνηκε καὶ εἰν Ἄϊδαο δόμοισιν, “si aún vive, / o si ya muerto está y habita morada de Hades” (Heitsch, *Anf. Ont.*, p. 117, señala la “proximidad formal” de este pasaje a Parménides); Eurípides, *Alc.* 521, 528, etc.; así como la fórmula recurrente de los θεοὶ αἰὲν ἐόντες, “los dioses siempre vivientes”.

³Como ha observado atinadamente Burkert, *Phronesis* 1969, p. 29: “La negación del no-ser, οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B 2,3) quiere decir en griego también, entre otras cosas, de manera inequívoca: no hay muerte; aunque sea al precio de que queden ‘extintos’ (B 8,21) también el engendramiento y el nacimiento”.

⁴Véase cap. I, §§ 9 y 12; cf. *ib.*, n. 114.

de dominio público que los antiguos griegos (al igual que la mayoría de los pueblos primitivos) solían referirse a los objetos que nosotros calificaríamos de inanimados como si gozaran de vida y voluntad propias⁵. Ni Homero ni Hesíodo conocen cosas inanimadas (*ἄψυχα*) en cuanto tales⁶; de hecho, el vocablo *ἄψυχος* aparece por primera vez en el siglo VII antes de nuestra era, en un poema de Arquíloco, aludiendo no precisamente a la materia inánime sino a los desmayos de amor⁷.

Para los griegos de la edad arcaica, la Tierra y el Cielo, el Sol, los ríos y los vientos eran dioses vivientes, invocados a menudo en las plegarias y en los juramentos⁸. Los pensadores presocráticos, lejos de abandonar tales creencias ancestrales, les dieron forma más general y más explícita: de Tales refiere Diógenes Laercio que “hacía también a las cosas inanimadas participar de alma” (*καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχῆς*)⁹, y probablemente haya de entenderse en el mismo sentido su conocida sentencia de que “todo está lleno de dioses” (o de espíritus, *δαίμονες*)¹⁰. Como seres vivientes estaban concebidas las *ἀρχαί* jónicas, el *ἄπειρον* de Anaximandro, “inmortal” y “sin vejez”¹¹, el “fuego siempre-viviente” de Heraclito¹² y, por lo que parece, el *ἀήρ* de Anaxímenes¹³. En resumidas cuentas, concluye Lloyd, “es probable que todos los primeros presocráticos sostuvieran que la sustancia primordial de las cosas es algo vivo y divino... Nuestros datos sugieren que la doctrina de que la sustancia primordial de las cosas está dotada de vida fue un supuesto compartido por los tres milesios, por Heráclito y por algún pitagórico como mínimo”¹⁴.

Tampoco faltan declaraciones semejantes en los pensadores posteriores a Parménides. Empédocles, como ya hemos visto, enseñaba que “todas las cosas tienen sentimiento y cierta parte de inteligencia” (*πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νόματος αἴσαν*)¹⁵, y en otra parte escribe:

ἐκ τούτων <γὰρ> πάντα πεπήγασιν ἄρμωσθέντα

⁵Lloyd, *Polaridad y analogía*, pp. 190s.

⁶Ib., p. 191.

⁷Arquíloco, fr. 104,1-2 Diehl: *δύστηνος ἐγκειμαι πόθῳ | ἄψυχος*, “Desgraciado de mí, desmayado de deseo”; debo la referencia a Lloyd, op. cit., p. 227 n. 53.

⁸Numerosos ejemplos homéricos ofrece Lloyd, op. cit., p. 193 n. 53.

⁹Tales, 11 A 1 = Diógenes Laercio I, 24.

¹⁰Tales, 11 A 22 (Aristóteles, *De an.* I 5, 411a7) y A 23 (Aecio I 7,11). Jaeger, *Teol.*, p. 27, concluye: “La afirmación de que todo está lleno de dioses quería decir, entonces, algo como esto: todo está lleno de misteriosas fuerzas vivas; la distinción entre la naturaleza animada y la inanimada no tiene de hecho fundamento alguno; todo tiene un alma”. Y Kirk, en *KRS*, p. 148, discierne en la mentalidad de Tales “una cierta conexión con el animismo prefilosófico”.

¹¹Anaximandro, 12 A 11, A 15, B 2. “Inmortal y sin vejez” es atributo tradicional de los dioses: véase, por ejemplo, *Od.* V, 218 (Calipso), o *Teog.* 277 (las Hespérides Esteno y Euríale).

¹²Heraclito, 22 B 30.

