

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**



**TESIS DOCTORAL**

**ASPECTOS FILOSÓFICOS DEL PROEMIO DE PARMÉNIDES**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**JOSÉ VICENTE QUIRANTE RIVES**

DIRECTORES

**GABRIEL PEDRO ALBIAC LÓPIZ**

**ALBERTO BERNABÉ PAJARES**

Madrid, 2020

© José Vicente Quirante Rives, 2020

A Alba

### Agradecimientos

A Gabriel Albiac por su apoyo constante y sin fisuras desde que le comenté mi intención de estudiar a Parménides, él que me enseñó hace muchos años que todo está en los griegos.

A Alberto Bernabé por su guía certera, su atención siempre puntual, precisa y cercana y su disponibilidad sin límites. Y por haber compartido tan generosamente sus largos años de estudio sobre los presocráticos en general y Parménides en particular.

## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b>	<b>8</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>10</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO I. TEXTO Y COMENTARIO DEL PROEMIO</b>	<b>15</b>
Cuestiones liminares	15
Elea	15
Esbozo biográfico de Parménides	15
Breve historia del texto de Parménides	17
La fortuna del proemio	18
Fuentes del proemio	18
Lengua empleada	19
1 Texto del proemio y traducción	21
2 Criterios para la fijación del texto griego del proemio	23
3 Proemio comentado	26
4 Resumen y estructura del proemio. Circularidad y relación de la forma con el contenido del poema	37
5 Estudio de los principales elementos que aparecen en el proemio	42
5.1 Viaje	42
5.2 Yeguas y Helíades, y no Musas. La conciencia de sí en el proemio	43
5.3 <i>Kouros</i>	46
5.4 Carro	49
5.5 Helíades	50

5.6 La morada de la noche	52
5.7 Las puertas de las sendas de la Noche y del Día	53
5.8 La diosa	56
5.9 Temis-Dike-Moira	60
5.10 Camino	64
6 Trayectoria del viaje del <i>kouros</i>	66
7 Ambigüedad del proemio	73
8 Interpretaciones del proemio	73
8.1 Interpretación alegórica	74
8.2 Interpretación literal	76
8.3 Interpretación religiosa	80
8.4 Interpretación racionalista	81
9 El proemio en Grecia	83
10 Mito y logos	87
<b>CAPÍTULO II. ORFISMO EN PARMÉNIDES</b>	<b>89</b>
Orfismo	89
Historia y descripción de las laminillas órficas	90
Parménides y las laminillas órficas	102
<b>CAPÍTULO III. EL PROEMIO DE PARMÉNIDES Y LAS COSMOGONÍAS PREFILOSÓFICAS</b>	<b>108</b>
Epiménides	108
Pitágoras	110

Las cosmogonías órficas de la Noche (Eudemo y el papiro de Derveni)	113
Aristófanes	116
<b>CAPÍTULO IV. HESÍODO Y HOMERO EN PARMÉNIDES</b>	<b>119</b>
Hesíodo	119
Homero	126
<b>CAPÍTULO V. LOS DIOSES DE FOCEA Y ELEA</b>	<b>135</b>
Herma atribuída a Parménides	140
Hécate y la diosa de Parménides	143
- Hécate en la <i>Teogonía</i> de Hesíodo	144
- Hécate en el <i>Himno homérico a Deméter</i>	146
- Hécate en los <i>Himnos órficos</i>	149
Los dioses en la cerámica de la Magna Grecia	152
<b>CAPÍTULO VI. MÁS ALLÁ DEL RACIONALISMO. PARMÉNIDES ENTRE MÍSTICOS, IATROMANTEIS Y CHAMANES (Y UN APÉNDICE POLÍTICO)</b>	<b>154</b>
Conclusiones	174
Antonio Capizzi, una insólita interpretación política del proemio	175
<b>CAPÍTULO VII. RELACIÓN ENTRE PROEMIO Y RESTO DEL POEMA</b>	<b>182</b>
Conclusiones	198
<b>CAPÍTULO VIII. EL PROGRAMA DE ESTUDIOS DE LA DIOSA AL FINAL DEL PROEMIO (B1.28-32). PREMISAS Y CONSECUENCIAS EPISTEMOLÓGICAS</b>	
¿Cómo puede el <i>kouros</i> conocer las <i>doxaí</i> ?	200

¿Cómo puede el <i>kouros</i> conocer la <i>Aletheia</i> ?	208
- Jenófanes y Parménides	208
- El conocimiento de <i>Aletheia</i>	210
Parménides y el alma	211
El viaje del <i>kouros</i> como viaje escatológico del alma	213
El proemio como instrumento de racionalización en Parménides	218
La abstracción del proemio	220
Conclusiones	223
<b>CONCLUSIONES GENERALES</b>	<b>226</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>232</b>

## **RESUMEN:** “Aspectos filosóficos del proemio de Parménides”

Esta tesis doctoral defiende razonadamente el valor filosófico del proemio del poema de Parménides. La metodología ha consistido en un análisis textual pormenorizado y en el estudio del contexto cultural, político, religioso y social de Parménides. El objetivo general de la tesis es demostrar la utilidad de la colaboración entre filología y filosofía para releer textos seminales del pensamiento antiguo y así ofrecer nuevas interpretaciones, mientras que el objetivo específico es reivindicar el valor filosófico del proemio de Parménides y ponerlo en relación con el resto de su poema. Si bien es normal que en el tiempo de Parménides se atribuya la revelación del pensamiento a una divinidad, en el eleata la revelación se encuentra con el empeño autónomo del pensador. La relación entre divinidad y *kouros* en Parménides es de colaboración. La diosa invita al *kouros* a comprobar el contenido de la revelación, a que aprehenda la verdad mediante un juicio argumentado, por lo que ya no hay arbitrariedad divina como en Homero y Hesíodo. Hemos considerado que el viaje del *kouros* no sigue un trayecto geográfico sino que Parménides combina deliberadamente elementos anabáticos y catabáticos extraídos de la tradición épica y misteriosa para construir un nuevo viaje que no implica movimiento físico alguno, el viaje hacia el conocimiento. No es un viaje hacia la luz donde esta se identifica con el conocimiento, pues esa metafísica de la luz de signo platónico-cristiano no se corresponde ni con la realidad cultural de Parménides ni con su explícita equivalencia entre los contrarios luz-noche, y tampoco es un descenso al inframundo donde tienen lugar las revelaciones oraculares a pesar de las similitudes con el viaje del alma al Más Allá después de la muerte. No todos los hombres se aventurarán en esa búsqueda. Serán los dotados de un particular *θυμός*, los preparados para un proceso de iniciación filosófica que tiene por meta la verdad. Una meta, como siempre en los misterios, que se busca con ahínco para nacer a una vida nueva. Parménides incita en su poema a quienes sienten esa pasión intelectual que les lleva a adentrarse en la poco frecuentada senda que supera los sentidos para descubrir *el corazón de la verdad*, la parte más recóndita y esencial de la realidad. Y con esa decisión vivir de modo renovado, distinto. Parménides reutiliza en el proemio el léxico de la tradición épica, Homero y Hesíodo, el de autores como Píndaro o Estesícoro, y también está presente el lenguaje misterioso de las laminillas órficas de oro o el papiro de

