

**ARTÍCULOS**



## El proemio de Parménides y el arte del acertijo

Rafael GÁLVEZ GARDUÑO

Si no esperas lo inesperado,  
no lo encontrarás...

Heráclito

Considero que sería prudente y conveniente hacer una revisión de los supuestos en que se apoya nuestra apreciación de los filósofos presocráticos, a quienes Aristóteles conceptuaba como pensadores torpes y balbucientes,<sup>1</sup> y los estudiosos de nuestro tiempo como "los hombres primitivos del pensamiento";<sup>2</sup> y empezar a formarnos de ellos un nuevo concepto, más

<sup>1</sup> Cf. *Met.* 985 a 4-7, donde habla del modo de expresión de Empédocles entendiéndolo como un "lenguaje balbuciente" (*psellizetai légon*), y *Met.* 993 a 13 ss., donde pretende que los primeros filósofos hablan "balbuceando" (*psellizómenei*).

<sup>2</sup> En efecto: W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1962, vol. I, pp. 1-2, afirma que "con los griegos estamos en los comienzos del pensamiento racional en Europa" y que "puesto que ellos fueron pioneros, y por ello estaban mucho más cerca que nosotros de los orígenes míticos, mágicos y proverbiales de algunos principios que aceptaron sin cuestionarlos, podemos nosotros ver estos orígenes con claridad". Me parece que estos juicios son mucho más verosímiles que verdaderos, y que en los textos de los filósofos presocráticos nos encontramos mucho menos con pensamientos míticos que con *expresiones míticas* del pensamiento. En cuanto a la primera afirmación de Guthrie, hecha evidentemente desde nuestra propia perspectiva egocentrista, más objetivo sería decir que con los presocráticos estamos ante el *desarrollo* del pensamiento filosófico y racional *en Grecia*, cuyos orígenes pueden verse en Hesiodo y en las teogonías órficas, y que posteriormente, este mismo pensamiento, originándose de nuevo durante el periodo renacentista, tuvo su propio desarrollo *en Europa occidental* con los filósofos modernos. Así, podemos afirmar con J. Beaufret, *Le Poème de Parménide*, París, 1955, p. 17, que "los modernos mismos relevan a los presocráticos", o incluso los repiten.

justo y objetivo, pues me parece haber encontrado en el Poema de Parménides a un autor de sorprendente y esclarecido ingenio.

En efecto: según una opinión muy extendida, Parménides, por encontrarse aun en “la proximidad de la fase mágica primitiva, en que una palabra y su objeto formaban un todo único”,<sup>3</sup> no tenía clara conciencia de los distintos sentidos que una palabra pudiera tener, y así, según Raven,<sup>4</sup> en la argumentación que se presenta en el Fr. 2 del Poema, nuestro filósofo estaría fluctuando estúpidamente entre el sentido existencial y el predicativo de la forma verbal *ésti*. En este artículo, dedicado únicamente al Proemio, descubriremos a un autor muy alejado de “la fase mágica primitiva”, que maneja palabras y expresiones en las que la ambivalencia y el doble sentido son deliberados.

Para empezar, podemos preguntarnos si la estupidez que supone Raven en Parménides llega al grado de no ver que el término *daímonos*, empleado en el v. 3, designa a una deidad de género ambivalente, ya que puede entenderse tanto masculina como femenina, y si su empleo responde únicamente a razones métricas. Tal palabra se encuentra en la expresión *hodón . . . polýphemon . . . daímonos*, y podemos preguntarnos también si el adjetivo *polýphemos* tiene un solo sentido o si es usado deliberadamente en dos sentidos distintos por nuestro filósofo. En tiempos de Diels y Kranz *polýphemos* se entendía como “muy famoso”, significado que fue después combatido por Fränkel, y empezó entonces a entenderse como “que expresa muchas cosas”, “rico en revelaciones”, etcétera. Sin embargo, la pretensión de que *phéme* no significa “fama”<sup>5</sup> está contradicha por Hesíodo (*Erga*, 760 ss.),<sup>6</sup> de modo que debemos considerar ambas interpretaciones como posibles.

<sup>3</sup> W. K. C. Guthrie, *Los filósofos griegos, de Tales a Aristóteles*, México, F. C. E., 1964, p. 52.

<sup>4</sup> G. S. Kirk y J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, ed. Gredos, 1979, p. 378.

<sup>5</sup> Cf. L. Tarán, *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays*, Princeton, Princeton University Press, 1965, p. 10.

<sup>6</sup> Esta referencia me fue señalada por la profesora Paola Vianello de Córdova, quien tuvo la gentileza de revisar algunos avances de este trabajo.

El género de la deidad parece relacionarse con el sentido en que se tome *polýphemos*. Si este adjetivo se toma como “muy famoso”, la deidad puede muy bien ser Helios, pues era famoso para los griegos el camino que Helios recorría diariamente alumbrando a los mortales. Esta referencia al “camino muy famoso del dios”, *hacia*<sup>7</sup> el cual se dirigía el carro de Parménides, según relata el segundo verso del Proemio, nos trae a la memoria, si nos identificamos con los lectores contemporáneos de Parménides, el mito de Faetón, bien conocido, al parecer, por ellos,<sup>8</sup> y que nos narra el trágico fin del imprudente muchacho que sucumbió bajo el rayo de Zeus al intentar conducir él solo el carro solar por el divino camino. Esta inevitable conexión con Faetón nos muestra a Parménides como un nuevo e intrépido joven que, no obstante su intrepidez, tenía la prudencia del hombre experto (*phós eidós*), al hacerse llevar ya no por briosos y brutales caballos como los de aquél, sino por unas muy atentas<sup>9</sup> (*polýphrastoi*) yeguas,<sup>10</sup> en un exitoso recorrido por el célebre camino de la deidad.