¹³Anaxímenes, 13 B 2 (Aecio I 3,4): “Así como nuestra alma, dice, siendo aire, nos mantiene unidos, también al cosmos entero lo contiene aliento y aire” (cf. 13 A 10 = Cicerón, *De nat. deor.* I, 26: *Anaximenes aera deum esse statuit*); de lo cual infiere juiciosamente Jaeger, *Teol.*, p. 42, que “Anaxímenes se ha guiado indudablemente también por cierto sentimiento de que el primer principio debe explicar la presencia de la vida en el mundo... Anaxímenes piensa evidentemente en fenómenos psíquicos y no simplemente fisiológicos. Claramente siente que la divina naturaleza de lo *ápeiron* debe encerrar el poder de pensar, indispensable para gobernar el universo”. A su vez, Guthrie, *Hist. Gr. Ph.* I, p. 137, sostiene que Anaxímenes consideraba el mundo como una criatura viva y que respira; opinión que Kirk, en *KRS*, p. 230 n. 1., juzga “exagerada”, aunque por otra parte admite (ib., p. 218) que “no cabe la menor duda de que [Anaxímenes] participó de la suposición de Tales de que la materia estaba, en cierto modo, viva, suposición que confirmaría la constante movilidad del aire”.

¹⁴Lloyd, *Pol. y anal.*, pp. 226s.

¹⁵Empédocles, 31 B 110,10.

καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἡδοντ' ἡδ' ἀνιῶνται,

“De éstos [scil. los elementos] pues todas las cosas están ensambladas y unidas, y es con éstos que piensan y sienten placer y dolor”¹⁶.

Y lo que es más sorprendente, aun en la desengañada física mecanicista de Demócrito se admitía, en términos muy próximos a los que Teofrasto atribuía a Parménides, que “todas las cosas participan de alguna clase de alma, incluso los cuerpos muertos, porque siempre participan evidentemente de algo caliente y sensible, aun habiendo espirado la mayor parte” (πάντα μετέχειν φησὶ ψυχῆς ποιᾶς, καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων, διότι ἀεὶ διαφανῶς τινος θερμοῦ καὶ αἰσθητικοῦ μετέχει τοῦ πλείονος διαπνεομένου)¹⁷.

Por lo demás, desde la noción de una substancia primordial viviente sólo mediaba un paso a la concepción del cosmos entero como un organismo vivo e inteligente, implícita ya en Anaximandro¹⁸ (y tal vez en Anaxímenes¹⁹ y aun en Tales²⁰), en la cosmología pitagórica, con su Cielo que respira vacío y aliento infinito²¹, en el *noûs* de Anaxágoras y en el aire inteligente y divino de Diógenes de Apolonia²², antes de ser proclamada por Platón²³ y los estoicos²⁴.

No sorprende, por tanto, que también Parménides concibiera el Ser, o “todo lo que hay”, como dotado de vida y conciencia²⁵, como sin duda hizo Meliso cuando cuidó de demostrar que lo-que-ES no puede sufrir dolor ni tristeza²⁶; y aún en el *Sofista* de Platón, el extranjero de Elea rechaza por absurda la suposición de que el Ser total (τὸ παντελῶς ὄν) pueda carecer de vida, alma e inteligencia²⁷. Por consiguiente, la Verdad que la diosa revela a Parménides, lejos

¹⁶Empédocles, B 107; cf. B 103. Verdenius, *Comm.*, p. 24, observa acertadamente que “there is no ground for doubting that Empedocles, like Parmenides, attributed the faculty of knowing and knowledge to all reality”; ni tampoco hay fundamento para creer que Empédocles estuviera pensando únicamente en los seres orgánicos (como sostienen Nestle, en Zeller-Nestle, I, p. 995 n. 1, y Capelle, p. 239 n. 2).

¹⁷Demócrito, 68 A 117 = Aecio IV 4,7.

¹⁸Anaximandro, 12 A 10: “En la génesis de este orden del mundo... una esfera de llama creció alrededor del aire que rodea la tierra, como la corteza alrededor del árbol”; de lo cual, según Lloyd, *Pol. y an.*, p. 222, “parece desprenderse con claridad que Anaximandro concebía la evolución del mundo como el desarrollo de un ser vivo”.

¹⁹Véase n. 13, sobre las discrepancias al respecto entre Guthrie y Kirk. Con más cautela se expresa Lloyd, op. cit., pp. 222s.

²⁰Como sostiene, por ejemplo, Kirk, en *KRS*, pp. 146 y 148s.

²¹58 B 30; cf. Lloyd, *Pol. y anal.*, p. 225, quien ve en esta “metáfora vitalista” un indicio de que “también los pitagóricos... supusieron que el mundo en su conjunto está dotado de vida y describieron en parte su origen y desarrollo en términos correspondientes a los de un organismo vivo”.