Derveni. En el poema de Parménides coexisten elementos míticos, místicos, religiosos y racionales. Para entender a Parménides es necesario superar la estéril disputa entre revelación y razón pues ambas, por extraño que nos parezca hoy, podían ir de la mano en la Grecia arcaica y superar juntas los límites marcados hasta entonces al conocimiento humano. Hemos considerado, en consecuencia, que el proemio no es solo el inicio del poema sino un compendio de la doctrina del eleata. *Aletheia* y *doxai* comparecen míticamente en el proemio a través de una composición en anillo; mientras que antes de las puertas de las sendas de la Noche y del Día encontramos por doquier la dualidad luz-noche, que más adelante en el poema comparecerá como el fundamento de las *doxai*, después de las puertas estamos en el camino del ser, sin espacio ni tiempo. Las verdades cambiantes de la física dan paso a la Verdad inmutable de lo que es. Si en Parménides solo hay *lo que es*, una totalidad sin partes, tampoco el poema está fragmentado (proemio, *Aletheia* y *doxai*), sino que es una unidad dividida en dos momentos cronológica y epistemológicamente distintos. El proemio, el objeto principal de nuestro estudio, es el momento de la revelación divina, mientras que el segundo, el resto del poema, es la explicación de esa revelación a través de una argumentación lógica que inaugura una tradición de pensamiento racional en la filosofía Occidental que llega hasta nuestros días. El proemio está impregnado de esa atmósfera religiosa de iniciación desde el *hombre que sabe* que se adentra en un camino *fuera de lo hollado por los hombres* hasta la diosa que le advierte de que *no fue un hado malo* el que lo condujo hasta ella. Y es su condición de transición entre la ritualidad místico-mistérica y la argumentación racional la que hace de Parménides una etapa decisiva del pensamiento occidental. Finalmente hemos subrayado la relevancia del anonimato y de la abstracción del proemio, pues ambas notas permiten la identificación del lector con el viaje cognoscitivo de Parménides y responden, a nuestro juicio, a una voluntad desmitificadora que conecta con la crítica de Jenófanes tanto a los relatos homéricos y hesiódicos como al antropomorfismo de los dioses. Con la abstracción del proemio Parménides anuncia la nueva verdad de *lo que es*. Y con ella otro hombre, ya que escoger el camino que conduce a la verdad no es solo una decisión epistemológica sino también existencial. Como los iniciados que debían tomar el camino correcto también el filósofo decide su vida apostando por el conocimiento.

**ABSTRACT:** “Philosophical aspects of Parmenides’ Proem”

The aim of this dissertation is to defend the philosophical value of Parmenides' Proem. The methodology consisted of a detailed textual analysis and the study of the cultural, political, religious and social context of Parmenides. The general aim is to demonstrate the usefulness of the collaboration between philology and philosophy to reread seminal texts of Ancient Thought and thus offer new interpretations, while the specific aim is to claim the philosophical value of Parmenides' Proem and to relate it to the rest of his poem. While it is normal in Parmenides' time to attribute the revelation of thought to a divinity, in Parmenides' poem revelation meets the autonomous commitment of the thinker. The relationship between divinity and *kouros* in Parmenides is one of collaboration. The goddess invites the *kouros* to verify the content of the revelation, to apprehend truth by a reasoned judgment, so that there is no longer any divine arbitrariness as in Homer and Hesiod. We have considered that the *kouros'* journey does not follow a geographical route but that Parmenides deliberately combines anabatic and katabatic elements drawn from the Greek epic tradition as well as from mystery initiations in order to shape a new journey that does not involve any physical movement, that is, the journey towards knowledge. It is not a journey towards light, where light is identified with knowledge, for that metaphysics of light of a Platonic-Christian sign does not correspond either with the cultural reality of Parmenides or with his explicit equivalence between the opposites light-night, nor is it a descent into the underworld where oracular revelations take place despite the similarities with the soul's post-mortem journey to the Beyond. Not all men will venture on such a quest. It will be those gifted with a particular *θυμός*, who are prepared for a philosophical initiation that has truth as its goal. A goal, as always in the mysteries, that is sought after with zeal in order to be born to a new life. In his poem, Parmenides incites those who feel the intellectual passion that leads them to enter the less traveled road that goes beyond the senses to discover the heart of truth, the most hidden and essential part of reality. And with that decision to live in a renewed, different way. Parmenides reuses in the Proem the language of the epic tradition, Homer and Hesiod, that of authors like Pindarus or Stesichorus, and the vocabulary of the

mysteries that we find in the Orphic Gold Tablets or in the Derveni papyrus. In the poem of Parmenides, mythical, religious and rational elements coexist. In order to understand Parmenides it is necessary to overcome the sterile dispute between revelation and reason, because both, strange as it may seem to us today, could go hand in hand in archaic Greece and overcome together the limits marked out until then to human knowledge. We have therefore considered that the Proem is not only the beginning of the poem but an overview of Parmenides' thought. *Aletheia* and *doxai* appear mythically in the Proem through a ring composition; while before the gates of the paths of Night and Day we find everywhere the duality Light/Night, which later in the poem will appear as the foundation of the *doxai*, after the gates we are on the path of being, without space or time. The changing truths of physics give way to the unchanging Truth of what-is. If in Parmenides there is only what-is, a totality without parts, neither is the poem fragmented (Proem, *Aletheia* and *doxai*), but is a unity divided into two chronological and epistemologically distinct moments. The Proem, the main object of our study, is the moment of divine revelation, while the second, the rest of the poem, is the explanation of that revelation through a logical argumentation that inaugurates a tradition of rational thought in Western philosophy that reaches our days. The Proem is imbued with that religious atmosphere of initiation from *the knowing man* that enters a way far from the tracks of humans to the goddess who warns him that *it was not an evil fate that led him to her*. And it is his condition of transition between mystic rituality and rational argument that makes Parmenides a decisive stage in Western philosophy. Finally we have underlined the relevance of anonymity and abstraction in the Proem, since both characteristics allow the identification of the reader with the cognitive journey of Parmenides and respond, in our opinion, to a demystifying will that connects with Xenophanes' critique both of the Homeric and Hesiodic stories and of the anthropomorphism in religion. With the abstraction of the proem Parmenides announces the new truth of what-is. And with it a new man, since choosing the path that leads to truth is not only an epistemological decision but also an existential one. Like the initiates who had to take the right path, the philosopher also chooses how to live by committing himself to knowledge.

## INTRODUCCIÓN

Fue usual dejar ligeramente a un lado este proemio como pura cosa de formalismo artístico sin significación para el pensador abstracto, como una simple concesión al estilo del poema épico-didáctico, exactamente como durante siglos nadie se cuidó de la forma del diálogo en Platón por considerarla algo de todo punto superficial. Pero en años más recientes ha recibido la forma del proemio la atención que bien merecía por el lado de los filólogos y se ha señalado justamente su importancia para la comprensión del contenido filosófico.

*La teología de los primeros filósofos griegos, Werner Jaeger<sup>1</sup>*

Esta tesis doctoral sobre los aspectos filosóficos del proemio de Parménides pretende mostrar el valor filosófico de esos versos, su motivación y significado. La consideración tradicional del proemio (DK 28 B 1<sup>2</sup>), salvo excepciones, ha sido la de mera introducción al pensamiento parmenídeo, un “artificio literario”<sup>3</sup> con escaso valor filosófico<sup>4</sup>. Sin embargo el siglo XX y lo que llevamos de XXI ha revalorizado este texto, por lo que nuestra tesis estudiará las hipótesis que se han ido presentando para explorar sus distintas posibilidades, ofrecer una panorámica del estado de la cuestión y presentar una propuesta interpretativa.

La metodología ha consistido en un análisis textual pormenorizado, así como el estudio del contexto cultural (literario en particular), político, religioso y social en el que escribió Parménides<sup>5</sup>.

El objetivo general de la tesis es demostrar la fertilidad de la colaboración entre filología y filosofía para revalorizar textos seminales del pensamiento

---

<sup>1</sup> Jaeger (1952: 96-97).

<sup>2</sup> Seguimos la edición de Diels-Kranz, en adelante los fragmentos comparecerán con la letra B y el número de fragmento.

<sup>3</sup> Tarán (1965: 31): “the proem is only a literary device”.

<sup>4</sup> Barnes (1982: 156): “The poem began with a long allegorical prologue, the interpretation of which is for the most part of little philosophical importance”.

<sup>5</sup> Cerri (1999: 110): “Ancora una volta: il problema è quello di capire una cultura, una civiltà letteraria e suoi singoli testi, non quello di applicare ad essa alternative che per essa non si ponevano”.

antiguo y así ofrecer nuevas interpretaciones, mientras que el objetivo específico es reivindicar el valor filosófico del proemio de Parménides, ponerlo en relación con el resto de su poema y superar así la idea de que se trata de un mero peaje a la tradición literaria de su tiempo.