<sup>7</sup> Este es el sentido corriente de la preposición *es*, que ha sido entendida más bien, por alguna razón —que veremos después— como “sobre” o “por”. Así, por ejemplo, J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, Van Gorcum, 1964, p. 222, comenta las primeras líneas del Proemio diciendo que Parménides, “sentado en un carro ... alcanza, *sobre una vía divina*, las puertas de los caminos de la Noche y del Día...”. Sin embargo, ya F. Montero Moliner, *Parménides*, Madrid, ed. Gredos, 1960, p. 7, registra “hacia” por *es* en el v. 2, y más recientemente N. L. Cordero, “Notas acerca de tres pasajes del Poema de Parménides”, *Rev. Latinoam. de Filos.* I 3, 1975, p. 237, nota 3, llama la atención sobre este mismo sentido para la preposición, haciendo ver que si es llevado “hacia”, el carro de Parménides no va aún *por* el camino de la diosa antes de alcanzar las puertas.

<sup>8</sup> Cf. C. M. Bowra, “The Proem of Parmenides”, *Classical Phil.* 32 1937, pp. 103-4. El profesor Conrado Eggers, quien ha consentido amablemente en hacer una revisión crítica de algunos avances de este trabajo, me confesaba sus dudas de que el mito de Faetón datara de la época de Parménides, pues muchas fuentes nos vienen, como me decía, de la época alejandrina. Sin embargo, la conexión con Faetón me parece tan significativa, que, aparte de la opinión de Bowra, esta sola circunstancia me da el convencimiento de su temprana datación.

<sup>9</sup> *Polýphrastoi* deriva de la voz media de *phrázo* (cf. A. Gómez-Lobo, *Parménides*, ed. Charcas, Buenos Aires, 1985, p. 49).

<sup>10</sup> Estas yeguas de Parménides, a diferencia de los caballos de Faetón, llevaban a nuestro héroe desde un principio, antes de alcanzar a la deidad y su camino (véase *infra*).

Si, en cambio, el camino de la deidad es ya no “muy famoso”, sino “muy revelador” o “de mucho significado”, podría tratarse más bien de una diosa, con lo que concuerda también el v. 22, donde aparece la palabra *théa*. Esto último sería un buen argumento para pensar que la deidad del v. 3 es femenina, y que mediante la expresión *hodós polýphemos daimonos* Parménides quiso significar únicamente “el camino muy revelador de la diosa”. Con esto, el sentido de “el camino muy famoso del dios” junto con la conexión con Faetón quedarían fuera de contexto. Sin embargo, esta conexión me parece tan significativa, que debemos dedicarle todavía las siguientes consideraciones.

El mito de Faetón contiene indudablemente una moraleja. Nos presenta la imprudencia e intrepidez de un joven que no supo medir sus limitaciones humanas. Nos aconseja, pues, ser prudentes y conocer nuestras limitaciones para no enfrascarnos en empresas sobrehumanas que nos lleven a un estrepitoso fracaso. Y si esta empresa es el conocimiento, el consejo adquiere un matiz escéptico, basado en la convicción de que la verdad perfecta es algo que se encuentra más allá de los alcances humanos. Esto se relaciona, hasta cierto punto, con el Fr. 34 de Jenófanes:

Y en verdad ningún hombre vio ni habrá alguno que sepa lo cierto acerca de los dioses y de todas las cosas de que hablo; y aun si por casualidad acertase a decir lo perfecto, igualmente no lo sabría él mismo, puesto que se hacen opiniones acerca de todo.

Estas palabras eran un verdadero reto para Parménides, quien en el Proemio parece recoger el guante lanzado por Jenófanes, pues ¿acaso iba a aceptar nuestro filósofo la mera posibilidad de “decir lo perfecto” sin saberlo, sin estar seguro de haber alcanzado toda la verdad? Los vv. 28-32 del Fr. 1, en el inicio mismo del discurso filosófico de la diosa, parecen ser una respuesta directa al escepticismo de Jenófanes.<sup>11</sup> Y en el Proemio,

<sup>11</sup> Jenófanes parece querer decir que, puesto que hay tantas opiniones acerca de todo, es muy difícil distinguir las que son verdaderas de las que no,

que termina propiamente en el v. 28 a, nos hace una pintura de su exitosa y audaz empresa, tendiente a combatir el mensaje escéptico que parece contener la leyenda de Faetón.

De acuerdo con estas consideraciones, nos resistimos a creer que Parménides no haya empleado la expresión *hodós polýphemos daímonos* para significar, al menos momentáneamente

por lo que quien tuviera acaso la doctrina de la verdad "no lo sabría él mismo". Parménides, en cambio, al referirse al "corazón imperturbable de la Verdad" (Fr. 1. 29) como "la creencia verdadera" (*pístis alethés*) que no está contenida en "las opiniones de los mortales" (Fr. 1. 30), nos está insinuando que es posible distinguir la doctrina de la verdad de cualquier otra, con tal que seamos capaces de detectar en ella la presencia o ausencia de aquel "corazón *imperturbable*", es decir, aquella creencia fundamental e *irrefutable* (nútese que lo imperturbable del "corazón" de la doctrina de la verdad está en la irrefutabilidad de su creencia fundamental [*pístis*]), que en el Fr. 2 se expresa lacónica y enigmáticamente como "que es". El célebre y controvertido dístico con que termina el Fr. 1 parece ofrecer un complemento a esta distinción entre la verdad y la mera opinión. Este complemento se inicia con estas palabras: "Sin embargo aprenderás *también* esto:" y en seguida viene la enigmática sentencia:

... cómo las apariencias  
era necesario ser probadamente, al recorrer todo cosa por cosa.