²²Diógenes de Apolonia, 64 B 5.

²³Platón, *Pol.* 269c-d; *Tim.* 30b-c (“Hay que decir que este mundo se hizo como viviente animado e inteligente de verdad por la providencia del dios”) y 37d.

²⁴Véase, por ejemplo, Cicerón, *De nat. deor.* II 8,21-22; 11,29-30, etc., o Marco Aurelio, IV, 40. Sobre la pervivencia de esa concepción en la filosofía estoica, véase Sambursky, *Mundo fis. gr.*, pp. 159-161. Sambursky sostiene, con bastante plausibilidad, que los griegos, incluso en los periodos más tardíos, “vieron el cosmos como un organismo vivo, como una proyección del hombre sobre la inmensidad del mundo exterior”, y que es esencialmente por esa razón que “fueron incapaces de situarse en la posición arquimediana -fuera del cosmos- y contemplar a éste como un objeto de análisis”, a la manera de la ciencia moderna (ib., pp. 13s; cf. pp. 272s.).

²⁵Teofrasto, en el paso ya repetidamente citado (*De sens.* 4, en A 46, *Vors.* p. 226,16), se refiere, en efecto, a πᾶν τὸ ὄν, lo cual, si es que reproduce siquiera lejanamente las palabras del propio Parménides, habrá de entenderse probablemente en el sentido de que no es sólo cualquier cosa que haya, sino “lo-que-hay todo entero”, e.e. el Ser en su totalidad lo que posee conciencia: no sólo porque es ésta la interpretación gramaticalmente más natural y corriente de la expresión (aunque la misma construcción podía usarse a veces también en sentido distributivo, como en Jenofonte, *Mem.* II 4,6, πᾶν τὸ ἐλλείπον, “todo lo que falte”), sino ante todo porque Parménides, como es notorio, negaba la condición de ente o cosa-que-es a todo lo que no fuera el Ser o ‘lo-que-es’ mismo.

²⁶Meliso, 30 B 7,2.4-6.

²⁷Platón, *Sof.* 248e-249a. La significación de este pasaje fue advertida por Zafiropulo, *Éc. él.*, p. 55.

de fundarse, como creyó Nietzsche, en “la rígida quietud mortal del concepto más frío y más vacío de sentido, el del Ser”²⁸, ha de entenderse, por el contrario, como proclamando la inmortalidad de todo lo que hay o -como diría Bataille- como una afirmación de la vida hasta más allá de la muerte. “No cabe no ser”, *οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*, quiere decir también: no hay muerte, como han visto acertadamente Burkert²⁹ y Hölscher³⁰, quien llegó a divisar en esta negación de la muerte el móvil secreto que impulsa todos los razonamientos del poema: “El problema de Parménides no era la contradicción de cómo puede llegar a ser lo que es. Su problema fue el desvanecimiento de la vida, la muerte. Por esa cuestión parece movilizarse la entera ontología. De ella se nutre la contenida pasión de su lenguaje, que en ningún momento prorrumpe más victoriosa de la forma arcaica que ahí donde proclama, al final de su larga demostración silogística: ‘Así se extinguió el generarse y se perdió el perecer’” (B 8,21)³¹.

La conclusión es ciertamente exagerada, mas no por ello menos preciosa. Se le ha objetado que en los razonamientos de la Vía de la Verdad, como es sabido, se refuta pormenorizadamente la generación y el cambio, mientras que la destrucción y la “muerte indecible” (B 8,21) apenas se mencionan de pasada³². Es cierto; pero lo uno no excluye lo otro: la negación del perecer (contra la creencia vulgar) y la negación del llegar a ser (contra las cosmogonías) son dos aspectos de la misma imposibilidad de no ser. En la Vía de la Verdad prevalece la polémica contra las cosmogonías: de ahí la insistencia en la negación del llegar a ser³³; en la parte final del poema, el blanco de la crítica es la creencia vulgar de los mortales en una realidad hecha de oposiciones privativas, de las cuales la de ‘vida’ / ‘muerte’ es sin duda la más fundamental.

67. A los griegos de la edad llamada arcaica, la afirmación de que los muertos sienten el frío, ven la tiniebla y oyen el silencio, debió de sonarles ciertamente mucho menos disparatada que a nosotros³⁴: la noción del cadáver viviente, rastreable en los poemas homéricos, pertenecía al acervo de creencias ancestrales de una tradición que se remontaba a varios milenios, si damos crédito a la interpretación de los datos arqueológicos que propone Wiesner³⁵. Aun así, la pervivencia de las facultades anímicas del muerto parece que dependía, incluso en los tiempos más antiguos, de la conservación más o menos intacta de los despojos mortales; y cuando Parménides compuso su poema, hacía varios siglos ya que los griegos aprendieran a deshacerse de la inquietante presencia de los difuntos con la ayuda del fuego que, según asegura Homero, “aplaca a los muertos”³⁶.

