

EL PROEMIO DE PARMÉNIDES Y SUS INTÉRPRETES ALEMANES*

Alfonso Gómez-Lobo
Georgetown University

R Trasladémonos por un momento con la imaginación a una de las grandes bibliotecas de Alemania, a la de Hanover, por ejemplo, o a la del Estado de Baviera, y busquemos entre los anaqueles las obras de Sexto Empírico, un filósofo de fines del siglo II y comienzos del III después de Cristo¹.

Si abrimos el volumen en que se incluye su tratado, *Contra los Lógicos (Pros Logikous)*, avanzando luego hasta el párrafo 111 del libro primero, encontraremos un misterioso poema que traducido del griego al castellano suena más o menos así²:

PARMÉNIDES: EL PROEMIO (Fragmento B1, Diels-Kranz)

*Las yeguas que me llevan tan lejos cuanto mi ánimo
podría desear,*

2 *me iban conduciendo luego de haberme guiado y puesto
sobre el camino abundante en palabras*

3 *de la divinidad, que por todas las ciudades (?) lleva al
hombre vidente.*

*Este artículo corresponde, con leves modificaciones, al texto de una conferencia dictada en el *Instituto Chileno-Alemán de Cultura*, Santiago de Chile, en noviembre de 1983.

¹La mejor edición del texto griego de las obras de Sexto Empírico es la de H. Mutschmann revisada por J. Mau (*Sexti Empirici Opera*, 3 Vols., Leipzig, 1954-1958). Hay una edición bilingüe griego-inglesa en 4 volúmenes preparada por R.G. Bury (*Sextus Empiricus Loeb Classical Library*, London 1917-1955). Para situar a Sexto dentro de las corrientes de la época conviene consultar A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905; V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Paris, 1923 y, una obra más reciente de B. Mates, *Stoic Logic*, Berkeley, 1953.

²En otras ordenaciones de las obras de Sexto, *Adv. Log.* corresponde a *Adv. Math.* VII. Traduzco directamente el texto de Mutschmann.

- 4 *Por él era llevado. Por él, en efecto, me llevaban las
muy atentas yeguas*
- 5 *tirando del carro. Unas doncellas empero iban
señalando el camino.*
- 6 *El eje en los cubos emitía un sonido silbante*
- 7 *al ponerse incandescente —pues lo aceleraba un par de
bien torneadas*
- 8 *ruedas, una por cada lado— cuando apresuraban la
conducción*
- 9 *las doncellas Helíades que antes habían abandonado las
mansiones de la Noche,*
- 10 *hacia la luz, y se habían quitado de la cabeza los velos
con sus manos.*
- 11 *Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del
Día,*
- 12 *enmarcadas por un dintel y un umbral de piedra.*
- 13 *A éstas, etéreas, las cierran enormes hojas*
- 14 *de la cuales la Justicia, pródiga en castigos, posee las
llaves de usos alternos.*
- 15 *A ella la aplacaron las doncellas con suaves palabras*
- 16 *persuadiéndola hábilmente de que para ellas el
cerrojo asegurado*
- 17 *quitara pronto de las puertas. Éstas, al abrirse,*
- 18 *produjeron un insondable hueco entre las hojas,*
- 19 *cuando giraron en sus goznes, uno tras otro, los ejes
guarnecidos de bronce*
- 20 *y provistos de bisagras y pernos. Por allí, a través de
ellas,*
- 21 *derechamente las doncellas condujeron por el ancho
camino el carro y las yeguas.*
- 22 *La diosa me acogió con afecto y tomando mi diestra en la
suya*
- 23 *se dirigió a mí y me habló de esta manera:*
- 24 *“Oh, joven, compañero de inmortales aurigas,*
- 25 *que con las yeguas que te llevan alcanzas hasta nuestra
casa,*

- 26 *salud! Pues no es un mal hado el que te impulsó a*
recorrer
 27 *este camino —que está, por cierto, fuera del transitar*
de los hombres—
 28 *sino el Derecho y la Justicia. Es recto que todo lo*
aprendas,
 29 *tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad*
 30 *como las opiniones de los mortales, en las cuales no hay*
creencia verdadera.

(trad. de A.G.-L.)

Hasta aquí el poema citado por Sexto³.

¿De quién son estos versos y cuál es su significado?

Sexto los atribuye explícitamente a Parménides de Elea, una de las figuras más sobresalientes del primer período de la filosofía griega, quien nació en el sur de Italia hacia fines del siglo VI a.C. y vivió por lo tanto en los albores del siglo de oro de la cultura griega.

Lo sorprendente es que todo lo que sabemos de Parménides apunta en la dirección opuesta a lo que estos versos ponen de manifiesto. Parménides fue considerado en la antigüedad como el paradigma del pensador frío, lógico y riguroso. El resto de los fragmentos que se han conservado de su obra confirman plenamente esa opinión, pues en ellos encontramos extensas deducciones en un lenguaje estrictamente abstracto cuyas conclusiones son aceptadas consecuentemente aunque contradigan la experiencia más elemental⁴.

¿Por qué entonces estos versos, escritos en hexámetro, el pie de la gran tradición épica y didáctica, el vehículo poético de Homero y Hesíodo? ¿Por qué estas alusiones tan concretas a un carro, caballos, puertas prolijamente

³En rigor Sexto cita también lo que hoy es considerado como parte del fragmento B6 (DK). Sexto no incluye en cambio los versos B1.31-32 que conocemos gracias al comentario de Simplicio al *De Caelo* de Aristóteles (557.20) donde los encontramos precedidos por B1.28-30, lo que permite determinar su posición en la redacción original.