Nuestro recurso principal ha sido la bibliografía especializada en el pensamiento de los presocráticos y la específica sobre Parménides, así como aquella que nos ha permitido conocer en profundidad su contexto cultural, político, religioso y social. Una ambiciosa obra se ha publicado recientemente que complementa, pero no logra sustituir, a la clásica e insuperada fuente para el estudio de los textos de los presocráticos, *Die Fragmente der Vorsokratiker* de Diels-Kranz<sup>6</sup>. El trabajo de Laks y Most es el mejor intento desde Diels-Kranz<sup>7</sup> por presentar de manera sistemática el trabajo de estos pensadores que llamamos por convención “filósofos presocráticos”, aunque seamos conscientes de que el calificativo “presocráticos” es una creación moderna<sup>8</sup> y, en consecuencia, “los filósofos presocráticos solo son filósofos y presocráticos retroactivamente”<sup>9</sup>.

En una de las tesis doctorales más interesantes sobre el eleata de los últimos años (*El Poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*. Luis Bredlow Wenda. Director: Dr. Antonio Alegre Gorri. Universitat de Barcelona, diciembre de 2000) su autor señala en el primer apéndice (“nota sobre el

---

<sup>6</sup> Se trata de los nueve volúmenes editados y traducidos por André Laks y Glenn W. Most para la prestigiosa Loeb Classical Library bajo el título de *Early Greek Philosophy* que fueron publicados en 2016 y que cuenta con versión en francés (Fayard, 2016). Citaremos esta obra con la abreviatura EGP más el volumen y la página.

<sup>7</sup> Mourelatos (2018): “Would it be right to say, in conclusion, that EGP has now replaced or superseded Diels-Kranz?...The right answer to my concluding question is that EGP is conceived and is suited to be right for the needs of the pluralistic academic cohorts and “larger public” of the twenty-first century, just as the 1903 Vorsokratiker was right for the readership of its own time...André Laks and Glenn W. Most have made available to the world of scholarship in early Greek philosophy a resource of immense value”.

<sup>8</sup> Laks (2010: 13): “El término “presocrático” es una creación moderna. Su utilización más temprana de las que tenemos conocimiento figura en un manual de historia universal de la filosofía que J.A. Eberhard (el destinatario de una famosa carta de Kant) publicó en 1788 y que tiene una sección titulada “Filosofía presocrática” (“vorsokratische Philosophie”).”.

<sup>9</sup> Laks (2010: 11).

proemio”): “Un examen pormenorizado del proemio del poema (28 B 1) rebasaría los límites de este estudio”. Nuestra tesis busca colmar esa laguna.

Pensamos que los textos son producciones culturales, por lo que será determinante el análisis que hagamos del contexto y las prácticas culturales del tiempo de Parménides, sin descuidar el estudio lingüístico del texto. Por *cultura*, término esquivo por su polisemia, seguimos la definición del profesor Giovanni Cerri en su estudio sobre el poema del eleata: “Intendendo per *cultura* sia il complesso delle tradizioni popolari (mitiche, religiose e poetiche), rivisitate con uno sguardo ad un tempo filologico e antropologico, sia la nuova esaltante esperienza della ricerca scientifica e filosofica, nata all’inizio del secolo a Mileto, città ionica, e presto diffusasi e radicatasi in altre città ioniche, quali Samo, Efeso, Colofone, in una piccola regione del mondo greco fortemente coesa culturalmente, nonostante le rivalità e i continui motivi di contesa tra l’una e l’altra città, area cui apparteneva anche Focea, madrepatria di Elea”<sup>10</sup>.

Se trata de acercarse a ese texto extraño en el que un joven conducido por unas yeguas y por las Hijas del Sol atraviesa las puertas que custodia Dike y llega a la morada de una Diosa anónima que le exhorta a preguntarse por el saber.

El objetivo final será proponer una interpretación del proemio en el marco del poema y reivindicar razonadamente su valor filosófico, tan cuestionado hasta hace bien poco a pesar de que la mayor parte de su contenido nos haya llegado a través de *Contra los dogmáticos* de Sexto Empírico, esto es, la obra filosófica de un filósofo<sup>11</sup>. En el proemio de Parménides emerge algo que todavía no se llama filosofía pero que es filosofía.

---

<sup>10</sup> Cerri (1999: 25).

<sup>11</sup> Laks (2013: 170): “We owe our knowledge of this prologue to the Sceptic philosopher Sextus Empiricus, who would not have cited it in his long history of truth-criteria if an earlier tradition of interpretation, which he follows, had not already allegorically transformed, that is rationalized, the fantastic voyage (implicitly taken as mythical) into a philosophical statement”.

## CAPÍTULO I. TEXTO Y COMENTARIO DEL PROEMIO

### Cuestiones liminares

#### Elea

Parménides nació en Elea, la colonia griega que los foceos habían fundado en el sur de la península itálica. Así lo atestiguan numerosas fuentes antiguas, entre las que podemos citar a Diógenes Laercio, Estrabón, Proclo o Jámblico<sup>12</sup>.

Los focenses habían realizado varias expediciones desde su estratégico emplazamiento jónico<sup>13</sup> y se habían asentado, entre otros lugares, en Alalia, en la isla de Córcega. Pero en el 545 Harpagón, un general del persa Ciro, invadió Focea y sus habitantes tuvieron que emigrar. Etruscos y cartagineses atacaron Alalia en esa misma época y los griegos abandonaron la isla. Son esos dos grupos foceos, pues, los que fundaron Elea, que luego los romanos llamaron Velia y cuyas ruinas podemos ver todavía hoy en el municipio italiano de Ascea al sur de Salerno<sup>14</sup>. Una ciudad griega en el sur de Italia, en esa comunidad que dio en llamarse Magna Grecia y que proporciona el medio donde se desarrolla la vida y el pensamiento de Parménides.

#### Esbozo biográfico de Parménides

Para datar la vida del pensador de Elea contamos con los testimonios de Diógenes Laercio y Platón. Mientras que el historiador sitúa su madurez en la

---

<sup>12</sup> Diógenes Laercio 9.21 Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης  
Estrabón 6.1.1 οἱ δὲ νῦν Ἐλέαν ὀνομάζουσιν· ἐξ ἧς Παρμενίδης καὶ Ζήνων ἐγένοντο, ἄνδρες Πυθαγόρειοι  
Proclo *In Parm.*, p. 619.5–8 διδάσκαλος μὲν ὁ Παρμενίδης ὢν, μαθητὴς δὲ ὁ Ζήνων, Ἐλεάται δὲ ἄμφω, καὶ οὐ τοῦτο μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ διδασκαλείου μεταλαβόντε, καθάπερ πού καὶ ὁ Νικόμαχος ἰστορήσεν.  
Jámblico, *Sobre la vida pitagórica*, 267 Ἐλεάτης Παρμενίδης.

<sup>13</sup> Kingsley (2014 [1999]: 21): [Focea era] “un punto clave en el contacto entre Oriente y Occidente en el mundo antiguo”.

<sup>14</sup> Heródoto 1.163-167. Cf. Pugliese Carratelli (1970a) y Cordero (2005:17-19).

sexagesimonovena Olimpíada (504-500 a.C.)<sup>15</sup>, por lo que el eleata habría nacido entre 544 y 541, el filósofo nos relata la visita de un anciano Parménides y de su discípulo Zenón a Atenas, donde se encontraron con un joven Sócrates:

“Dijo Antifón, y atribuía a Pitodoro, que en cierta ocasión habían venido para asistir a las Grandes Panateneas Zenón y Parménides. Era ya Parménides hombre de edad muy avanzada y, con su pelo totalmente canoso, ofrecía una apariencia hermosa y noble; frisaba por entonces muy cerca de los sesenta y cinco años. Zenón se aproximaba en aquel tiempo a los cuarenta, era alto y de agradable presencia y se decía que había sido el favorito de Parménides. Dijo también que habían bajado a alojarse a casa de Pitodoro, fuera de los muros y en el Cerámico. Hasta aquí se acercó Sócrates y, con él, además, muchos otros, que deseaban oír leer la obra de Zenón, dada a conocer entonces por primera vez por los dos viajeros, siendo Sócrates todavía muy joven”<sup>16</sup>.