²⁸Nietzsche, *Werke* (ed. Schlechta) III, p. 389.

²⁹Burkert, *Phronesis* 1969, p. 29 (ver n. 3).

³⁰Hölscher, *Anf. Fr.*, p. 129, escribe: “No hay muerte: ésa es, para la existencia humana, la enseñanza que, en término físicos, reza: no hay generación ni destrucción”.

³¹Hölscher, loc. cit.

³²Así Klowski, *Rhein. Mus.* 1977, p. 135.

³³Así lo comprende Klowski mismo (ib., p. 136), citando a Schwabl, *Anz. Alt.* 1956, col. 138: “El motivo debe de ser sencillamente que el tema de las cosmogonías, tanto de las míticas como de las jónicas, es la generación y no la destrucción. Contra ello dirige Parménides sus argumentos”. En el mismo sentido, Manchester, *Monist* 1979, p. 89, en su graciosa versión informal de la Vía de la Verdad, hace decir a su diosa: “Besides, you never hear much about the ‘other end’ of the world anyway. People always tell stories about genesis”.

³⁴Como advierte Untersteiner, *Parm.*, pp. CCVIII.

³⁵Wiesner, *Grab u. Jenseits*, pp. 163-172, 179, 184-188 y 222.

³⁶*Il.* VII, 410. Rohde, *Psique*, I, pp. 45s., supone que la costumbre de la cremación de los muertos se debía a la creencia de que “mientras la psique depende de su ‘despojo mortal’, conserva sensibilidad y entendimiento para las cosas que suceden en el mundo de los vivos”. La misma creencia parece subyacer a la vejaciones que Aquiles inflige al cadáver de Héctor, como infería ya Cicerón, *Tusc.* I, 105 (Rohde, ib. p. 46 n. 30). Cf. Bickel, *Hom. Seelenglaube*, pp. 220-225, y Wiesner, op. cit., pp. 164s. y 207-213.

De todos modos, el hilozoísmo llevado a sus consecuencias extremas por Parménides debía forzosamente entrar en contradicción con la creencia fundamental de los griegos en una realidad dividida en un mundo de los vivos y un reino de los muertos, gobernados por Zeus y por Hades, respectivamente. No es difícil reconocer en ese esencial dualismo de la cosmovisión mítica y vulgar de los griegos el mismo ordenamiento engañoso que habían establecido, a decir de la diosa, los mortales (B 8,53-59; B 9)³⁷. Se trata, como sabemos, de un mundo dividido entre los poderes de la Luz y de la Noche (φάος καὶ νύξ, B 9,1), ambas de igual rango y sin tener ningún derecho la una sobre la otra (B 9,4)³⁸. Ahora bien, entre los diversos valores simbólicos que los griegos arcaicos atribuían a la oposición ‘luz’ / ‘noche’³⁹, la división entre vida y muerte, entre el mundo de arriba y el de abajo, es, si no tal vez la más fundamental, en todo caso la única que puede dar pie a algo así como una ordenación del mundo; también es la menos simbólica o traslaticia, la que más al pie de la letra se tomaba.

En griego, ‘ver la luz’ (φῶς ὄρᾶν, o βλέπειν) es sinónimo de ‘vivir’, ‘estar vivo’⁴⁰, expresión que aparece ya en Homero, por ejemplo, cuando Tetis lamenta que su hijo Aquiles esté destinado a sufrir ὄφρα δέ μοι ζῶει καὶ ὄρᾳ φάος ἡέλιιο, “mientras con vida esté y la luz del sol siga viendo”⁴¹, así como luego en Mímnermo: ὄτ’ ἀγγῆσιν φέρετ’ ὠκέος ἡέλιιο, “mientras anduvo en la luz de los rayos del sol diligente”⁴². En Eurípides leemos que “a los muertos no les es dado volver a la luz” (οὐκ ἔστι τοὺς θανόντας ἐς φάος μολεῖν)⁴³, como hace, por ejemplo, el difunto Agamenón (ἐλθόντος ἐς φῶς) en el sueño premonitorio de la Clitemestra de Sófocles⁴⁴, ni “regresar de la tiniebla brumosa” como los troyanos muertos en la visión de Aquiles⁴⁵: ellos son, por antonomasia, ‘los que no ven’, los ‘ciegos’ (οἱ ἀλαοί), por oposición a ‘los que ven’ (οἱ δεδορκότες), es decir, que están vivos; así, en las *Euménides* de Esquilo, las Erinias invocan a la “Madre Noche, castigo de los que no ven y de los que ven” (ἀλαοῖσι καὶ δεδορκόσιν ποινάν), o sea de los muertos y de los vivos⁴⁶. El participio de δέρκομαι, ‘ver’, ‘mirar’, aparece con esta acepción de ‘viviente’ ya en Homero: así cuando Aquiles promete a Calcante que no lo agredirá nadie “estando yo vivo y sobre la tierra alentando” (οὐ τις ἐμεῦ ζῶντος καὶ ἐπὶ χθονὶ δερκομένοιο)⁴⁷; análoga promesa, con fórmula casi idéntica, hace (aunque hipócritamente) el pretendiente Eurímaco a Penélope, en la *Odisea*⁴⁸.