En mi opinión, la única manera de entender esto coherentemente es tomar la frase en un sentido netamente formal. Es decir: *tà dokoũnta* (v. 31) y *pánta* (v. 32) no tienen denotación óntica alguna, y *einai* (v. 32) no debe tomarse en sentido existencial, sino predicativo. En cuanto a *chren*, "no es irreal... sino que se trata de aquel imperfecto (cf. Kühner-Gerth, *Ausführliche Grammatik der griech. Sprache*, II, I, p. 145 No. 383, 5) que se refiere al momento en que una verdad fue reconocida" (M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, Florencia, 1958, p. CLXVII, nota 5); y *dokimos* conllevaría la idea de "poner a prueba", sin necesidad de transformar el adverbio en verbo, como quería Diels. Según esto, el pasaje diría lo siguiente:

...cómo lo que aparenta (=la mera opinión) era necesario que fuera  
eso probadamente, al recorrer todo (el cuerpo doctrinario) paso a paso.

Aquí hay una nueva distinción entre la doctrina verdadera y la que no lo es, puesto que esta última (*tà dokoũnta* = "las opiniones de los mortales") puede reconocerse, y distinguirse de aquélla, al recorrerla paso a paso (*dia pantós*). El pasaje significa, pues, que antes de juzgar una doctrina como mera opinión, es necesario probar que lo fuera, al recorrer sus razonamientos, paso a paso. Pero el pasaje puede referirse también a la doctrina verdadera: *tà dokoũnta* sería ahora "lo que aparenta verdad". Antes de juzgar una doctrina como verdadera, es necesario probar que lo fuera, al recorrer sus razonamientos, uno por uno. Así, mediante este recorrido crítico, podemos distinguir, cosa que no sabía hacer Jenófanes, la doctrina verdadera de las que no lo son.

“el camino muy famoso del dios”, significado que, como hemos visto, está en la base de la conexión con Faetón. Y como tampoco podemos desechar para aquélla el sentido de “el camino muy revelador de la diosa”, podríamos concluir de todo esto lo siguiente; siendo, como el mismo desarrollo histórico de la investigación lo demuestra, más sutil alcanzar para *polyphemos* el sentido de “muy revelador” que el de “muy famoso”, es posible que Parménides, al modelar con sumo esmero la expresión *hodós polyphemos daimonos*, haya querido inducir al lector a entenderla primeramente como “el camino muy famoso del dios”, para llevarlo a establecer el paralelo con Faetón y a percibir en él las implicaciones que hemos visto, y después, al descubrirle la identidad femenina de la deidad (v. 22), hacerlo volver sobre sus pasos, induciéndolo así a cambiar el sentido de *polyphemos*, y a entender ahora la expresión como “el camino muy revelador de la diosa”. Esta ingeniosa e insólita técnica de la expresión, que puede descubrirse también en otros pasajes del Poema, confiere al texto una gran riqueza de contenido, y a su autor el carácter de un sorprendente artista de la comunicación literaria.

Podría objetárseme tal vez que sería muy difícil inducir a un lector a hacer tantas cosas como las que hemos expuesto un poco más arriba, o que si el mejor sentido de la expresión *hodós polyphemos daimonos* parece ser el que la conecta con el mito de Faetón, ¿con qué objeto daría ocasión Parménides a que se entendiera después de otra manera, cuando la deidad resultaba ser de pronto una diosa?

En cuanto a la primera objeción, si bien es difícil lograr tal cosa en un lector que leyera bajo el supuesto de que cada palabra tiene una sola significación, es preciso también que tal lector advierta tarde o temprano que se encuentra ante un sutil e ingenioso compositor de acertijos, cuya solución contiene la clave para captar el fondo de su pensamiento. Recuérdese que los griegos de aquella época, con quienes nos debemos identificar, eran grandes amantes de componer y resolver acertijos. Y en cuanto a la segunda, encontraremos tal objeto cuando descubramos la clave que nos permita captar el gran sentido

que tiene entender la mencionada expresión como “el camino muy revelador de la diosa”.

Aboquémonos a tratar de encontrar este gran sentido y preguntémonos en primer lugar cuál es la ubicación correcta del “camino muy revelador de la diosa”. En este problema, incluso el paralelo con Faetón parece sugerirnos algo. Así como éste recorre el famoso camino de Helios después de recibir de él su paternal acogida, algo semejante puede pensarse que hace Parménides después de ser recibido cordialmente por la diosa. Sin embargo, al tratar de verificar esto en el Proemio, se nos interpone un doble obstáculo. Por un lado, comprobamos que, después de la bienvenida que dispensa la diosa a nuestro héroe, no hay en apariencia ninguna posibilidad de que éste recorra camino alguno, pues la deidad parece retenerlo junto a ella tomándole “la mano derecha con la suya” (vv. 22-23) antes de hablarle, y por otro, la secuencia de la narración parece también indicar que el recorrido del carro de Parménides por la vía muy reveladora de la diosa ocurre antes de ser alcanzada la divinidad.<sup>12</sup>

Consideremos primero esta última dificultad, y advirtamos que ya Kranz<sup>13</sup> había llamado la atención sobre el hecho de que no hay en el Proemio “ninguna reseña que relate los momentos de la acción en la sucesión de lo ocurrido”, si bien no acertó al pretender, movido por su adhesión a la conjetura de Stein respecto a *daímonos*,<sup>14</sup> que el primero de dichos momentos

<sup>12</sup> Esta parece ser la causa de que se entienda la preposición *es* (v. 2) no como “hacia”, que es su sentido corriente, sino como “sobre” o “por” (cf. nota 7).