⁴La fuente primera para el estudio de los demás fragmentos de Parménides es Hermann Diels-Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, obra de la cual he utilizado la 8ª edición, 3 Vols., Berlín: Weidmann, 1956. Me refiero a ella mediante las siglas DK. Los fragmentos de Parménides están en el Vol. 1, pp. 217-246.

descritas, misteriosas mansiones, una diosa que acoge amablemente? ¿Por qué la narración en primera persona en boca del creador de impersonales argumentos?

Leamos una vez más las páginas del volumen de Sexto que tenemos en las manos. Antes de citar el poema, Sexto Empírico dice que Parménides *comenzaba* su obra de esta manera, un dato valioso cuyos frutos cosecharemos más adelante. Por otra parte, terminada su transcripción, Sexto intenta una sumaria interpretación (II, 112-114) cuyos rasgos centrales dejan traslucir que para Sexto era tan escandaloso como para nosotros el atribuirle al padre del pensamiento abstracto toda esa plétora de alusiones mitológicas y de referencias a objetos particulares. No resulta entonces sorprendente que Sexto afirme que los caballos corresponden a los impulsos y apetitos irracionales del alma, que las doncellas son las percepciones sensoriales, que las bien redondas ruedas son los oídos por donde penetran las percepciones auditivas y que las Helíades o hijas de Helios, el Sol, que abandonan las mansiones de la noche hacia la luz, no son sino las percepciones visuales, pues éstas no se dan sin la presencia del elemento luminoso. Por último, la Justicia, que no es otra que la diosa que acoge al viajero, es la *diánoia* o razón, que aprehende las cosas con seguridad plena, es decir, sin la posibilidad del error, siempre presente en el testimonio fluctuante de los sentidos⁵.

La estrategia de Sexto salta inmediatamente a la vista. Conforme a los hábitos de fines de la antigüedad, ha echado mano a una conocida técnica de interpretación, ha adoptado una interpretación alegórica.

Si quisiéramos dar una definición rigurosa de alegoría tendríamos que decir que un contexto es alegórico si y sólo si hay otro contexto tal que los elementos del primer contexto tienen una correspondencia uno a uno con los elementos del segundo contexto. En este caso el primer contexto está dado por la narración en primera persona de un viaje en un carro hasta la presencia de una diosa. Pero ¿cuál es el segundo contexto? Sexto lo declara sin ambages: es “el camino de la contemplación según el *lógos* filosófico” (*Adv. Log.* II. 112). En otras palabras, el poema que hemos leído no es sino una alegoría del conocimiento racional. Basta con que poseamos la clave o lo que llamé correspondencia uno a uno para que se nos desvele totalmente. Parménides parecía estar haciendo algo extraño. Pero, no era así. Estaba en lo suyo, estaba exponiendo una teoría del conocimiento.

⁵Sexto agrega al final de B1 el fragmento B7 (DK) que ha sido a menudo interpretado como una crítica del conocimiento sensorial. En contra de esta opinión véase J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, London, 1982, pp. 296-298 y mi comentario a B7 en A.G.-L., *Parménides*, Buenos Aires: Editorial Charcas, en prensa.

Esta es la interpretación que encontró Hermann Diels en las fuentes cuando comenzó a estudiar los fragmentos a fines del siglo XIX. El resultado de sus investigaciones fue una edición crítica del texto, con traducción y comentario, aparecida en Berlín en 1897, a la cual antepuso un extenso prólogo en que analizaba “la poderosa concepción del proemio”⁶.

Diels, como muchos filólogos de su generación, poseía un conocimiento enciclopédico no sólo de la literatura griega, sino también de otras tradiciones literarias, lo que le permitió, como veremos en seguida, abandonar la rígida y cuestionable interpretación de Sexto Empírico y abrir el poema de Parménides a una interpretación más rica y más profunda.

En primer lugar, Diels admite que, si bien Parménides es un poeta de dudosa calidad, su narración transmite un tipo de experiencia de la cual hay otros exponentes en la poesía de la Grecia arcaica. Pese a que la casi totalidad de los textos literarios del período que media entre Homero y Parménides se hallan hoy irremediabilmente perdidos, alcanzamos a divisar en esa época el arquetipo de ciertos personajes que tendríamos que clasificar como videntes o profetas. Algunas fuentes posteriores nos relatan sus extraordinarias proezas y les atribuyen oráculos, purificaciones y teologías, entendiendo estos términos como nombres tanto de obras como de géneros literarios⁷. Entre esos extraños personajes, Diels menciona a Epiménides, Museo, Aithalides, Hermótimo⁸. Lo característico de todos ellos es que se les atribuyen o se atribuyen a sí mismos misteriosas experiencias, muy fuera de lo común, en que les es concedida una visión privilegiada. Así, Epiménides de Creta, por ejemplo, relata en primera persona en su poema Purificaciones (*Katharmoi*) cómo tomó posesión de él el espíritu de Aiakós, sintiéndose luego transportado hacia el cielo por su poder. Los escasos restos de su obra permiten colegir también que tuvo un encuentro con los dioses, entre los cuales menciona a *Aletheia* y *Dike*, la Verdad y la Justicia, algo muy significativo para el intérprete de Parménides⁹.

La experiencia de Hermótimo de Siracusa es algo diferente. Habiendo salido a cazar con un grupo de compañeros, Hermótimo se extravió, pierde el contacto con ellos y vaga por un lugar desierto, donde bajo el intenso calor

⁶*Parménides' Lehrgedicht*, Griechisch und Deutsch von H. Diels, Berlin: Reimer, 1897, p. 7.