La luz (φάος, φῶς), en suma, equivale a ‘vida’; y aun parece verosímil que de esa equivalencia primitiva deriven todos los usos más claramente traslaticios o metafóricos que

³⁷Burkert, *Lore and Science*, p. 284, observa lapidariamente que en Parménides “Light and Night represent the realms of life and death”, aunque sin entrar en más explicaciones.

³⁸Ver cap. III, § 36.

³⁹Véase, sobre todo, el excelente estudio de Bultmann, *Philologus* 1948, pp. 1-36; amplia material documental ofrece también Tarrant, *Class. Quart.* 1960, pp. 181-187. Sobre las nociones de luz y tiniebla en los presocráticos informa el artículo de Classen, *Stud. gen.* 1965, pp. 97-116.

⁴⁰P.ej., Sófocles, *Ed. R.*, 375; Eurípides, *Hec.*, 668; véase Bailly, s.v. φῶς I 2 (“voir la lumière du jour, c. à. d. vivre”) y Bultmann, *Philologus* 1948, pp. 4-10, con abundantes referencias.

⁴¹*Il.* XVIII, 61.

⁴²Mímnermo, fr. 13 Diehl (trad. de J. Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, Seix Barral, Barcelona, 1968).

⁴³Eurípides, *Alc.*, 1076.

⁴⁴Sófocles, *El.*, 419.

⁴⁵*Il.* XXI, 56.

⁴⁶Esquilo, *Eum.*, 322-324; cf. también Eurípides, *Alc.*, 122s.: εἰ φῶς τόδ’ ἦν | ὄμμασιν δεδορκώς; “Si aún estuviera viendo esta luz con los ojos”.

⁴⁷*Il.* I, 88 (trad. de A. García Calvo).

⁴⁸*Od.* XVI, 439. Imposible traducir adecuadamente el juego entre esta acepción de δέρκομαι y la de ‘lucir’, ‘brillar’, en Sófocles, *El.*, 66, donde Orestes, tras haber mandado difundir el falso rumor de su propia muerte, promete todavía seguir “brillando como un astro” (δεδορκος... ἄστρον ὡς λάμψειν).

asocian la luz a todo lo que pueda salvaguardar, fomentar o enaltecer la vida⁴⁹: la salvación, la alegría, el bienestar, la riqueza, la virtud y, sobre todo, la fama y el renombre, como ocurre con frecuencia en Píndaro⁵⁰; pues la virtud de la fama que el canto del poeta otorga a quien celebra es, por encima de todo, la de asegurarle la inmortalidad, en cuanto pervivencia en la memoria de las generaciones venideras.

No menos evidente es la asociación de la muerte con la noche y sus sinónimos. La Noche (νύξ), el otro elemento del cosmos de los mortales (B 8,59; B 9,1), aparece en Hesíodo como hermana de Érebo, personificación de las tinieblas subterráneas⁵¹, y como madre de Muerte (θάνατος), Moro (Μόρος, personificación del destino de muerte que le toca a cada uno) y Cera (Κήρ, diosa de la muerte violenta en la batalla)⁵²; sus horribles casas se yerguen, envueltas en lívidas nubes, en una remota región del inframundo o Tártaro⁵³. Uno de sus epítetos es ὀλοή, ‘funesta’, ‘mortal’, ‘perniciosa’⁵⁴; y “semejante a la noche” (νυκτὶ εἰοικώς) se muestra Apolo en su calidad de portador de muerte y destrucción⁵⁵. En Píndaro, los “ríos de la noche” (νυκτὸς ποταμοί) son los torrentes del mundo de ultratumba⁵⁶.