Con estos datos, y teniendo en cuenta que las Panateneas durante la juventud de Sócrates se celebraron en 454, 450 y 446, de las que 450 parece la más probable, Sócrates tendría entonces veinte años, una edad adecuada para tener un encuentro, siendo aún joven, con Parménides. Con estos indicios el filósofo de Elea habría nacido en 515.

Unos treinta años separan las dos hipótesis. Parece razonable en este punto, como hace Cordero<sup>17</sup>, preferir el historiador al filósofo, máxime cuando el interés de Platón pasa por hacer coincidir al anciano Parménides con el joven Sócrates, que ejerce en este diálogo de portavoz de la platónica teoría de las Formas<sup>18</sup>.

---

<sup>15</sup> Diógenes Laercio 9.23: ἤκμαζε δὲ κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἐξήκοστην Ὀλυμπιάδα.

<sup>16</sup> *Parménides*, 127 b: ἔφη δὲ δὴ ὁ Ἀντιφῶν λέγειν τὸν Πυθόδωρον ὅτι ἀφίκοιτό ποτε εἰς Παναθήναια τὰ μεγάλα Ζήνων τε καὶ Παρμενίδης. τὸν μὲν οὖν Παρμενίδην εὖ μάλα ἤδη πρεσβύτην εἶναι, σφόδρα πολιόν, καλὸν δὲ κάγαθὸν τὴν ὄψιν, περὶ ἔτη μάλιστα πέντε καὶ ἐξήκοντα· Ζήνωνα δὲ ἐγγυς τῶν τετταράκοντα τότε εἶναι· Σωκράτη δὲ εἶναι τότε σφόδρα νέον.

<sup>17</sup> Cordero (2005: 21).

<sup>18</sup> Pero esta datación, como tantas cuestiones relacionadas con Parménides, no es aceptada por todos, y así otros autores prefieren seguir a Platón para determinar la edad del eleata, Guthrie (2012 [1965]: 502).

Los otros datos relevantes que se nos han transmitido de su biografía son su condición de legislador<sup>19</sup>, pitagórico que conocía las enseñanzas de Jenófanes<sup>20</sup> y φυσικός<sup>21</sup>.

### Breve historia del texto del proemio

Sabemos que Parménides escribe un número de versos a finales del siglo V a.C. que serán citados por Platón y, en menor medida, por Aristóteles en el diálogo que ambos mantienen con el pensador de Elea para construir sus propios sistemas.

Se suceden posteriormente las apariciones del texto de Parménides hasta el neoplatónico Simplicio en el siglo VI d.C. Con Simplicio ya contamos con los diecinueve fragmentos que constituyen la obra conocida de Parménides hasta nuestros días y a partir de ese momento solo habrá, como las denomina Cordero, “transcripción de citas”<sup>22</sup>, hasta llegar a Hermann Diels, el responsable de la versión “ortodoxa” del Poema de Parménides, que mejora y amplía desde 1897 su obra *Die Fragmente der Vorsokratiker* en sucesivas ediciones hasta llegar a la sexta edición (1951), que reproduce la quinta, de la que fue responsable Walther Kranz, y añade un suplemento.

---

<sup>19</sup> Diógenes Laercio 9.23: λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις

<sup>20</sup> Diógenes Laercio 9. 21: “ὅμως δ’ οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῷ. ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινία Διοχάρτα τῷ Πυθαγορικῷ, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῷ δὲ καὶ ἀγαθῷ. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἠρῶν ἰδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ’ Ἀμεινίου ἀλλ’ οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετρέπη.”, “Aunque fue discípulo de Jenófanes, no lo siguió. Se asoció, en cambio, con el pitagórico Aminias, hijo de Dioquetas, un hombre pobre, pero de noble carácter, llegando a ser su discípulo. Cuando murió, Parménides le construyó un sepulcro, por pertenecer él mismo a una familia distinguida y rica, y haber sido Aminias, y no Jenófanes, quien lo convirtió a la vida contemplativa”. También menciona el pitagorismo de Parménides Proclo en su comentario del *Parménides* platónico.

<sup>21</sup> “ΠΑ[Ρ]ΜΕΝΕΙΑΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ”, “Parménides, hijo de Pires, de la familia de los *Ouliades*, filósofo natural”. Estela encontrada en Elea y datada ca. 50 d.C. Laks-Most EGP (V: 2016: 28-29).

<sup>22</sup> Cordero (1987: 6): “Il est certain qu’aucun des dix-neuf fragments de Parménide connus aujourd’hui n’est apparu dans un texte postérieur à Simplicius. Après le VI siècle il n’y a que des répétitions, et nous pouvons conclure qu’il s’agit là simplement de *transcription de citations*”.

## La fortuna del proemio

Hasta la obra de Hermann Diels publicada en Berlín en 1897 el proemio no había sido objeto de particular consideración. Diels estudia los textos de ciertos personajes de la Grecia arcaica que le parecen próximos al tono del proemio como Epiménides de Creta o Hermetimo de Siracusa, los conecta con las investigaciones antropológicas sobre el chamanismo de Radloff<sup>23</sup>, pero cree que estas influencias afectan a la forma del proemio y no al fondo, que considera alegórico<sup>24</sup>: “un 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”<sup>25</sup>.

## Fuentes del proemio

Para el texto del proemio la fuente principal es el escéptico Sexto Empírico<sup>26</sup>. Y si él es la única fuente para los treinta primeros versos del proemio, Simplicio lo es para los versos 28(χρεῶ)-32 en su *De caelo*, 557 que también son citados por Diógenes Laercio<sup>27</sup>, mientras que los versos 29-30 nos han llegado a través de Plutarco<sup>28</sup>, Clemente de Alejandría<sup>29</sup> y Proclo<sup>30</sup>.

Según Diógenes Laercio<sup>31</sup> y Simplicio<sup>32</sup> fue la única obra de Parménides. Y sabemos que es el principio (y que se titulaba *Sobre la naturaleza*) por Sexto

---

<sup>23</sup> Diels (1897: 14-15).

<sup>24</sup> Diels (1897: 50): “Aber jeder mythologischer Rückstand ist hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft”.

<sup>25</sup> Diels (1897: 7-8): “Die grandiose Himmelfahrt, mit der unser Dichter sich und uns in den Aether der reinen Vernunft erhebt” (en Gómez-Lobo 1984: 65).

<sup>26</sup> *Adv. math.* VII.111

<sup>27</sup> Para los versos 28(χρεῶ)-30 en *Vidas* 9.22.

<sup>28</sup> *Adversus Colotem*, 1114 D-E.

<sup>29</sup> *Stromateis* V, 59.

<sup>30</sup> *In Timaeum* I, 345.

<sup>31</sup> 1.16.

<sup>32</sup> *Phys.*, 144.

Empírico, quien lo señala justo antes de copiar los treinta primeros versos del proemio<sup>33</sup>.

## Lengua empleada

Si Parménide est «philosophe», voire «physicien» plutôt que «poète», pourquoi écrit-il en vers alors même que ses prédécesseurs ioniens et ses propres disciples semblent écrire en prose?

Lambros Couloubaritsis<sup>34</sup>

Parménides escribe en hexámetros épicos igual que Homero y Hesíodo. Esta característica formal no es frecuente en los “filósofos presocráticos” y por eso marca una característica en la que detenerse. Si consideramos que antes (pensadores jónicos) y después (Meliso o Zenón) se empleó la prosa para pensar la naturaleza, resulta pertinente preguntarse por los motivos que llevaron a Parménides a escribir en verso. Una buena respuesta sería la presencia de una Diosa, que haría obligatorio el uso del verso en el contexto cultural de Parménides<sup>35</sup>, pero entonces, ¿por qué empleó una Diosa para mostrar su pensamiento? Y no una Diosa cualquiera sino una Diosa anónima, frente a la identificación clara que hará de otras presencias divinas en el Poema. Parménides no sigue la costumbre de su tiempo de invocar a las Musas. Sin ellas lo que tenemos es puro presente, “las yeguas me llevan” guiadas por las hijas del Sol, “ce dieu visible qui manifeste la lumière par sa presence et l’obscurité par son absence”<sup>36</sup>, así que podemos afirmar que Parménides toma las distancias respecto de los usos culturales de la Grecia arcaica a través de una personal reutilización de esos materiales para construir algo nuevo.