<sup>13</sup> W. Kranz, “Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes”, *SBAW*, 1916, p. 1158.

<sup>14</sup> *daímonos* (v. 3) es aquí, en mi opinión, un genitivo subjetivo, independientemente de que se entienda la deidad como masculina o como femenina. “El camino muy famoso del dios” es el que sigue Helios durante el día; “el camino muy revelador de la diosa” es el que sigue la diosa, cualquiera que éste sea. Porque *daímonos*, en ambos casos, no puede tomarse como un genitivo objetivo, ya que entonces la expresión “el camino de la deidad” sería equiparable a la de “el camino de Atenas”, por ejemplo. Pero, en este último caso, el genitivo apunta a un *lugar*, cosa que no ocurre en aquéllos. Sólo apuntando a un lugar puede el genitivo ser objetivo. Ahora bien: si se piensa, con Albertelli (cfr. Tarán, p. 11), que *daímonos*, como genitivo subjetivo, no es congruente en el Proemio, la alternativa es la conjetura de Stein, según

correspondía, en la narración, al v. 11, cuando el carro de Parménides estaba ante las puertas que custodiaba la Justicia. Sin embargo, el problema captado por él en cuanto a la correspondencia entre el seguimiento presentado en la narración y el que presentan los sucesos mismos merece considerarse. En efecto: la libertad narrativa de un poeta le permite ir y volver en su relato, e incluso iniciarlo con el último episodio de la fábula.

Para descubrir la secuencia real de los sucesos detrás de la meramente convencional de la narración, hay que detenernos un poco en las formas verbales, pues la relación entre los tiempos podría darnos alguna clave. Si bien *phérousin* (v. 1) puede entenderse como un presente habitual,<sup>15</sup> esto no nos ayudaría mucho, ya que en tal caso no nos brindaría una diferencia significativa con el imperfecto *pémpon* del v. 2, pues podría entenderse, con Tarán (p. 10), que este imperfecto remite a una ocurrencia específica dentro de lo habitual. No es probable, además, que Parménides lo haya empleado como un presente histórico, como lo ha entendido Mansfeld,<sup>16</sup> entre otros, puesto que entonces habría empleado también tal presente en otros momentos importantes del relato, como el acto de persuadir a *Dike* (vv. 15-16) por parte de las Heliades, para que aquélla abriera las puertas, o la bienvenida que la diosa brinda a Parménides (vv. 22 ss.), acciones ambas que son referidas en aoristo. Pero, en cambio, hay un sentido para *phérousin* que, hasta donde yo sé, no ha sido aún propuesto, y que podría darnos la clave que estamos buscando. Se trata del presente que se refiere al momento mismo en que el narrador narra, de modo que la acción del verbo coincide con la acción de narrar. El narrador aparece, con esto, en la escena misma del momento narrado, narrándolo. De esta manera hay ahora una significa-

la cual hay que leer *daimones* (= las Heliades) en vez de *daimōnos*. Nosotros no aceptaremos esto.

<sup>15</sup> Así lo toman, por ejemplo, Guthrie (*A History...* v. II, p. 7) y L. Tarán (p. 9).

<sup>16</sup> *Die Offenbarung...*, p. 233. También Cordero ("Notas...", pp. 237-8); C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, ed. Gredos, 1981, p. 418; y A. Gómez-Lobo (en comunicación personal).

tiva diferencia de tiempo con respecto al v. 2, donde figuran un imperfecto (*pémpon*) y un aoristo (*bésan*). Podemos, pues, interpretar el pasaje así:

Las yeguas que me llevan (en este mismo momento en que lo refiero), tan lejos (ya) como el deseo solía<sup>17</sup> llegar, conducían (ya antes) cuando me movieron trayéndome al camino muy revelador de la diosa...

Aquí pueden distinguirse dos episodios, el último de los cuales (último en el orden de los sucesos) es el que se refiere primero. Este episodio, referido por el v. 1, es el recorrido por el camino de la diosa; el otro, el del v. 2, es, en cambio, el recorrido del carro de Parménides por un trayecto previo. ¿Dónde termina uno, y dónde empieza el otro de estos recorridos?

Los vv. 3-5 hacen referencia al camino de la deidad, es decir, al episodio del v. 1, haciendo uso del verbo *phéro*. Pero los vv. 6-10 vuelven al episodio del v. 2, es decir, al del trayecto previo, pues los participios aoristos *prolipousai* (v. 9) y *osámenai* (v. 10) parecen enlazarse con *bésan* (v. 2), remitiendo al mismo momento en el pasado; asimismo, en el v. 8 se hace uso del verbo *pémpon*, que aparece también en el v. 2. Esto sugiere que ambos pasajes (el v. 2 por un lado y los vv. 6-10