⁷Diels, p. 13.

⁸Las fuentes de nuestro conocimiento de Museo y Epiménides pueden consultarse en DK, Vol. 1, pp. 20-38.

⁹Véase DK, Vol. 1, p. 32.31 (=3 B1).

del mediodía se le aparecen los espíritus del reino de Plutón y Perséfone. No es difícil darse cuenta de cuáles fueron los hechos externos: agobiado por el intenso sol siciliano, Hermótimo se entrega a una reparadora siesta. Lo interesante es lo que soñó: una intensa luz envolvía a los seres divinos y gracias a la claridad vio con sus propios ojos (*en autóptois theámasin*) toda la verdad sobre el destino de las almas después de la muerte (*pasan tēn peri psychōn alétheian*)¹⁰. Paralelamente Diels insiste en la importancia de otro fragmento¹¹ donde se hablaba de un ascenso a los cielos por parte de Hermótimo.

Las experiencias de Epiménides o Hermótimo no son privilegio exclusivo de los griegos. Se dan también en otras latitudes y en otros tiempos, incluso en los tiempos actuales, como han puesto de manifiesto las investigaciones antropológicas del fenómeno llamado “shamanismo” entre las tribus mongólicas de Siberia. Diels apela con toda razón a la clásica descripción de Radloff¹²: el shaman es un individuo excepcional dentro de la tribu, capaz de conjurar el espíritu de sus antepasados y de dejarse embargar por ellos. En medio de temblores, profiriendo sonidos ininteligibles cae en un éxtasis que lo hace emprender, según relata después el mismo shaman, o bien un viaje celestial o descenso a los lugares inferiores. Los espíritus divinos de estos reinos le conceden una revelación de cosas arcanas que luego puede relatar a los suyos.

De todo esto Diels extrae por analogía la interesante conclusión de que el proemio de Parménides debe ser entendido como el relato de una experiencia shamánica o profética, y de que por ende se inscribe dentro de un género literario que él llama “apocalíptico” o de revelaciones¹³.

Impresionado por el racionalismo de Parménides, Diels no parece estar convencido, sin embargo, de la autenticidad de la experiencia del eléata. Es la forma exterior de la literatura apocalíptica la que ejerce influjo sobre Parménides, nos asegura, no así su contenido, lo que habría en ella de genuina experiencia mística. Si escudriñamos más de cerca el prólogo de Diels, encontramos una frase dicha al pasar que manifiesta casi sin quererlo sus convicciones más profundas: “todo este ropaje no se eleva por encima de

¹⁰Diels, p. 17, citando a Clemente de Alejandría, *Stromata* I.399.

¹¹Serv. *In Georg.* I.34.

¹²Diels, pp. 14-15.

¹³Diels, p. 15.

una menesterosa alegoría...”¹⁴. Diels no ha cortado del todo con la idea de que el proemio de Parménides no puede ser en última instancia sino alegoría, alegoría hábilmente presentada (mediante los recursos que le ofrece un género literario), pero alegoría al fin y al cabo.

Estoy persuadido de que esta actitud está condicionada por una convicción de Diels que no es discutida explícitamente en parte alguna de su edición: que el viaje de Parménides tiene que ser un viaje hacia el cielo, hacia la luz. Su resumen oficial del proemio lo confirma ampliamente:

“El grandioso viaje celestial con el cual el poeta se eleva a sí mismo y nos eleva también a nosotros al éter de la razón pura nunca ha dejado de surtir efecto. Al comienzo encontramos una cuadriga en plena carrera. Doncellas del sol guían a los fogosos corceles. Cada vez más rápido avanzan por el camino. Finalmente se detienen ante la puerta que separa la noche de la luz. Dike, la portera, abre. Entran así al palacio de la diosa que recibe con gran benevolencia al poeta y le concede la revelación cuya comunicación constituye el contenido del poema”¹⁵.

Si la meta es “el éter de la razón pura” es natural que Diels no se sienta inclinado a identificar a la misteriosa diosa con ninguna de las divinidades de la mitología tradicional. Según su opinión, basada sin duda en el relato de la experiencia de Epiménides de Creta, se trata de “la diosa de la luz y de la verdad”¹⁶, es decir, se trata de nociones abstractas y no de seres concretos de la mitología real. Estos, a diferencia de un concepto, son capaces de tener santuarios y de ser objeto de oración y de culto.

¿No me habré extraviado, sin embargo, al insinuar que Diels debió haber cuestionado la dirección del viaje hacia la luz? ¿No lo dice acaso el texto explícitamente en el verso número 10? ¿No es la luz uno de los más antiguos símbolos de la verdad?

Antes de responder a estas interrogantes conviene estudiar brevemente las dos etapas siguientes en la investigación de Parménides en lengua alemana.

¹⁴Diels, p. 22. Cf. además p. 50: “aber jeder mythologischer Rückstand ist hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft” (“pero todo residuo mitológico se ha evaporado aquí dentro de la alegoría pensada en forma puramente lógica”).

¹⁵Diels, p. 7-8.

¹⁶Diels, p. 46 ad. 3: “die Göttin des Lichts oder der Wahrheit”.

A la muerte de Diels, una de sus más admirables empresas, la recopilación de todos los fragmentos de los filósofos anteriores a Sócrates, fue continuada por su discípulo Walther Kranz¹⁷, un hombre cuya vida estuvo marcada por el dolor y la tragedia. Herido gravemente en el campo de batalla durante la primera guerra mundial, fue más tarde relevado de su cátedra en la Universidad de Halle por el gobierno nacional-socialista debido a su origen judío, viéndose forzado a pasar un largo período de exilio en Istanbul¹⁸.