El sinónimo de ‘noche’, ζόφος, la ‘tiniebla’, que como tal aparece en el escolio citado por Simplicio⁵⁷ y que muy probablemente fue empleado por Parménides mismo⁵⁸, alude en Homero, a veces a modo de eufemismo, al mundo de los muertos, el Hades, en ocasiones llamado sin más ‘tiniebla oscura’ (ζόφος ἠερόεις)⁵⁹, otras veces identificando expresamente la tiniebla con el reino de Hades⁶⁰. Hacia el final de la *Odisea*, la visión premonitrice de Teoclimeno le muestra las sombras de los pretendientes, muertos a manos de Odiseo, precipitándose “al Érebo, bajando a las tinieblas” (ἐρεβόσδε ὑπὸ ζόφον), mientras el sol se apaga y la escena queda envuelta en “mala tiniebla” (κακὴ ἀχλύς)⁶¹. En el pseudo-hesíodico *Escudo de Heracles*, la Tiniebla personificada (Ἀχλύς) figura como espeluznante encarnación de la muerte violenta⁶².

Otro nombre de la tiniebla, σκότος, el que da Simplicio al elemento nocturno de Parménides⁶³, designa en Homero las tinieblas de la muerte, la oscuridad que se apodera de los ojos del guerrero al morir repentinamente en la batalla⁶⁴; cuando se trata de un héroe destacado e hijo de Zeus como es Sarpedón, el padre de hombres y dioses envuelve todo el campo de batalla en “noche funesta” (νύκτ’ ὀλοήν)⁶⁵. En los trágicos, σκότος se asocia, como el ζόφος homérico, a las tinieblas del inframundo o de los infiernos: de las Erinias se dice que “habitan la horrorosa tiniebla y el Tártaro en la entraña de la tierra” (κακὸν σκότον νέμονται

⁴⁹Como sugiere Bultmann, *Philologus* 1948, p. 8: “En griego, la luz se convierte en símbolo de la vida y de lo que sostiene a la vida, o de aquel que aparece como salvador de la vida... Se llama ‘luz’ a todo lo que aporte a la vida salud y alegría, convirtiéndola así en vida auténtica”, con abundantes referencias.

⁵⁰Véase Bultmann, op. cit., p. 10; diversas referencias en Tarrant, *Class. Quart.* 1960, p. 182.

⁵¹Hesíodo, *Teog.* 123.

⁵²Ib., 211s.

⁵³Ib., 744s.

⁵⁴Ib., 224; cf. *Il.* XVI, 567.

⁵⁵*Il.* I, 47.

⁵⁶Píndaro, fr. 135,10 Turyn. Véase Untersteiner, *Parm.*, p. 80 n. 36, sobre este pasaje y sobre la Noche de Parménides; cf. Deichgräber, *Auff.*, p. 688.

⁵⁷Simplicio, *In Phys.* 31,3ss. (*Vors.* p. 240,14): ver texto en el cap. III, § 36.

⁵⁸Diels, *Lehrg.*, p. 97.

⁵⁹*Il.* XXI, 56; *Od.* XI, 57.

⁶⁰*Il.* XV, 191.

⁶¹*Od.* XX, 356s.

⁶²[Hesíodo], *Scut.*, 264-270.

⁶³Simplicio, *In Phys.* 25,16 (A 34).

⁶⁴*Il.* IV, 461; VI, 11, etc.

⁶⁵*Il.* XVI, 567, donde “la oscuridad se relaciona evidentemente con la fatiga y la muerte” (Fränkel, *Poes. y filos.*, p. 81; véase ib. también el comentario a *Il.* XVII, 366-377).

Τάρταρόν θ' ὑπὸ χθονός)⁶⁶, donde σκότος parece identificarse directamente con los infiernos, llamadas también por Eurípides ἔδρας σκοτίους, “morada tenebrosa”⁶⁷. Y en fin, también la tierra (γῆ), bajo cuyo nombre Aristóteles y los doxógrafos mencionan el elemento oscuro de Parménides⁶⁸ -no sabemos si con algún fundamento en el texto del poema⁶⁹-, mucho antes de ser concebida como mero elemento físico, en el lenguaje de la epopeya se hallaba asociada a la muerte, cuando, por ejemplo, el cadáver de Héctor se describe como “tierra muda” (κωφὴ γαῖα)⁷⁰.

Pero mucho más significativa para nuestro propósito parece la identificación, que Simplicio atribuye a Parménides⁷¹, de lo visible (τὸ ἐμφανές) con la vida y lo invisible (τὸ ἀειδές) con la muerte (por mucho que la alusión del comentarista a las migraciones de almas sea obvia interpretación neoplatónica); identificación, por cierto, corriente en las creencias de su tiempo: la etimología vulgar, atestiguada por Platón, derivaba el nombre de Hades (“Αἰδης) de τὸ ἀειδές, ‘lo invisible’⁷²; y αἰδηλος, ‘invisible’, aparece a menudo como epíteto de Hades⁷³.