<sup>17</sup> *hikánoi* es un optativo; en él está implícita, por consiguiente, una petición en el pasado. Esto no supone, como se ha querido, que el viaje de Parménides sea repetitivo, sino que se refiere, más bien, a un recorrido hipotético e iterativo del carro por "las moradas de la Noche" (v. 9), de donde partió nuestro filósofo hacia la morada y el camino de la diosa. En estas moradas de la Noche se encuentran los "senderos de los hombres" (v. 27), que están, a su vez, apartados de la morada de la diosa, y de su camino, por el trayecto que lleva hasta las puertas de doble hoja. Aquellos senderos nocturnos son "las opiniones de los mortales" (v. 30), que tuvo que recorrer Parménides una tras otra (como un nuevo Odiseo que va de un puerto a otro), antes de enfilar hacia la diosa y su camino, puesto que, anticipándose al consejo de la deidad ("es preciso que te informes de todo...", vv. 28-30), tenía que enterarse de otros discursos filosóficos para verificar si la diosa que buscaba estaba ya en uno de ellos o si todos eran meros discursos de mortales. Esto tenía que hacerlo porque sobre todo Anaximandro, el gran filósofo milesio, pretendía en su obra poseer la verdad acerca de todas las cosas. Pero, habiendo recorrido todos los discursos que estaban a su alcance sin lograr satisfacer su gran deseo (*thymós*, v. 1) de saber, es decir, sin poder distinguir en ellos la verdad (véase nota 11), las yeguas, entonces, como relata el v. 2, lo movieron dirigiéndolo hacia el camino muy revelador de la diosa.

por el otro) configuran la misma escena, presentándola cada uno de manera fragmentaria, como dos piezas adyacentes de un rompecabezas, pues el v. 2 pinta sólo a Parménides siendo llevado<sup>18</sup> por unas yeguas *hacia el camino de la diosa (es hodón daimonos)*, mientras los vv. 6-10 completan la escena mostrando el carro (el eje ardiente, v. 6, y las dos ruedas, v. 7) y a las Heliades apresurándose a conducirlo *hacia la luz (eis pháos)*.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Obsérvese que los verbos *phéro* (vv. 1, 3 y 4) y *pémpeo* (vv. 2 y 8) son equivalentes, reservando Parménides el empleo de aquél para aludir al recorrido por el camino de la diosa, y el de éste para referirse al del trayecto previo.

<sup>19</sup> W. Burkert, citado por A. Gómez-Lobo, "Retractación sobre el Proemio de Parménides", *Rev. Latinoam. de Filos.* VII 3 1981, pp. 255-6, y "El Proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes", *Rev. de Filosofía* (Univ. de Chile) vol. 23-24, 1984, p. 70, sostiene que *eis pháos* (v. 10) se enlaza con *prolipousai* (v. 9) y no con *pémpein* (v. 8). Según esto, el texto no dice hacia dónde conducen las Heliades, sólo hace referencia a que antes de conducir abandonaron la morada de la Noche *hacia la luz*. Quienes siguen esta interpretación le encuentran sentido suponiendo, gratuitamente (véase *infra*), que Parménides se ajusta a las concepciones de la *Teogonía* de Hesíodo para la composición del Proemio y piensan, cuando se nos dice que las Heliades han abandonado "la morada de la Noche hacia la luz", que encuentran a Parménides en pleno día y lo traen, de regreso para ellas, a la morada de la Noche, la diosa engendradora del Éter y del Día en la obra hesiódica, y quien revela finalmente la verdad a Parménides. Sin embargo, si esto fuera así, sería muy extraño el empleo de la frase adverbial *eis pháos* en el v. 10. Este verso, incluso, parecería estar de más, y su inclusión, como veremos en seguida, sólo trae problemas insolubles a quienes ven en él el fundamento de su exótica interpretación. En efecto: lo más natural habría sido especificar "con la luz". Decir "hacia la luz" entrañaría un retraso en la salida de las hijas de Helios, puesto que implica su permanencia en la casa de la Noche después de la salida del Día y de la entrada de aquélla (cf. *Teog.*, 748-54). Este extraño retraso vendría mal con la imagen que se nos da de las Heliades, de quienes se dice (v. 8: *sperchoiato*; v. 21: *ithýs*) que llevaban prisa. Esta prisa es bastante comprensible, ya que las Heliades tenían que recorrer una inmensa distancia para ir por Parménides y regresar con él hasta el confín de la Tierra, donde se encuentran las mansiones de la Noche, de modo que quedara el tiempo suficiente para que aquél pudiera escuchar la revelación divina antes de que el Día, de regreso de su recorrido por la Tierra, viniera a turbar la insólita "velada". Por esto, aquel retraso sería del todo incomprensible. Pero hay aún otra dificultad a que da lugar este retraso de las presurosas Heliades, puesto que habrían tenido que convencer dos veces a *Dike*, la guardiana de las puertas, para que las abriera: una vez al salir y otra al regresar con el carro de Parménides. Pero esta segunda vez habría sido mucho más difícil la labor de convencimiento, aparte de que el texto no dice que las Heliades *hayan vuelto* a persuadir a *Dike*, sino que da a entender que es la primera y única vez que lo hacen. Por todo ello, resulta claro que no es posible entender el Proemio desde la perspectiva de la *Teogonía de Hesíodo*, y que *eis pháos* no se enlaza con *prolipousai* sino con *pémpein*.

Con esto, ya tenemos mejor localizado el camino o vía de la diosa; se encuentra en la zona de luz, que parece estar separada de la zona nocturna por las puertas que enseguida se describen (vv. 11-14). Nos falta saber si este camino es sólo el corto trecho que parece haber entre las puertas y la deidad, donde la encuentra el carro de Parménides, o si se extiende aún más allá, como hemos visto que lo sugiere el paralelo con Faetón.

Es muy poco probable que únicamente el corto trecho antes mencionado sea "el camino muy revelador de la diosa", puesto que, aparte de que es difícil aceptar que al momento de recorrerlo haya decidido Parménides empezar su relato (empleando el presente *phérousin*), ello implicaría que a partir de allí siguiera hablando en presente. ¿Por qué, entonces, refiere su encuentro con la diosa en aoristo, como cosa del pasado?