En 1916 Kranz sometió a la Real Academia Prusiana de Ciencias un notable trabajo sobre la estructura y el significado del poema de Parménides del cual quisiera destacar sólo dos aspectos¹⁹.

Para Kranz, en primer lugar, las alusiones mitológicas no son mero ropaje sino que adquieren vida y por lo tanto deben ser tomadas en serio. En su comentario, Diels, como buen filólogo, había dejado impecable constancia de los pasajes en que Parménides copia o imita a Homero y, sobre todo, a Hesíodo, pero es Kranz quien se percata que es de vital importancia examinar cuidadosamente esos modelos y antecedentes.

En el poema de Parménides, por ejemplo, aparecen las mansiones de la Noche en circunstancias de que, aparte de él, hay un solo texto antiguo que haga referencia a ellas: la *Teogonía* de Hesíodo²⁰. Kranz piensa, equivocadamente a mi juicio, que la casa de la Noche en Hesíodo esta situada al poniente y que si vemos en las doncellas Heliades a las hijas de Helios, el Sol, divinidades concretas tanto en Hesíodo como en Esquilo, podemos reconstruir el viaje de Parménides con gran precisión.

Contribuye también a este logro el segundo aspecto del trabajo de Kranz que quería destacar. Analizando las formas verbales empleadas, muestra Kranz que hay una clara distinción entre acontecimientos narrados en pretérito imperfecto, y que por tanto no han concluido del todo, y acontecimientos descritos en lo que las gramáticas griegas llaman “aoristo”, una

¹⁷Véase *supra* nota 4.

¹⁸Cf. la nota biográfica póstuma de Ernst Vogt en W. Kranz, *Studien zur Antiken Literatur und Ihrem Fortwirken*, Heidelberg: Winter Verlag, 1967, pp. 509-510.

¹⁹W. Kranz, “Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes,” *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlín, 1916, pp. 1158-1176. Este trabajo aparece también reimpresso en la recopilación citada en la nota anterior. Cito de acuerdo a la paginación de la reimpresión.

²⁰La mejor edición crítica del texto es Hesiod, *Theogony*, edited with prolegomena and commentary by M.L. West, Oxford, 1966. El pasaje relevante es 740-762.

especie de pretérito perfecto. Dentro de un mismo marco de referencia cronológica, los acontecimientos en aoristo normalmente han llegado a término antes que los narrados en imperfecto. En castellano basta con recordar la diferencia, por ejemplo, entre “caminaba a tu casa” y “recorrí las dos primeras cuadras”. Tomando esta observación como criterio, Kranz sostiene que en los versos 1-10 se describe el viaje en imperfecto, que en 11-21 se narra la partida del cortejo en aoristo y que en 22-32 aparece la llegada y la recepción del viajero. La partida tiene lugar en la casa de la Noche, que estaría al poniente, el viajero va por el cenit recorriendo en sentido inverso el trayecto cotidiano de Helios y llega al oriente, al lugar por donde sale el sol, donde habría que suponer una segunda mansión.

En alguna parte del trayecto hay un obstáculo: “la puerta de las sendas de la Noche y del Día”. El texto dice “allí”, un demostrativo cuyo antecedente no puede ser sino la mansión de la Noche. Pero ¿cómo imaginarnos ese gran portón con umbral y dintel de piedra? La clave está nuevamente en Homero y Hesíodo²¹. No se trata de algo así como un arco de triunfo romano, en el aire, desligado de todo muro, con el camino de la Noche terminando a un lado y el del Día comenzando al otro. No se trata de una puerta simbólica que separa la luz de las tinieblas. En Hesíodo esa puerta está al borde del mundo siendo atravesada por la Noche y por el Día en sentidos opuestos dos veces durante la jornada: por la mañana entra la Noche y sale el Día, al atardecer entra el Día y sale la Noche. La Justicia (*Dike*), que en Hesíodo es una de las Horas, no es sino la guardiana del orden del universo, del orden que determina invariablemente esas entradas y salidas²².

Aunque ahora el proemio comienza a adquirir una fascinante concreción, hay que reconocer que Kranz no ha abandonado todos los supuestos en que se movía su maestro. También para él, es el contraste entre luz y tinieblas lo que le da al proemio su más hondo sentido, lo que encierra decisivas indicaciones para comprender la filosofía de Parménides²³.

Cuando más adelante otro fragmento sostiene que los mortales han postulado dos formas o principios para explicar el mundo y que en esto han errado²⁴, Kranz lo interpreta afirmando primero una identidad entre la verdad, la luz y lo que es, por una parte, y, por otra, entre el error, la oscuridad y lo que no es, añadiendo luego que los mortales se equivocaron al

²¹*Odisea* 10.82-86; Hesíodo, *Teogonía*, 748-760.

²²Hesíodo, *Teogonía*, 902; Kranz, p. 130.

²³Kranz, p. 133.

²⁴B8.53-54 (DK).

haber postulado esta segunda realidad debiendo haberse limitado a la primera. El principio que los mortales deberían haber considerado como principio único es la forma llamada luz (o fuego), verdad, ente, de acuerdo con lo anticipado en el proemio, donde Parménides habría abandonado simbólicamente la oscuridad en favor de la luz.

Durante bastante tiempo pareció que con el artículo de Kranz se había decantado una interpretación canónica y casi inamovible, pero cuando la investigación de Parménides se renovó en 1930 con la publicación de los “Estudios Parmenideos” de Hermann Fränkel, se produjo, a mi juicio, un retroceso²⁵.