68. La luz de la vida, del mundo visible de los vivientes, frente a las tinieblas del Hades, del mundo de los muertos “que no ven”: la oposición de las dos formas establecidas por los mortales parece ser, por tanto, la misma que subyace al conocido relato del reparto de dominios, poderes u honores (τιμαί) entre los hijos de Crono y Rea⁷⁴, en el cual a Zeus le toca el ancho cielo, entre las nubes y el éter (αἰθήρ: cf. el αἰθέριον πῦρ de Parménides, B 8,56), mientras que Hades, rey de los subterráneos, recibe la tiniebla brumosa (ζόφον ἠερόεντα) y Posidón, en fin, el mar. En ese triple reparto, no deja de ser más bien contingente el papel de Posidón, en otros tiempos competidor aventajado de Zeus por los favores de los

⁶⁶Esquilo, *Eum.*, 72 (trad. de J. Alsina, *Esquilo, La Orestía*, Bosch, Barcelona, 1987).

⁶⁷Eurípides, *Alc.*, 125.

⁶⁸Aristóteles, *Met.* I 5, 986b34 (A 24, *Vors.* p. 221,43-222,1: δύο τὰς αἰτίαι καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἶον πῦρ καὶ γῆν λέγων); *Phys.* I 5, 188a21-22; *De gen. et corr.* I 3, 318b7 (69 A 42); II 3, 330b13-15 (A 35); Teofrasto, *frs.* 6 (A 7) y 6a (ap. Dióg. L. IX, 21, en A 1, *Vors.* p. 218,1-2); Cicerón, *Ac.* II 37,118 (A 35); Hipólito, *Ref.* I, 11 (A 23); Clemente, *Protr.* V 64 (A 33); Simplicio, *In Phys.* 25,15 (A 34), coinciden en designar los dos elementos de Parménides como “fuego y tierra”.

⁶⁹La mayoría de los estudiosos consideran que se trata de una reformulación en términos de los elementos aristotélicos: así, por ejemplo, Burnet, *Early Gr. Ph.*, pp. 185s.; Ross, *Arist. Met.*, p. 134; Cherniss, *Crit. arist. pres.*, pp. 48 n. 192 y 117 n. 472; Untersteiner, *Parm.*, p. 61 n.; Reale, en *ZMR*, p. 253; Long, p. 94, etc. En cambio, Zeller, I, pp. 567s., cree que Parménides efectivamente empleó los términos “fuego y tierra” (que también Diels, *Lehrg.*, p. 100, parece aceptar como auténticos), señalando que οἶον en Aristóteles no siempre expresa comparación o duda, sino que a menudo equivale simplemente a ‘es decir’ (*nämlich*, p. 568 n. 1; cf. Untersteiner, *Parm.*, p. 61 n.); aunque matiza que “es bien posible que Parménides haya designado como tierra el elemento oscuro sólo ahí donde hablaba de la formación de la tierra, en tanto que la hacía nacer de la oscuridad” (cf. A 22 = Ps. Plut. ap. Eus. I 8,7). Untersteiner, *Parm.*, p. CLXXV n. 33 (siguiendo a Taylor, cit. ib.), recuerda que para Anaxímenes la tierra era aire condensado (aire = noche); y Gigon, *Orig.*, p. 306, afirma, a propósito de Parménides, que “su concepto de la noche comprende... tanto la pura oscuridad... como la sustancia físicamente densa de la tierra”. Conviene recordar además la pareja de Χθονίη y Ἡλιόπη mencionada por Empédocles (31 B 122) al inicio de su “tabla de opuestos” (puesta en relación con los dos elementos de Parménides, por ejemplo, por Lloyd, *Pol. y an.*, p. 66 n. 114): la luz y la oscuridad aparecen asociadas aquí al sol y a la tierra, respectivamente; de modo que parece por lo menos imaginable que Parménides se haya servido de una imagen análoga.

⁷⁰*Il.* XXIV, 54.

⁷¹Simplicio, *In Phys.* 39,19 (B 13, *Vors.* p. 243,14); cf. §§ 71-72.

⁷²Platón, *Crat.* 403a; cf. el juego con las mismas palabras en *Fedón* 80d.

⁷³Por ejemplo, Sófocles, *Ay.*, 606. Sobre la asociación entre la muerte, Hades y la invisibilidad (y, en general, sobre el simbolismo griego de la vida y la muerte), véase el espléndido análisis de Vernant, *Mito y pensamiento*, pp. 312s., que ha inspirado en gran medida la interpretación de las “creencias de los mortales” que aquí propongo.