Parménides hace uso de léxico y motivos presentes en la épica arcaica, en Homero y en Hesíodo, pero maneja más fuentes, rehabilita la poesía y el mito

---

<sup>33</sup> Sexto Empírico (*Adv. math.* VII 111): ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περὶ φύσεως γράφει τοῦτον τὸν τρόπον (Pues bien, al comienzo de *Sobre la naturaleza* escribe [Parménides] de este modo).

<sup>34</sup> (2008: 199).

<sup>35</sup> Tarán (1965:31): “Once Parmenides had decided to express his truth as a divine revelation, the natural thing to do was to use the language and meter of didactic epic”.

<sup>36</sup> Couloubaritsis (2008: 201).

con un lenguaje que también es deudor de otras tradiciones como el orfismo, tan presente en su contexto suritálico. Recursos conocidos para construir un discurso inédito<sup>37</sup>.

Fränkel considera que Parménides se ve “arrastrado a un reino de luz, más allá de las cosas terrenas”<sup>38</sup> y sería en el proemio donde narra ese rapto. Por ser acontecimientos extraordinarios habría escogido el verso. Guthrie nos recuerda que “para un griego el don de la poesía no significaba que estuviera escribiendo sin ayuda”<sup>39</sup> y así como Homero y Hesíodo tienen a las musas, Parménides accede a la verdad revelada gracias a una diosa, pero en ambos casos, musas y diosas no son una metáfora “sino que reflejaba una creencia genuina en una inspiración mediante la cual se le concede al poeta mayor intuición de la verdad que a los demás hombres”<sup>40</sup>.

Cerri considera que la exposición de las doctrinas físicas por parte de los *filósofos presocráticos* consistiría en unas breves reflexiones que no llegaban a ser razonamientos sistemáticos y completos, de ahí su opción por una prosa que aparecía más dúctil que la poesía. La novedad de la exposición filosófica estaba naciendo con Anaximandro, Anaxímenes y Heráclito, pero no tenía todavía una forma acabada. Sin embargo Parménides se propuso algo distinto, un discurso articulado que desplegara completamente su pensamiento, “un sottile teorema epistemologico-ontologico”<sup>41</sup>, y entonces “lo strumento linguistico naturale, ovvio, che si offriva a un greco della fine del VI secolo o dell’inizio del V per una trattazione di questo genere, era uno e solo, l’epos. Non per nulla la scelta era stata compiuta già da Senofane di Colofone, probabilmente suo maestro”<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Bowra (1937: 112): “His Proem serves a purpose in making the reader feel that he is not embarking on something entirely outside his experience”.

<sup>38</sup> Fränkel (2004: 331).

<sup>39</sup> Guthrie (2012 [1965]: 506).

<sup>40</sup> Guthrie: (2012: 506). Cf. Cornford (1987: 150): “Parménides escribía en verso. Al hacer esto seguía la tradición que convertía la poesía en el lenguaje de la revelación profética”.

<sup>41</sup> Cerri (1999: 89).

<sup>42</sup> Cerri (1999:89).

Aparece Jenófanes, que como veremos tiene a nuestro juicio una influencia mayor en Parménides de la que suele señalar.

## 1 Texto del proemio y traducción

(1) Ἴπποισι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπί θυμὸς ἰκάνοι,

*Las yeguas que me llevan, tan lejos como mi ánimo alcance,*

(2) πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι

*me transportaban, cuando en su arrastre me abocaron al camino de múltiples palabras*

(3) δαίμονος, ἣ κατὰ πάντα <τά> τ' ἦ φέρει εἰδότα φῶτα·

*de la deidad, el que respecto a cuanto hay lleva por él al hombre que sabe.*

(4) τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον Ἴπποισι

*Por él era llevado, pues por él me llevaban las muy discretas yeguas*

(5) ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.

*que del carro tiraban; mas el camino unas muchachas lo marcaban.*

(6) Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν

*El eje, en los bujes producía un ruido de siringa,*

(7) αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν

*al rojo (pues se veía urgido por dos tornátiles*

(8) κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοίατο πέμπειν

*ruedas a uno y otro lado), cuando se apresuraron a escoltarme*

(9) Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός

*las jóvenes hijas del Sol, dejada atrás la morada de la Noche*

(10) εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

*hacia la luz, tras haberse destocado la cabeza con sus manos.*

(11) Ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,

*Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día*

(12) καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·

*y las enmarcan dintel y umbral de piedra.*

(13) αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·

*Situadas en el éter, cubren el vano con grandes portones;*

- (14) τῶν δὲ Δίκη πολύτιμος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
*y Justicia, pródiga en dar pago, tiene las llaves correspondientes.*
- (15) Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν  
*Tras haberle hablado las muchachas con suaves palabras,*
- (16) πείσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα  
*la convencieron hábilmente, para que el cerrojo con fiador*
- (17) ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταῖ δὲ θυρέτρων  
*de las puertas en un vuelo describiese. Y de los portones*
- (18) χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
*el vasto hueco dejaron al abrirse, una vez que los muy broncíneos*
- (19) ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
*quiciales en sus quicios, el uno tras el otro giraron,*
- (20) γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δί' αὐτέων  
*pues de espigas y clavijas estaban provistos. Por allí, a su través,*
- (21) ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.  
*derechos guiaban las muchachas por el camino real carro y yeguas.*
- (22) Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί  
*Y la diosa benévola me acogió. En su mano mi mano*
- (23) δεξιτερὴν ἔλεν, ὣδε δ' ἔτος φάτο καί με προσηύδα·  
*diestra tomó, y así me dirigió la palabra y me decía:*
- (24) ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,  
*Joven acompañante de inmortales aurigas,*
- (25) ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,  
*llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa,*
- (26) χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
*salud, que no fue un hado malo quien te impulsaba a tomar*
- (27) τήνδ' ὁδὸν - ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν-,  
*este camino (pues es cierto que fuera de lo hollado por los hombres está),*
- (28) ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
*sino norma y justicia. Preciso es que todo lo conozcas,*

- (29) ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ  
*tanto el corazón imperturbable de Verdad bien persuasiva,*
- (30) ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.  
*como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera persuasión,*
- (31) Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα  
*aunque, aun así, los aprenderás: cómo preciso era que las opiniones*
- (32) χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.  
*sean de manera aceptable, permeando todas a través de todo.*

Seguimos la traducción de Bernabé<sup>43</sup>, salvo las modificaciones en la puntuación de los versos 9-10 por nuestra opción de eliminar la coma después de δώματα Νυκτός en B 1.9<sup>44</sup>, que justificaremos en el comentario de ese verso.

## 2 Criterios para la fijación del texto griego del proemio

El texto del proemio que utilizamos es el de Diels-Kranz con tres variantes. En **B 1.3** no leemos πάντ' ἄσθη sino πάντα <τά> τ' ἦ (“respecto a cuanto hay”) conjetura de Suárez de la Torre<sup>45</sup>, en **B 1.9**, como ya hemos adelantado, eliminamos la coma después de δώματα Νυκτός, y en **B 1.29** preferimos el εὐπειθέος transmitido por Plutarco, Diógenes Laercio, Sexto Empírico y Clemente de Alejandría al εὐκυκλέος de Simplicio.

Passa (2009) es uno de los estudios más completos sobre la lengua de Parménides y lo hemos utilizado para decidirnos entre las variantes textuales de

---

<sup>43</sup> Bernabé (2019a: 223-224).