La paciente prosecución de las pistas que ofrecen las alusiones mitológicas del proemio se detiene y se vuelve de lleno al supuesto de que éste transmite —veladamente— doctrina filosófica. Fränkel, por ejemplo, invierte una apreciable cantidad de tiempo y energía en explicar el rol de Dike planteándolo en los siguientes términos: ¿qué ha hecho o quién es Parménides para que sea justo o materia de equitativa distribución su acceso al conocimiento filosófico? Esta pregunta, en realidad, carece de sentido y sólo puede ser formulada si se ha perdido de vista la función de la puerta en la mitología real. La Justicia es guardiana de esa puerta y no de una alegórica entrada al ámbito de la razón. Luego de décadas de investigación con todos los recursos de la filología moderna, se vuelve, aunque de manera más sofisticada, al enfoque de Sexto Empírico.

El influjo de Fränkel fue enorme, tanto entre investigadores alemanes como norteamericanos²⁶, pues una vez más el régimen nacional-socialista cometió el crimen de señalar a otro de sus mejores intelectuales el camino del exilio: Fränkel, también judío, terminó sus días como profesor de la Universidad de Stanford, EE.UU. Diversos estudios de las décadas del 50 y del 60, por ejemplo, los de Karl Deichgräber y Uvo Hölscher²⁷, vuelven a hablar del ascenso hacia la luz de la filosofía de Elea hasta que en 1969, ante el estupor

²⁵H. Fränkel, “Parmenidesstudien”, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlín, 1930, pp. 153-192, reimpresso con importantes cambios en H. Fränkel, *Wege und Formen des frühgriechischen Denkens*, München, 3ª ed., 1968, pp. 157-197. He consultado ambas versiones. Cito la segunda.

²⁶El trabajo de Fränkel sobre Parménides en traducción al inglés ocupa un lugar destacado en la prestigiosa antología de Allen y Furley, *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. II, *The Eleatics and Pluralists*, Atlantic Highlands, 1975, pp. 1-47.

²⁷K. Deichgräber, “Parmenides’ Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Proemium seines Lehrgedichts,” *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in*

de todo el mundo, Walter Burkert sostuvo exactamente lo contrario: el viaje de Parménides tiene como destino un mundo caliginoso y oscuro²⁸.

A primera vista esto suena arbitrario y antojadizo. Peor aún: parece ser una tesis perversa que destruye la belleza del simbolismo de la luz, tan vital para la tradición platónico-aristotélica y después para el cristianismo. Pero si la constatación de Burkert es históricamente correcta debemos aceptarla por desagradables que nos parezcan en un primer momento sus consecuencias. ¿Cómo prueba Burkert su tesis?

Volvamos atrás rescatando algunas observaciones que hemos ido haciendo al pasar. El sueño de Hermótimo, como se recordará, lo llevó del caluroso mediodía siracusano al reino de Plutón y de Perséfone. Este, en la geografía mitológica, es obviamente un mundo subterráneo. Epiménides se encontró con Aletheia y Dike, pero ¿dónde? La referencia de Diels no incluía su contexto. Examinémoslo por lo tanto en su fuente, en la obra de Máximo de Tiro²⁹. Dice allí: “al mediodía, acostado en el antro (o caverna) de Zeus Diktaios, sumido en un profundo sueño que duró muchos años, dijo (sc. Epiménides) que se encontró con los dioses, con los divinos oráculos y con Aletheia y Dike”. El encuentro tiene lugar, entonces, no necesariamente bajo tierra, pero sí dentro de la montaña, en la penumbra de una caverna.

Kranz por su parte había situado las mansiones de la Noche en el poniente identificando la referencia a Atlas en Hesíodo (algo que explicaré en seguida) con los montes Atlas del norte de Africa, no lejos de Gibraltar, una identificación muy dudosa si se la atribuye a Hesíodo, un menesteroso pastor de Ascra en el interior de Beocia en Grecia Central que confiesa que detesta navegar³⁰. Lo único claro es que la Noche vive en el Tártaro. Es de allí de donde, según Kranz y casi todos los demás historiadores, sale solemnemente el cortejo de Parménides con carro y todo.

Mainz, Wiesbaden, 1958, pp. 631-724; Parmenides, *Von Wesen des Seienden* die Fragmente, griechisch und deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von U. Hölscher, Frankfurt am Main, 1969 (cf. p. 70: “Der Weg führt vom Dunkel zum Licht”, “El camino conduce de la oscuridad a la luz”).

²⁸W. Burkert, “Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras,” *Phronesis* 14 (1969) 1-30. Algunas de las ideas de Burkert habían sido anticipadas por J.S. Morrison, “Parmenides und Er”, *Journal of Hellenic Studies* 75 (1955) 59-68, pero Burkert tiene el mérito de haber desarrollado la nueva concepción en forma exhaustiva y de haber recopilado no sólo las pruebas literarias sino también las pruebas arqueológicas y epigráficas necesarias para hacerla persuasiva.

²⁹3 B1 (DK, Vol. 1, p. 32. 16-21) (=p. 110.13 Hobein).

³⁰Cf. Hesíodo, *Los Trabajos y los Días*, 236-237.

En este punto es donde Burkert da el golpe de gracia a la concepción prevaleciente y lo hace apoyándose en un intachable argumento basado exclusivamente en el texto parmenídeo.

En él hay una sola referencia a la luz. Dice así:

“El eje emitía un sonido silbante
cuando apresuraban la conducción
las doncellas Helíades que antes habían abandonado las
mansiones de la Noche,
hacia la luz, y se habían quitado de la cabeza los velos
con sus manos” (B8.6, 8-10).