Pero sigamos examinando las formas verbales, y notemos que el verbo *phéro*, que como hemos visto (cf. nota 18) está reservado por Parménides para referirse al recorrido por el camino de la deidad, y que venía siendo empleado en presente (vv. 1 y 3), aparece de pronto (v. 4) en imperfecto:

por allí era llevado (*pherómen*), pues por allí me llevaban (*phéron*) las muy atentas yeguas...

¿A qué se debe este cambio? La forma verbal *phérei* (v. 3) tiene el mismo sentido de *phérousin*, de modo que el narrador, al narrar en presente en los vv. 1 y 3, narra y "actúa" a la vez. El cambio al imperfecto sólo puede deberse a que en el momento en que el narrador pronuncia el v. 4, el recorrido por el camino de la diosa pertenece ya al pasado; es decir, cuando el narrador relata el contenido del v. 3, llega al fin de su recorrido por dicho camino. Y como, por un lado, no vuelve a ser empleado el presente en el mismo sentido de *phérousin* y *phérei*,<sup>20</sup> y por otro, a partir del v. 6 se retoma la acción del recorrido por el trayecto previo al camino de la diosa (v. 2), resulta que toda la acción referida por los vv. 2, 6 y ss. corres-

<sup>20</sup> Los presentes que aparecen en los vv. 11-14 son intemporales, y el *phérousin* del v. 25 pertenece al discurso de la diosa, no a la narración de Parménides.

ponde a un pasado *anterior* al del recorrido por el camino de la deidad (v. 4). Así, los vv. 1 y 3 refieren el presente del narrador, es decir, el fugaz momento en que tales versos son pronunciados por él; los vv. 4 y 5, el pasado inmediato a este nuevo momento; y los demás —incluidos los que refieren la acogida de la diosa (vv. 22-28)— el pasado mediato o remoto.

Obsérvese, para la mejor comprensión de lo que tratamos de decir, que el valor de presente actual que puede darse a *phérousin* confiere a la narración características muy especiales, pues nos la presenta en íntima conexión con los acontecimientos que relata. No es una narración que se da fuera del tiempo, sino que *ocurre* en el mismo plano temporal que los hechos que narra. Es una narración que, además de narrar, nos hace sentir los momentos sucesivos en que el narrador se mueve, y percibir a la vez dicha narración como “la acción del narrador”, que prolonga la acción de los acontecimientos. Es así como los últimos momentos de la fábula se empalman con los primeros de la narración (vv. 1-3), cuando el protagonista asume también el papel de narrador. Es así también como el v. 4, que *ocurre* un momento después del final de la aventura, relata en imperfecto lo que un momento antes se relataba en presente actual (*phérei*). Es, pues, Parménides como narrador hipotético, distinto de Parménides como autor del Proemio, quien relata la experiencia que acaba de ocurrirle.

Resuelto de esta manera el acertijo de la sucesión real de la fábula, que nos muestra claramente, además, que el camino de la diosa está situado no sólo más allá de las puertas, sino también más allá de donde Parménides encuentra a la diosa, debemos ahora encarar la otra dificultad, aquélla según la cual no parecía haber camino alguno que pudiera recorrer el carro de Parménides después de alcanzada la deidad, puesto que ella lo tomaba de la mano, deteniéndolo y hablándole.

Consideremos la expresión *hodós polýphemos daimonos he...<sup>21</sup> phérei eidóta phóta* (vv. 2-3). Si la deidad es femenina,

<sup>21</sup> Omitimos la lectura *katá pánv'áste*, que parece no estar respaldada por ningún manuscrito (cf. C. Eggers Lan, p. 419 n. 8; A. Gómez-obo, *Parménides*, p. 49; N. L. Cordero, “Le vers 1. 3 de Parménide: ‘la déesse conduit a l’égard de tout’”, *Revue philosophique* 2 1982, pp. 159-179).

el antecedente para *he phérei* puede ser *daimonos* tanto como *hodós*.<sup>22</sup> En caso de ser aquél, habría un interesante nexo entre el v. 3 y los vv. 22-23, donde se nos dice que la diosa tomó la mano derecha de Parménides con la suya, hablándole enseñada. Puesto que, como hemos visto, el v. 3 relata un acontecimiento posterior a la acogida que brinda la diosa, significa que ésta, después de tomar a su discípulo de la mano, lo lleva por su "muy revelador camino", hablándole. No había, pues, ninguna dificultad en retenerlo junto a ella, pues ambos, según el v. 3, caminaban juntos por el camino, después de la acogida. La dificultad viene ahora, ya que si la diosa lleva por su camino y de la mano a Parménides, se supone que éste, al recibir la bienvenida divina, se baja del carro, abandonando también a las Heliades y las yeguas para seguir de la mano a la deidad. Sin embargo, no es esto lo que suponen los vv. 1, 4 y 5, que hablan del mismo episodio y refieren que Parménides es llevado, en el carro, por las yeguas y las Heliades.