<sup>44</sup> Es la opción adoptada, entre otros, por Burkert (1969), Furley (1973), Gómez-Lobo (1985), Coxon (2009) y Palmer (2009).

<sup>45</sup> Suárez de la Torre (2010: 661): “La diosa lleva a quien ha recibido su iniciación sapiencial por el camino del Ser, el único verdadero: lo conduce *por todo lo que es*.” Este autor aclara que *todo lo que es* no será solo la distinción entre *Aletheia* y *doxai* sino también la cosmología, que posee la garantía y autoridad de la diosa, id (2011: 38): “la parte narrativa desarrolla la cosmología propiamente parmenídea y, aunque va precedida de la advertencia sobre el riesgo de todo lo opinable, la descripción está soportada por la autoridad de la diosa”.

B 1.29, uno de los escollos con relevancia filosófica del proemio<sup>46</sup>. El mayor problema dentro de este verso ha sido el epíteto que acompaña Ἀληθείης, siendo εὐπειθέος y εὐκυκλέος las principales opciones. Plutarco<sup>47</sup>, Sexto Empírico<sup>48</sup>, Clemente de Alejandría<sup>49</sup> y Diógenes Laercio<sup>50</sup> coinciden en que la diosa nos expondrá una verdad “bien persuasiva” (εὐπειθέος), mientras que para Proclo<sup>51</sup> la verdad es “bien esplendente” (εὐφειγγέος) y para Simplicio<sup>52</sup> “bien redonda” (εὐκυκλέος). Las tres lecciones son equivalentes desde el punto de vista métrico<sup>53</sup>.

Diels escogió εὐκυκλέος, que ha sido la más reproducida después, por ejemplo por Verdenius<sup>54</sup>, Tarán<sup>55</sup> y Cerri<sup>56</sup>. Pero Passa arguye convincentemente a favor de εὐπειθέος (“bien persuasiva”, que tiene buena capacidad de persuasión). De los argumentos para preferir εὐπειθέος nos interesan especialmente aquellos que muestran su mejor encaje con el

---

<sup>46</sup> Passa (2009: 31): “il verso fondamentale per ricostruire le relazioni tra le fonti parmenidee”, id. (2009: 52): “notoriamente uno dei versi più tormentati del testo di Parmenide”.

<sup>47</sup> *Contra Colotes* 1114d-e.

<sup>48</sup> *Adv. math.* VII 111.114.

<sup>49</sup> *Stromateis* 5.59.

<sup>50</sup> 9.22.

<sup>51</sup> *in Tim.* 1.345.45. Passa (2009: 55-56): “Dei tre epiteti di Ἀληθείη trasmessi dalle fonti, εὐφειγγέος “ben splendente” di Proclo è certamente non autentico. Sia che egli lo trovasse su una fonte scritta, sia che abbia invece citato a memoria (cambiando intenzionalmente o meno il testo), l’aggettivo è falso in quanto connesso alla dottrina neoplatonica della luminosità dell’Intellegibile, che concepisce la superficie sferica dell’Universo di necessità liscia, perché capace di assorbire e riflettere meglio il bagliore dell’Intellegibile, cioè delle Idee (o Archetipi) della realtà pensata dal Demiurgo”.

<sup>52</sup> *Cael.* 557.26.

<sup>53</sup> Passa (2009: 52).

<sup>54</sup> Verdenius (1962) encuentra confirmación para εὐκυκλέος en el poema parmenídeo (B 8 43).

<sup>55</sup> Tarán (1965: 16)

<sup>56</sup> Cerri (1999: 184):

contenido filosófico del resto del poema a partir de varias correspondencias terminológicas<sup>57</sup>:

1.- La primera la encontramos en el siguiente verso del proemio, B 1.30, donde la diosa dice que en los *pareceres de mortales* (βροτῶν δόξας) no cabe *verdadera persuasión* (πίστις ἀληθείς), lo que supone un intercambio de sustantivo y atributo respecto a la *Verdad bien persuasiva* del verso anterior (Ἀληθείης εὐπειθέος)<sup>58</sup>.

2.- En B 2.3-4, cuando la diosa enuncia los caminos por los que el pensamiento busca la verdad, nos encontramos con que el primero de ellos, *el de que «es» y no es posible que no sea*, se define como *ruta de convicción* (o persuasión) *porque acompaña a verdad* (πειθοῦς ἐστι κέλευθος, ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ).

3.- En B 8.50-51 encontramos de nuevo la relación entre verdad y persuasión que caracteriza la primera parte del poema: *En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos en torno a la verdad* (ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης)<sup>59</sup>. Estos versos marcan el final de la primera parte del poema en la que Parménides ha recorrido el camino de *Aletheia*, por lo que la repetición de las mismas palabras al final del proemio y de la primera parte nos indica la circularidad de ese camino.

Blank (1982) estudió los motivos de fe y persuasión, πίστις y πειθῶ, porque serían los motivos que Parménides habría utilizado para reforzar su mensaje frente a otras alternativas suritálicas como las doctrinas místicas o las enseñanzas pitagóricas. La repetición de estos dos términos y de sus derivados en el poema demuestra que la diosa quiere que el narrador crea lo que ella dice<sup>60</sup>. Este significado cercano a la esfera religiosa de πίστις indica que el poema de Parménides pide confianza a su público<sup>61</sup>. Y los dos caminos que la

---

<sup>57</sup> Para los argumentos de orden lingüístico a favor de εὐπειθέος ver Passa (2009: 56-57).

<sup>58</sup> Y πίστις ἀληθείης reaparece más tarde en el poema, concretamente en B 8.28.

<sup>59</sup> Passa (2009: 57) y Fränkel (2004: 332 nota 11).

<sup>60</sup> Blank (1982: 168): “the goddess wants the narrator to believe what she says”.

<sup>61</sup> Blank (1982: 173): “Parmenides' poem asks its audience to have faith in its message”. Pero con B7 tenemos algo más que fe.

diosa presenta al *kouros* recuerdan a Blank la Y pitagórica, la encrucijada que pide al iniciado la elección del camino correcto<sup>62</sup>.

De los anteriores argumentos se deriva la mayor coherencia de εὐπειθέος con el resto del poema<sup>63</sup>.

### 3 Proemio comentado

Después de fijar el texto del proemio, recogemos en este comentario sus elementos principales, que posteriormente serán objeto de estudio pormenorizado.

(1) Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπί θυμὸς ἰκάνοι,

*Las yeguas que me llevan, tan lejos como mi ánimo alcance,*

Comienzo *in medias res*, sin la tradicional invocación inicial a las Musas o a la diosa omnisciente, y en presente, todo el verso sería el sujeto del verso sucesivo<sup>64</sup>. θυμός es un concepto de gran importancia porque revela el impulso que anima al viaje y, aunque implica deseo y voluntad<sup>65</sup>, también posee una cierta capacidad de discernir<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> Blank (1982: 176): “The two paths presented by the goddess to the narrator of Parmenides' poem are highly reminiscent of this motif of the choice of the good or bad life.”. id. (1982: 177): “he [Parménides] begins by using the seductive power of persuasion and implies that those who hold the true faith will be happy” Cf. Robbiano (2006: 194): “When the goddess presents her audience with the Y-junction and the choice between the two possible ways, she makes it clear again that *peitho* and *aletheia* belong together on the one way”.

<sup>63</sup> Passa (2009: 57): “Accettare sulla scorta di Diels la lezione simpliciana significherebbe dunque non solo invalidare l'attendibilità di Sesto Empirico come fonte di testo, ma anche travisare profondamente (a mio giudizio) uno dei contenuti essenziali del poema.”. También defienden εὐπειθέος, entre otros, Mourelatos (2008: 154-158), Cosgrove (1974: 94 nota 65) y Coxon (2009: 284): “εὐπειθέος on the other hand ('persuasive') is entirely appropriate to the context”.

<sup>64</sup> Cerri (1999: 167): “La sua mente percorre lo spazio immenso che la separa dalla verità ultima con la velocità del carro celeste delle Eliadi”.