Diels³¹ había sostenido que “hacia la luz” *tiene que* modificar la expresión “apresuraban la marcha”, pero su argumento es, frente a lo que plantea Burkert, una petición de principio: es *porque* el viaje va hacia la luz que la frase adverbial tiene que modificar ese verbo. En esto Kranz sigue a su maestro.

Burkert en cambio propone algo muy simple³²: eliminar las comas que flanquean la expresión “hacia la luz” y tomarla tal como suena, es decir, modificando el verbo inmediatamente precedente: las doncellas habían abandonado antes las mansiones de la Noche hacia la luz y se habían quitado el velo. Acerca de la dirección que *ahora* toma el cortejo nada dice el texto, pero, si se aplica la distinción de Kranz entre imperfectos y aoristos, la niebla comienza a despejarse, nos vuelve la esperanza de que las piezas de este rompecabezas pueden alcanzar un orden coherente. Basta suponer que Parménides ingresa al dominio o palacio de la Noche, en lugar de salir de él, para que el proemio coincida de lleno con la mitología de la época.

Es hora de que le cedamos la palabra al pastor de Ascra. Luego de narrar el combate entre los titanes y los dioses olímpicos, Hesíodo describe el amplio espacio subterráneo al cual los titanes quedan confinados por orden de Zeus después de su derrota:

“Es un enorme hueco (*jasma*) y en todo un año no llegaría a su fondo quien traspusiera sus puertas, sino que sería llevado de acá para allá por una

³¹Diels, p. 50.

³²Burkert, p. 9.

impetuosa tempestad. Y hasta para los dioses inmortales es horrible este prodigio (?). Y la morada horrible de la oscura Noche se yergue (allí), toda cubierta de sombrías nubes. Delante de las puertas el hijo de Iapeto (=Atlas), de pie, sostiene el ancho cielo (*Ouranós*) con su cabeza y con sus brazos infatigables, lleno de vigor. Y la Noche (*Nyx*) y el Día (*Hemera*), (femenino en griego, de allí la combinación de dos femeninos en el resto de la cita), pasando cerca la una de la otra y saludándose trasponen alternativamente el gran umbral de bronce.

Una de ellas descende hacia adentro mientras la otra se acerca a las puertas (para salir). Jamás la casa las encierra a ambas, sino que cuando una está afuera dando vueltas sobre la tierra, la otra siempre permanece dentro de la casa esperando que llegue la hora de su partida (de su *hodos*, de su vía o camino). Una de ellas trae la luz penetrante a quienes viven sobre la tierra, la otra, la peligrosa Noche, trae en sus manos al Sueño (*Hypnos*), hermano de la Muerte (*Thánatos*) (masculino en griego), envuelta (=la Noche) en una nube negra. Allí tienen su casa los hijos de la oscura Noche, el Sueño y la Muerte, dioses terribles. Jamás los alumbrará con sus rayos (*aktines*) (femenino) el brillante Helios, ya sea ascendiendo al cielo o descendiendo de él”³³.

La geografía mitológica que este pasaje describe es, a grandes rasgos, la siguiente: bajo la superficie circular de la plana tierra hay un enorme hueco, posiblemente de las mismas dimensiones que la bóveda celeste. Allí habita la Noche. A esta región se accede atravesando una gran puerta delante de la cual está, de pie, Atlas. Su misión consiste en sostener el borde de la bóveda celestial, que Hesíodo concibe sólida y de bronce, y proveer así el espacio requerido para que el Sol pueda salir del espacio infra-celestial hacia la región infra-terrestre, sin incendiar la tierra. Al ingresar al lugar subterráneo, el Sol, representado por la potencia luminosa Hemera, el Día, no lo ilumina, sino que lo deja a oscuras en perfecta coherencia con la idea de que allí habitan el Sueño y la Muerte. No se especifica, sin embargo, cómo se logra neutralizar el efecto normal de los rayos solares. Al descender el Sol (o el Día), se cruza con la potencia nocturna que atraviesa el umbral en sentido contrario.

Antes de completar el cuadro con otra referencia poética, anotemos dos diferencias entre Parménides y Hesíodo: en la *Teogonía* el material de la

³³Hesíodo, *Teogonía* 740-761. Traduzco el texto de West, adaptando algunos trozos de la edición de Hesíodo en castellano prologada por J.M. Villalaz (México, 1972).

puerta es el bronce, en Parménides es la piedra. En Hesíodo la Noche es una divinidad abominable, en Parménides es una diosa benévola. Tendremos que preguntarnos más adelante, en qué momento ocurrió este importante cambio en la percepción de la naturaleza de esta diosa.

Volvamos por un momento al mito de Helios. Para explicar la salida del sol por el oriente luego de haberse puesto por el poniente, los griegos del período arcaico concibieron la idea de que el Sol navega de noche por el océano, un río circular que rodea la planicie terrestre. La circunnavegación se efectúa de oeste a este en un recipiente de oro donde caben también su carro y sus caballos. Pero en una variante de este mito, Helios no navega toda la noche sino que es albergado en una casa, en *su casa*.

De Estesícoro (o, en una transliteración más directa, como se acostumbra hoy, Stesíjoros), un poeta originario de Himera en Sicilia, nacido a mediados del siglo v a.C., ha sobrevivido el siguiente poema:

“Helios, el hijo de Hiperión, descendió a su dorada copa para luego de atravesar el Océano y llegar hasta las profundidades de la sagrada y oscura Noche, hasta su madre, su legítima esposa y sus queridos hijos³⁴.”