⁷⁴*Il.* XV, 187-193; cf. Hesíodo, *Teog.*, 885.

todavía dispersos cultos helénicos y, como dios supremo, más antiguo que éste; sólo tardíamente, con el establecimiento de la religión olímpica como culto panhelénico hasta cierto punto unificado, quedó Posidón definitivamente relegado al oficio de deidad marina, a la vez que integrado, en la genealogía homérica y hesiódica, en la nueva dinastía divina como hermano de Zeus y Hades⁷⁵. Hades, a su vez, parece que empezó a ser considerado rey de los infiernos (dominados, en los tiempos más antiguos, por deidades femeninas como Eurimedusa, Ilitía o Perséfone) más o menos por las mismas fechas -a partir del siglo décimo antes de nuestra era, aproximadamente- en que Posidón asumió sus posteriores funciones de dios marino⁷⁶.

Frente a Hades el 'Invisible', Zeus parece encarnar originalmente el luminoso cielo diurno, según la significación de un probable substantivo indoeuropeo **diéus*, conservada hasta en fecha muy tardía en el habla de los cretenses, quienes, según atestigua Macrobio hacia el siglo quinto de nuestra era, "llaman Zeus al día" (*Δία τὴν ἡμέραν υιοῦσι*)⁷⁷; y también para los griegos de la época clásica, la luz que ven los vivientes es la "luz de Zeus" (*Διὸς φάος*)⁷⁸: todo lo cual indica que, en la homérica tripartición del universo, lo fundamental es la oposición binaria entre Zeus y Hades, entre la luz y la tiniebla.

Por otra parte, Helio mismo se muestra asociado, por los diversos rasgos ctónicos e inframundanos de su culto (el simbolismo de las serpientes, los sacrificios de caballos, los baños sagrados), a Hades y al mundo de abajo; lo cual sugiere que las representaciones del dios-sol y del rey de los infiernos acaso se remonten ambas -como ha argüido Kerényi- a un desdoblamiento de una misma deidad primitiva, Helio-Hades: el que otorga la luz y el que la revoca; el que todo lo ve y el invisible⁷⁹. Por audaz y tal vez indemostrable que sea la conjetura de Kerényi, por lo menos posee el mérito de haber llamado la atención sobre la antítesis simétrica que une a ambas divinidades.

La oposición fundamental, en todo caso, tanto en el reparto de poderes entre Zeus y sus hermanos como en la antítesis Helio-Hades, es la que se establece entre el reino de la luz y el reino de las tinieblas, la misma justamente que la diosa de Parménides atribuye a las creencias de los mortales; y obviamente la diosa no pretende con ello ofrecer una descripción mitográfica de creencias particulares, sino un análisis sumamente abstracto que pone al descubierto la estructura esencial que subyace a tales creencias⁸⁰. Y lo esencial es aquí, ante todo, el que se trata de un reparto de poderes (*δυνάμεις* B 9,2) -Empédocles emplea, en un contexto análogo y con igual sentido, el homérico *τιμαί*⁸¹- o dominios rigurosamente separados (*χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων* B 8,56), pero que en su conjunto abarcan la totalidad del universo (cf. *πᾶν πλεον ἔστιν...* B 9,3 con el homérico *τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται*⁸²), entre unas instancias soberanas de igual rango (*ἴσων* B 9,4, como Posidón es "de igual rango" -*ὁμότιμος, ἰσόμορος*- que Zeus⁸³), en cuanto ninguna de ellas tiene derecho ni poder alguno

⁷⁵Véase Philippson, *Thessalische Mythologie*, pp. 109-111, y Schachermeyr, *Poseidon*, en particular las pp. 62-64, 131s., 136ss. y 145-147. Sobre las relaciones de rivalidad y analogía entre Zeus y Posidón y los orígenes minoico-micénicos de ambas deidades, cf. además Dietrich, *Origins of Greek Religion*, pp. 177, 185 y n. 305 ib..

⁷⁶Schachermeyr, op. cit., p. 140.

⁷⁷Macrobio, *Saturn.* I 15,14; cf. Schwabl, "Zeus", II, col. 999s. y 1013s.

⁷⁸P.ej., Eurípides, *Hec.*, 706.

⁷⁹Kerényi, *Töchter der Sonne*, pp. 20-27; cf. Philippson, *Thessal. Myth.*, pp. 175-181 (en particular, p. 176).

⁸⁰Como observó muy acertadamente Verdenius, *Comm.*, p. 57: "Not on a historical account, but on a systematic interpretation of popular beliefs is this cosmology based", en cuanto Parménides "could think that it included the essence of popular beliefs".

⁸¹Empédocles, 31 B 17,28.

⁸²*Il.* XV, 189.

⁸³*Il.* XV, 186, 209.