<sup>65</sup> Bernabé (2019b: 53 nota 21).

<sup>66</sup> Cordero (2005: 38-39): “se trataría de una voluntad reflexiva, que medita, una especie de impulso sensato que determina una acción en función de un objetivo claro y preciso, que debe alcanzarse, aun a riesgo de

(2) πέμπτον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι

*me transportaban, cuando en su arrastre me abocaron al camino de múltiples palabras*

πέμπτον “me transportaban”, un verbo de fuerte connotación sacral y misteriosa que da inicio al viaje hacia el conocimiento<sup>67</sup>. πολύφημον indica de hecho que ese camino que se toma es de muchos saberes<sup>68</sup>, una senda excepcional y de conocimiento, “via ricca di voci, di saperi, di canti”<sup>69</sup>. Para algunos se trata del camino de la inspiración poética<sup>70</sup>, pero el siguiente verso nos aclara su sentido.

(3) δαίμονος<sup>71</sup>, ἧ κατὰ πάντα <τά> τ' ἧ φέρει εἰδότα φῶτα·

*de la deidad, el que respecto a cuanto hay lleva por él al hombre que sabe.*

Es la primera manifestación de lo divino en el poema y aparece vinculada al camino. El genitivo δαίμονος, de la deidad, nos especifica de qué camino se trata. Con el genitivo se indica simultáneamente que el camino pertenece a la deidad, que conduce a la deidad y que no puede recorrerse sin su aprobación y ayuda<sup>72</sup>. Y con esa calificación se subraya la cualidad divina de ese camino frente a otros caminos humanos (B 1.27 y B 6).

---

un esfuerzo. O sea que Parménides, en tanto maestro de filosofía, exige un impulso voluntario y consciente por parte de quien quiera aprender”.

<sup>67</sup> Cerri (1999: 167): “il racconto di una corsa determinata, cioè dell’avventura poetico-filosofica vissuta da Parmenide”.

<sup>68</sup> Untersteiner (1958: LXI): “«che manifesta molte cose, cioè che dispensa un ampio dominio di conoscenza»”.

<sup>69</sup> Cerri (1999:167).

<sup>70</sup> Leshner (1994): “Through each of the three terms Pannenides employs in this second line he asserts but a single thesis: the way along which his heart and mind travelled in conceiving and composing his account was the usual, exceptionally rich, divine source of poetic inspiration”.

<sup>71</sup> Para una discusión de otras lecturas (δαίμονες), ver Untersteiner (1985: LII nota 3).

<sup>72</sup> Ruggiu (2014: 27).

No leemos πάντ' ἄσθη como Diels-Kranz<sup>73</sup> pues Coxon (1968) demostró que se trataba de una lectura incorrecta por parte de H. Mutschmann del códice N. El PANTATH de los manuscritos de Sexto Empírico obliga a intervenir en el texto y muchos exégetas se inclinan por el πάντ' ἄσθη de Diels por sus ecos homéricos (*Odisea* 1.3: πολλῶν δ' ἀνθρώπων ἴδεν ἄστεα καὶ νόον ἔγνω, “de muchos hombres vio las ciudades y conoció los modos de pensar”)<sup>74</sup>, pero consideramos la conjetura de Suárez de la Torre más coherente con el pensamiento del eleata.

εἰδῶτα φῶτα: esta expresión clave ha sido traducida por algunos simplemente como el que conoce el camino porque ya lo ha recorrido, un pensador que cuenta su experiencia pasada por la que adquirió el conocimiento<sup>75</sup>, pero se trata del *hombre que sabe*, esto es, del iniciado<sup>76</sup>. En esa línea Jaeger considera que Parménides recibió la “revelación” no por un acto de gracia personal, sino en cuanto “hombre conocedor”<sup>77</sup>. El filósofo se equipara al iniciado de los ritos místicos, preludiando a Platón y revelando la intención del proemio.

(4) τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι

---

<sup>73</sup> Diels/Kranz (2004 [1951]: 228).

<sup>74</sup> Ranzato (2015: 30). También defienden esta lectura, entre otros, Tarán (1965: 12): “Since πάντ' ἄσθη represents the reading of the best MS of Sextus it is necessary to keep it”, Cosgrove (2011: 41-44), Leshner (1994), Tulli (2005) o Furley (1973: 3): “To avoid becoming tangled in controversy, let us say that the main idea is probably that of a long distance”.

<sup>75</sup> Mansfeld (1964: 228): “Der wissende Mann ist wissend *nach* seinem Erlebnis der Erkenntnis, so wie dieses im Proöm und im ganzen Lehrgedicht beschrieben wird, und nicht vor ihm”.

<sup>76</sup> Bowra (1937: 109): “Has more than an echo of ‘initiate’”, Burkert (2013 [1969]: 91): “it is hardly accidental that the same verse of Parmenides’ refers both to the Daimon and the “knowledgeable man.” Indeed “knowledge” of the mysteries is the precondition for venturing onto the unfathomable path, the path into the beyond”, Furley (1973: 3): “The ‘man who knows’, as Burkert has convincingly shown, is the initiated man. The word does not imply that he already knows what the goddess will tell him after he has arrived, but only that as an initiate he need not fear the journey into a mysterious place and is ready for the revelation”, Cerri (1999: 102): “Avevano potuto avviarlo su quella strada ardua, solo in quanto egli aveva già acquisito una base preliminare di sapienza e dunque era già ‘uomo che sa’”, id. (1999: 169-170): “La scoperta della verità e bensì frutto di una rivelazione, di un’illuminazione quasi divina, ma ad essa può accedere soltanto chi vi è predisposto grazie a un vasto patrimonio di conoscenze già acquisite”, Guthrie (2012 [1965]: 508): “El término *eidōs* lleva implícitas, seguramente, resonancias de religión mística”.

<sup>77</sup> Jaeger (1952: 228), estaríamos para este autor ante el filósofo, id. (1952: 101): “un hombre que llegado a participar en un conocimiento de un origen más alto, algo análogo al *conocedor* o *mystes* de los ritos religiosos de iniciación, que se distingue así del no iniciado”.

*Por él era llevado, pues por él me llevaban las muy discretas yeguas*

(5) ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

*que del carro tiraban; mas el camino unas muchachas lo marcaban.*

Aparecen las muchachas, todavía sin identificar, aunque el auditorio de Parménides podría pensar en las Musas en un primer momento<sup>78</sup>.

(6) Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν

*El eje, en los bujes producía un ruido de siringa,*

(7) αἰθόμενος - δοιοῖς γὰρ ἐπείγεται δινωτοῖσιν

*al rojo (pues se veía urgido por dos tornátiles*

(8) κύκλοις ἀμφοτέρωθεν -, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν<sup>79</sup>

*ruedas a uno y otro lado), cuando se apresuraron a escoltarme*

(9) Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός

*las jóvenes hijas del Sol, dejada atrás la morada de la Noche*

Es aquí cuando aprendemos que no son las Musas las que guían el carro, como cabría esperar de la tradición, sino las hijas de Helio, el Sol. Ellas tienen un papel importante en el mito de Faetón, el hijo del Sol, al que ayudan en su plan de conducir el carro paterno hasta que una vez descubierto por Zeus es castigado y reducido a cenizas mientras que las hermanas cómplices son transformadas en álamos. Varios estudiosos del texto han afirmado la voluntad del autor de contrastar el éxito de las Helíades en su Poema frente al fracaso trasgresor del hermano, producto de su *hybris*, que ejercería de fondo para el

---

<sup>78</sup> Cerri (1999: 171): “Al primo ascolto o alla prima lettura il pubblico contemporaneo non avrà potuto fare a meno di pensare alle Muse, le quali appunto hanno di solito la funzione di cocchiere nell’immagine convenzionale del carro poetico”, Ranzato (2015: 31): “le *kourai* che guidano il carro non sono le Muse, come a tutta prima deve essere stato indotto a pensare il pubblico di Parmenide, ma le Eliadi, le figlie di Helios, il Sole”.