En esta versión del mito, como puede apreciarse, hay un lugar, allende el Océano, quizá subterráneo (cf. *benthéa*, “profundidades”), donde vive la familia de Helios. Aunque no queda del todo claro, es posible que el poeta identifique a la madre del Sol con la Noche, reiterando un parentesco que aparece también sugerido en Hesíodo. En efecto, en la presentación hesiódica del origen de los dioses, la Noche engendra al Eter (el elemento incandescente que se encuentra en las partes superiores de la bóveda celestial) y al Día. Según esta concepción es la potencia de la oscuridad la que engendra la luz, una idea fundamental que no debe perderse de vista.

Después de esta breve reflexión sobre pasajes de Hesíodo y de Estesícoro, me parece que estamos mucho más cerca de los auditores originales del poema de Parménides, de aquellos griegos que tienen que haber estado en condiciones de captar de inmediato cada alusión, cada detalle mitológico. Ellos ciertamente lograban penetrar con soltura lo que a nosotros nos ha costado bastante esfuerzo intelectual.

Basándome en Burkert, pero sin hacerlo responsable de los errores en

³⁴Fragmento 6.1-4 (Diehl). Cf. Kirk-Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1962, p. 14, donde también aparece el original griego.

que yo pueda incurrir, me atrevería a ofrecer la siguiente reconstrucción del proemio:

Versos 1-9a.

Sin mayor preámbulo Parménides nos dice que avanza en su carro en dirección a una meta que su ánimo anticipa. No se nos dice aún cuál es ésta. Va por un camino que conduce hasta una divinidad, por un camino propio del vidente, del iniciado, del shaman. Las yeguas galopan obedientes a la conducción de ciertas doncellas. Todavía no se dice quiénes son. Se describe en seguida el ruido que hace el eje del carro y cómo se pone incandescente cada vez que las conductoras aceleran la marcha.

Versos 9b-10.

Ahora se revela quiénes son la *koûrai*, las doncellas. Son las Helíades, las hijas del Sol. De hecho la palabra *koûrai*, como más adelante *kouros*, sugiere una estrecha relación con una divinidad. El auditor las puede identificar y entender por lo tanto a qué se refiere Parménides cuando dice que habían abandonado antes las mansiones de la Noche hacia la luz. Han abandonado el lugar donde viven con su padre, el lugar que Helios mismo abandona cada mañana para recorrer su camino. El gesto de quitarse los velos que cubren sus cabezas se hace ahora transparente: mientras están en la casa de la Noche las Helíades permanecen veladas para no iluminar el oscuro y tenebroso antro. Pero al salir “hacia la luz”, hacia la luz del día, pueden quitarse los velos. Todo esto está descrito en aoristo. Sucedió por lo tanto antes de que Parménides fuese puesto sobre el camino que conduce hacia la diosa.

Versos 11-21

“Allí”, donde las había situado Hesíodo, no lejos de la casa de la Noche y a la entrada del Tártaro, están las puertas de la Noche y del Día. Pienso que Parménides las construye de piedra y de éter porque, estando al borde de la bóveda celestial, representan un punto donde se junta el cielo, cuyo elemento es el éter, con la tierra, cuyo constituyente más distintivo es la piedra. Esto no excluye la posibilidad de que Parménides haya tenido en vista un modelo más concreto: las puertas de los *tholoi* o tumbas circulares micénicas que estaban a la vista en muchos puntos de Grecia y de Magna Grecia en la época de Parménides³⁵. Su descripción calza punto por punto con los restos ar-

³⁵Cf. R. Higgins, *Minoan and Mycenaean Art*, New York, 1967, pp. 87-91. Es interesante

queológicos. Las doncellas, influyentes hijas de un poderoso dios, persuaden a la portera de que las deje pasar, de que su ingreso, como lo confirmará después la diosa (versos 26-28) no producirá una alteración en el orden cósmico. Al abrirse las hojas pesadamente girando en sus goznes, es decir, en los agujeros que hay en el umbral y en el dintel, queda de manifiesto *jasm'ajanes*, el insondable hueco descrito por Hesíodo. El auditor familiarizado con la *Teogonía* sabe de qué se trata.

Versos 22-28a

Thea, “la diosa” lo recibe. Si antes se habló de la casa de la Noche y ahora aparece ante ella una figura femenina dando una bienvenida a *su* casa, no pueden haber dudas acerca de su identidad. Es *Nyx*, la Noche, quien recibe personalmente a Parménides. Pero esta divinidad ha sufrido una transformación entre los días de Hesíodo y los de Parménides. Ya no es una potencia abominable, es por el contrario una diosa acogedora y amable. El saludo es sugerente. La Noche se dirige a Parménides con la palabra *kouros*. Como ya indiqué, no garantiza esto que Parménides sea joven en el momento de la experiencia narrada, sino que apunta más bien a una relación de intimidad con la divinidad. El *kouros* es, en efecto, un tipo de escultura de un hombre joven idealizado que se consagra en un santuario³⁶. Las palabras de la Noche son reconfortantes. No es un mal hado o mala *moira*, un eufemismo para no mencionar explícitamente a la Muerte, la que lo ha llevado hasta allí. Esa sería la manera normal de llegar al Tártaro, piensa de inmediato el auditor que tiene presente que la Muerte es uno de los hijos de la Noche. Son el Derecho y la Justicia, las potencias que garantizan el orden del universo, las que le han concedido un don gratuito, un don que, como el del shaman, no le es concedido al común de los mortales. “Esta senda esta fuera del transitar de los hombres”.

Versos 28b-30.