Ante esta nueva dificultad, no podemos volver atrás y decir que no es *daimonos* el antecedente para *he phérei*, sino *hodós*, puesto que si la diosa no camina y Parménides sí, ¿cómo podría aquélla tomarlo de la mano y hablarle? Hemos llegado, pues, a un punto en que la interpretación literal del relato entra en un callejón sin salida. Estamos en el momento culminante del acertijo. Parménides es llevado en un carro, a lo largo del camino de la deidad, por unas yeguas, mientras las Heliades

<sup>22</sup> No me parece que tenga razón Bowra (p. 109) al rechazar *hodós* como antecedente, puesto que, si bien la acción de llevar, en el caso de tener como sujeto un camino, se entiende comúnmente en el sentido intransitivo de "llevar a algún lugar", y no en el sentido transitivo de "llevar a alguien", en el caso del Proemio cabe muy bien este último, puesto que no se trata de un camino común y corriente, que puede llevar a cualquiera (razón por la cual la transitividad es en tal caso irrelevante), sino de uno muy especial, que sólo lleva al hombre experto (*eidóta phóta*). Más bien, si se piensa, como Bowra y la mayoría de los estudiosos que el camino de la deidad está situado antes de las puertas —tomando *daimonos* como un genitivo objetivo— debiera rechazarse este último término como el antecedente para *he... phérei*, puesto que, como señala bien Tarán, p. 12, la diosa es alcanzada sólo "después de haber viajado por el camino"; a menos que se aceptara, con Mansfeld, p. 228, que la diosa acompaña a Parménides *de regreso* "hacia todas las ciudades", después de haberle revelado la verdad, si bien esta interpretación se basa en la dudosa lectura *katá pánt'áste* (v. 3) (cf. nota 21).

abren camino, y la diosa camina con él llevándolo de la mano y hablándole. Esta escena está demasiado sobrecargada. En ella hay algo que sale sobrando: o la diosa llevando de la mano a Parménides, o el carro con las yeguas y las Heliades conduciéndolo por el camino. De alguna manera, hay que hacer una reducción de los elementos que conforman la escena. En ésta, el elemento más sutil es el discurso que la diosa despliega al tiempo que camina con su discípulo. Parménides *sigue* este discurso con oído atento, al tiempo que *sigue* también el camino de la diosa. ¿No será, pues, aquel discurso, “el camino muy expresivo (o muy revelador) de la deidad”?

He aquí la reducción que buscábamos. El camino y el discurso divinos son una misma cosa. Con esto estamos saltando a un plano superior en la interpretación del Proemio. Estamos pasando de la interpretación literal a la alegórica. Este salto nos permite dejar aquel callejón sin salida en que nos había hecho caer aquélla. El poder reductivo de lo alegórico resuelve la dificultad. La sobrecargada imagen literal queda reducida en una imagen alegórica: la diosa lleva “de la mano” al entendimiento (el “carro”) de Parménides por su *muy revelador* discurso filosófico (el “camino”), y a la vez, Parménides lo sigue con oído atento (las “yeguas”),<sup>23</sup> movido por un gran

<sup>23</sup> No hay nada de arbitrario en asociar a las yeguas con el oído atento que sigue el discurso de la diosa, pues se conoce desde antiguo la fina capacidad auditiva de los caballos. Pero ¿por qué los caballos de Parménides son yeguas? Aquí puede verse su predilección por lo femenino. Tanto las yeguas, las Heliades y la diosa, como la Noche (*Nyx*) y el Día (*Hemera*) (v. 11), *Thémis* y *Dike* (v. 28), son femeninas. En la *Odisea*, con la que el Proemio se identifica en cierta forma (cf. notas 17 y 26), Poseidón, el poderoso dios del mar, es vencido, en su afán de hacer sucumbir a Odiseo, por Atenea, la diosa de la inteligencia y protectora del héroe homérico. En el mito de Faetón, en cambio, los briosos caballos de Helios causan el fin del intrépido e inexperto muchacho, que muere bajo el rayo enviado por el brazo de Zeus. La fuera muscular y violenta parece ser el signo de la masculinidad en el ambiente literario, mientras que, al menos en Parménides, la fuerza de la luz y el pensamiento, más sutil y benéfica, parece serlo de la femineidad. Las Heliades (hijas del Sol) son los rayos solares (rayo de sol = *aktis*, es femenino), veloces y sutiles, casi inmateriales, que alcanzan de inmediato y sin violencia lo que iluminan. Por eso, los fogosos caballos de Faetón son transformados por Parménides en yeguas, que no tienen la fuerza bruta de aquéllos, pero sí la fuerza perceptiva del oído atento y sutil, y que son guiadas por las hijas del Sol, que portan la fuerza espiritual del deseo indómito de saber.

deseo de saber (las presurosas "Helíades");<sup>24</sup> este gran deseo es el *thymós* del v. 1.

Con esto hemos encontrado ya el gran sentido que habíamos pronosticado a la expresión "el camino muy expresivo de la deidad".

Hay en el Proemio otro interesante acertijo en el v. 11, donde las puertas que dan acceso al ámbito o "morada" (v. 25) de la diosa se denominan "las puertas de los caminos de la Noche y del Día." Lo más sencillo habría sido llamarlas "las puertas de la morada de la diosa" o "las puertas del camino de la deidad", pero Parménides no quería simplificar el trabajo del lector, sino más bien complicarlo, enriqueciendo de paso el contenido del texto.

Obsérvese que en cualquiera de estas tres expresiones, el genitivo expresa lo que hay *del otro lado* de las puertas, por más que resulte aparentemente contradictorio decir que los caminos de la Noche y del Día están más allá de ellas. En esta