Ahora se inicia la revelación propiamente tal: “es justo que todo lo aprendas, tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad, como las opiniones de los mortales en las cuales no hay creencia verdadera”. Nuevamente Parménides se presenta como un ser aparte, como depositario único de la

observar que en las alusiones al oráculo de Delfos en Homero se habla también del “umbral de piedra” de Febo Apolo (*Iliada* 9.404-405 y *Odisea* 8.79-81).

³⁶Cf. J. Boardman, *Greek Art*, New York, 1978, pp. 65-66.

verdad. Pero la revelación será doble. Incluirá tanto la verdad como el error. Esto nos puede parecer extraño, no siéndolo para el auditorio de Parménides familiarizado con lo que le dicen las musas a Hesíodo al comienzo de la *Teogonía* (26-27):

“Sabemos decir muchas cosas falsas, semejantes a las verdaderas; sabemos también, cuando queremos, enunciar verdades”.

En el caso de Parménides la doble revelación es justificada abiertamente por la diosa. Ella le dice que le enseñará falsedades “a fin de que ningún mortal te aventaje con su opinión”³⁷. El supuesto que permite justipreciar esta razón es el carácter agonístico o competitivo que adquieren las actividades que los griegos más aprecian. Así como un atleta compite con otros atletas, un poeta con otros poetas, un actor con otros actores, así también la actividad de un shaman o un filósofo es concebida como un *agón*, como una lucha deportiva donde los demás lo tratan de aventajar a uno y uno a los demás. Parménides competirá en algo así como una carrera (el verbo “aventajar” en griego, *parelaunein*, sugiere precisamente la situación en que un corredor o un carro pasa, *elaunei*, a otro por el costado, *para*) y lo hará con una ventaja innegable. No sólo conocerá la verdad, sino que será capaz de derrotar a sus contrincantes en su propio terreno.

Lo que cabría hacer ahora es adentrarnos en un minucioso examen de aquello que la diosa considera verdadero y de lo que ella revela sólo como arma agonística, deberíamos adentrarnos en la filosofía de Parménides para estudiar la Vía de la Verdad y la Doxa u opinión de los mortales, pero con ello habríamos traspasado los límites impuestos sobre este trabajo. Nos detendremos por consiguiente antes de dar ese paso a fin de ahondar con la mirada del espíritu la situación exacta en que nos han dejado las investigaciones alemanas del proemio de Parménides.

Como se recordará, Sexto Empírico nos decía que Parménides *iniciaba* su poema con los versos que él, Sexto, transcribiría a continuación. Ahora comprendemos por qué. La experiencia de Parménides equivale muy de cerca a la conciencia de Homero de saberse inspirado por una musa y al encantamiento e invocación de las musas todas en Hesíodo³⁸. En un sentido más distante y salvadas las diferencias culturales, hay también una equivalencia con la vocación del profeta en Israel³⁹.

³⁷B8.61 (DK), aceptando la conjetura de Stein (*gnomei*, dativo, en vez de *gnome*, nominativo).

³⁸*Teog.* 1-115.

³⁹*Isaías* 6.1-12; *Jeremías* 1.4-19; *Amos* 7.14-15. El paralelismo entre este último pasaje y la

En cada uno de estos casos no se discierne una anticipación alegórica de lo que el poeta o profeta dirá en cumplimiento de su vocación. Se describe más bien una escena autosuficiente en que se apunta a una fuente superior de sabiduría que garantiza al auditor que lo cantado o narrado efectivamente es lo que pretende ser: una revelación profunda y arcana, pero, por sobre todo, verdadera.

¿Hasta qué punto hay una fuente superior en Parménides? En otras palabras, ¿quién es la Noche?

En Hesíodo es ella una de las divinidades originarias, hija de *Jaos*, el gran hueco con que comenzó el mundo⁴⁰. Es además, anterior a la luz, pues, como vimos, ella engendró al Eter y al Día. Su progenie, una rama colateral a la progenie de *Gaia* (la Tierra) y de *Ouranós* (el Cielo), ocupa un lugar destacado en el proceso teogónico y es descrita con lujo de detalles en la obra de Hesíodo.

Pero aun no se explica del todo, me parece, la invocación parmenídea. La transformación de *Nyx* de diosa terrible en diosa benevolente entre el siglo VII y el siglo V a.C. permite sospechar que hay un eslabón perdido en la cadena histórica, un eslabón cuyo rasgo fundamentales sólo alcanzamos apenas a vislumbrar gracias a unas breves alusiones en los escritos de Aristóteles, confirmadas por su discípulo Eudemo de Rodas⁴¹. En ciertas cosmogonías que florecieron en los siglos VI y V a. C. y que Aristóteles consideraba lo suficientemente importantes como teorías del origen del mundo como para incluirlas entre las posiciones que se ve forzado a rechazar en el momento de defender su propia posición, la Noche era considerada *ella misma* el origen primero del universo.

Si Parménides estaba familiarizado con esas ideas cosmogónicas que la tradición posterior asoció con Orfeo, Museo y Epiménides, figuras cuya cercanía a Parménides hemos hecho notar, entonces es altamente probable que haya que interpretar el viaje de éste como conducente al origen último del cosmos, a la fuente última de todo lo que hay. ¿Qué mayor autoridad podría invocarse para la revelación de la admirable y paradójica filosofía de Elea?

Este es, finalmente, el punto al cual nos han encaminado las investigaciones alemanas del misterioso proemio de Parménides, éste es el estado actual de nuestro conocimiento histórico en este campo.

vocación de Hesíodo es analizado por F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge, 1952, pp. 99-100.

⁴⁰Teog. 123.

⁴¹Aristóteles, *Metafísica* 1091a 4; 1071b 27; 1072a 8 y Eudemo Frg. 150.