<sup>24</sup> Albertelli, citado por Untersteiner, p. LII, nota 3, consideraba a las Helíades como "impulsos cognoscitivos", y de semejante manera Fränkel (citado por Untersteiner, p. LXIV): "Las hijas del Sol, aunque se llaman inmortales (v. 24), no son nada extrínseco ni extraño. En el largo pasaje (vv. 6-21) no aparece ningún 'yo', sino las hijas del Sol, de las que exclusivamente se habla, y que lo representan y sustituyen. Ellas son, traducidas a nuestra lengua, los personales impulsos cognoscitivos del pensador, que aspiran a la luz..."; son "los pensamientos mismos que se develan en plena claridad". Las Helíades son ciertamente impulsos, pero no cognoscitivos en el sentido de que sean ya pensamientos que descubren la claridad de la verdad. El develamiento de las Helíades manifiesta únicamente el deseo de ver, después de abandonar la morada de la Noche para dirigirse a la morada de la luz y de la diosa, donde "el carro" de Parménides podrá recorrer el camino discursivo de la deidad, en el cual podrán encontrarse ya aquellos pensamientos. A la diosa es a quien pertenecen éstos. La interpretación de Albertelli y de Fränkel resulta de considerar que el camino por el que va el *phós eidós* (v. 3) está ubicado antes de ser alcanzada la diosa, mientras que para nosotros tal ubicación corresponde sólo a un trayecto previo al propio camino de la deidad. Por su parte, el profesor Bernabé Navarro (a quien debe mucho este estudio sobre Parménides por el asesoramiento y orientación que he recibido de él) me ha expresado su opinión de que lo que yo llamo "el trayecto previo" podría entenderse como el pensar parmenídeo anterior al discurso de la diosa, producto de la reacción frente a las opiniones de los mortales, como un acercamiento conceptual a la verdad expuesta sólo por aquella. Sin embargo, yo preferiría verlo no como un camino discursivo, como el de la diosa, sino como un mero trayecto que permite cambiar de ámbito: dejar el ámbito de la Noche y del error, y ganar el ámbito de la luz y de la diosa (véase nota 17).

aparente contradicción reside, precisamente, el acertijo. La clave de la solución está, a mi entender, en que el término usado para "camino" no es *hodoi*, sino *kéleuthoi*, y en que en éste, a diferencia de aquél, "puede ser sentida la acción del movimiento".<sup>25</sup> No se trata, pues, de distintas vías, sino sólo de distintos *caminares*, que pueden moverse dentro de la misma vía. Se trataría, así, del caminar de la Noche y del caminar del Día a través de las puertas de doble hoja. Esto recuerda el pasaje de la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 749-54) donde la Noche y el Día se cruzan, saludándose, por el umbral "de bronce". Así como antes ha habido una conexión con el mito de Faetón, Parménides parece ahora querer conectarse con Hesíodo. Pero al hacer esto no se está ajustando, como quieren algunos estudiosos,<sup>26</sup> a las concepciones de la mitología hesiódica. Las acerbadas críticas que dirige, en los Frs. 6 y 7, a otros filósofos, y sus agudos argumentos, en el Fr. 8, en contra de la noción de origen, deben hacernos pensar que no podía tomar en serio la citada obra hesiódica en su conjunto, y que sólo interesaba a su propósito el pasaje mencionado, donde se habla solamente del alternado ir y venir de la Noche y el Día. Pero los elementos que maneja Hesíodo son míticos, mientras que los de Parménides son alegóricos. En el poeta beocio se trata de una cosmología mítica; en el filósofo de Elea, de una alegoría del entendimiento que busca la verdad. Según esto, lo que Par-

<sup>25</sup> Cf. Kranz, p. 1160.

<sup>26</sup> Véase nota 19. Si bien el profesor Gómez-Lobo se adhiere a la tesis de Burkert, me parece correcta su posición en cuanto a que el Proemio es "comprensible *independientemente* de los fragmentos posteriores" ("Retracción...", p. 255), aunque, como hemos visto, no es algo "relativamente transparente para los contemporáneos de Parménides", ni tiene "una función semejante a la que poseen los primeros versos de la *Ilíada* y de la *Odisea*." No es tampoco, y en esto concuerdo con él, una metáfora doctrinaria, que anticipe la filosofía expuesta en los demás fragmentos, como la presenta J. Owens, "Knowledge and Katabasis in Parmenides", *Monist* 62 1979, pp. 15-29 (quien acierta, no obstante, al afirmar que las imágenes hesiódicas del Proemio "no envuelven para Parménides lo que las acompaña en Hesíodo", pp. 18-19); pero que no sea una metáfora doctrinaria no implica que tampoco sea una alegoría introductoria, que revela la manera como el joven Parménides se desembarazó de las opiniones de los mortales ("la morada de la Noche"), regresando, como Odiseo, a su propia "morada", a la morada de la diosa Persuasión (de la Razón, como diríamos hoy) para escuchar sus dictados.

ménides quiso decir fue que, así como la Noche y el Día, en Hesíodo, recorren alternativamente la Tierra, así también, en el Proemio, la Noche (la ceguera de espíritu) y el Día (la mente clara y despierta) pueden alternar, cruzando las puertas y “caminando” por el discurso de la diosa. Aquí Parménides alude, sin duda, a sus distintos y posibles lectores, quienes pueden, en uno u otro caso, representar el Día o la Noche. Aquel cuyo “carro” sea llevado a lo largo del discurso de la deidad por las “yeguas” (el oído atento) y por las “Heliades” (el deseo ardiente de saber) encarnará el Día, mientras que quien lo sea por los brutales caballos de Faetón, es decir, que no escuche con atención, encarnará la Noche. Además, quien no vaya acompañado por las “Heliades”, no podrá persuadir a *Dike* para abrir las puertas. Estas puertas, para el lector del Proemio, que puede asumir también el papel de narrador de su propia aventura, al leer en primera persona, son el Proemio mismo, pues éste es, justamente, una *introducción* al texto filosófico.

*Dike* tiene las llaves de las puertas que dan acceso a “la diosa”, es decir, a la razón, que es, en el Poema, el pensamiento de Parménides. Ella tiene las claves del acertijo. Estas claves o llaves “alternan” (v. 14), es decir, giran hacia uno y otro lado, haciendo cambiar el sentido a las palabras.