<sup>79</sup> El valor sacral de este verbo que se repite en el proemio ha sido puesto de relieve en diversas ocasiones, Untersteiner (1958: LXVIII nota 78), Mourelatos (2008: 18-19), Ruggiu (2014: 38): “Sono note le relazioni tra questo significato e il mondo infero, Hermes è Psicopompo (guida delle anime) o semplicemente *Pompaio*”.

auditorio<sup>80</sup>. Una contraposición entre el viaje legítimo del *kouros* parmenídeo guiado por las hermanas (y sancionado por Dike), frente al ascenso desaforado, y posterior e inevitable caída, del hermano. Esquilo compuso una tragedia titulada *Helíades*, lo que nos habla de la vigencia del mito en aquel tiempo<sup>81</sup>.

δῶματα Νυκτός: La casa de la Noche, donde Día y Noche se alternan y que algunos comentaristas del proemio identifican con la hesiódica morada de la Noche tenebrosa (*Teogonía*, 744 ss.). También encontramos la casa de la Noche en la teogonía órfica (fr. 164 B)<sup>82</sup>.

(10) εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

*hacia la luz, tras haberse destocado la cabeza con sus manos.*

“Hacia la luz”, esta locución adverbial podría modificar *pempein* en el verso 8 para indicar dónde va la comitiva, pero consideramos con Burkert (1969) que afecta a la forma verbal más cercana (*prolipousai*), por lo que serían las Helíades las que salen a la luz para encontrar a Parménides<sup>83</sup>. Algunos autores sostienen que las Helíades, después de haber abandonado la morada de la Noche para ir a la tierra, hacia la luz, cogen al *kouros* para llevarlo al lugar de donde provienen<sup>84</sup>, mientras que otros consideran que es un viaje hacia la luz<sup>85</sup> y un tercer grupo argumenta que estamos ante una deliberada ambigüedad por

---

<sup>80</sup> Cordero (2005: 40-41): “Faetón sería una imagen negativa del viajero parmenídeo, cuyo viaje cuenta con aquellos elementos que estaban ausentes del accidentado periplo del desdichado hijo del Sol: 1) el aval del derecho y de la justicia (como veremos), y 2) la guía de conductoras que conocen el rumbo adecuado. La diosa estará entonces de su parte. El hecho de haber elegido a las Helíades como divinidades conductoras es un mensaje que seguramente no habrá dejado de percibir un lector contemporáneo de Parménides”.

<sup>81</sup> Ranzato (2015: 32): “Sappiamo, peraltro, che Eschilo compose una tragedia intitolata *Heliades* di cui restano solo pochi frammenti [...] Tuttavia, la notizia che Eschilo ha composto una tragedia che ha per oggetto il mito di Fetonte intitolata *Eliadi* è per noi interessante in quanto testimonia che, nell’epoca in cui Parmenide operava, questo mito era noto e poteva essere utilizzato per esprimere nuovi significati”.

<sup>82</sup> Bernabé (2003: 136): “Pues Fanes se sienta en el interior del santuario de la Noche”.

<sup>83</sup> Cf. Cerri (1999: 174) considera ingenua la polémica pues completa en su opinión el sentido de los dos verbos, que serían dos fases del mismo movimiento.

<sup>84</sup> Ranzato (2015: 40 nota 67 en la que recuerda algunos de los principales partidarios de este itinerario: Morrison, Burkert, Furley, Sassi, Cerri, Kingsley, Gemelli Marciano y Palmer).

<sup>85</sup> Ranzato (2015: 40 nota 68 en la que cita a Diels, Kranz, Bowra, Jaeger, Guthrie y Kahn).

parte de Parménides a la hora de definir el trayecto del *kouros* (Mourelatos, Miller, Bernabé). Todo depende de si se escoge referir la expresión εἰς φάος a σπερχοίατο πέμπειν (me llevaban con prisa hacia la luz) o al participio προλιποῦσαι, habiendo dejado la casa de la Noche<sup>86</sup>.

(11) Ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων,

*Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día*

ἔνθα πύλαι evoca el Tártaro<sup>87</sup>.

(12) καί σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·

*y las enmarcan dintel y umbral de piedra.*

En Homero y Hesíodo el umbral del inframundo es de bronce<sup>88</sup>.

(13) αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·

*Situadas en el éter, cubren el vano con grandes portones;*

Las puertas son αἰθέριαι “situadas en el éter”, lo que parece indicar un trayecto celeste<sup>89</sup>. Sin embargo hay exégetas que defienden aquí el sentido de puertas “altas hasta el cielo”<sup>90</sup>. La cuestión no es baladí porque tanto Burkert como Pellikkaan-Engel nos recuerdan que αἰθέριαι es el único argumento explícito a favor de la anábasis<sup>91</sup>. Si nos decantamos por la ubicación etérea no es porque pensemos que el trayecto es ascendente, sino porque creemos en la deliberada ambigüedad de Parménides, los indicios contradictorios que nos

---

<sup>86</sup> Y no faltan quienes consideran, como Ferrari y Ruggiu, que los primeros versos son posteriores al encuentro con la Diosa.

<sup>87</sup> Coxon (2009: 275).

<sup>88</sup> *Ilíada* 8, 15; *Teogonía* 749.

<sup>89</sup> Bernabé (2019b: 61 y nota 51).

<sup>90</sup> Mourelatos (2008: 15): “The gates are said to rise ‘to the ether’”, Cerri (1999: 177): “in questo caso non significa ‘celesti, eteree’, ma ‘alte fino al cielo’”.

<sup>91</sup> Burkert (2013 [1969]: 98): “This word is the only support in the entire Proem for all interpretations that speak of an ‘ascent’, a journey to the heavens”, Pellikaan-Engel (1974: 72): “in fact αἰθέριαι, said of the gate, is the only motive to admit the possibility of the direction towards heavens”.

ofrece, su voluntad de mezclar elementos de la anábasis y la catábasis, por lo menos en esta primera fase del viaje del *kouros* y hasta llegar a las puertas. Y es que podemos adelantar que los indicios catabáticos (más numerosos) y anabáticos que concurren en el proemio hasta las puertas de los senderos de la Noche y del Día sirven para evocar desde el mito la dualidad Luz y Noche que más tarde fundamentará las *doxai*.

(14) τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

*y Justicia, pródiga en dar pago, tiene la llaves correspondientes.*

Πολύποινος: este epíteto de la Justicia solo aparece aquí y un fragmento órfico<sup>92</sup>.

κληῖδας ἀμοιβούς: abren y cierran para permitir el paso alterno del día y de la noche<sup>93</sup>. Bernabé también señala las resonancias órficas de la expresión por el concepto órfico de la ἀμοιβή, compensación, que se vincula al alma que en el Hades se enfrenta a la doble dirección (premio-castigo)<sup>94</sup>.

(15) Τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν

*Tras haberle hablado las muchachas con suaves palabras,*

Gilbert señaló en apoyo de la tesis catabática la similitud de estas suaves palabras con las de Hermes en el *Himno a Deméter* (336, μαλακοῖαι παραίφάμενος ἐπέεσσιν) cuando pide a Hades el regreso de Perséfone ες φάος<sup>95</sup>. Y Ruggiu<sup>96</sup>, entre otros, también evoca la *Teogonía* hesiódica cuando se

---

<sup>92</sup> OF 233: τῷ δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἀρωγός (Lo siguió de cerca [a Zeus] Justicia pródiga en dar pago, de todos protectora).

<sup>93</sup> Cerri (1999: 178): “Propriamente: girevoli in senso alterno, per chiudere e per aprire...le chiavi della porta in questione sono ‘alternanti’, in quanto aprendo e chiudendo segnano l’alternarsi del giorno e della notte”, Coxon (2009: 279): “Why then are the keys called ἀμοιβούς? The adjective is poetic and rare and seems always to include the notion of succession”.

<sup>94</sup> Bernabé (2019b: 65).

<sup>95</sup> Gilbert (1907: 34): “Die eben zitierten Worte selbst erinnern an die Worte des Hermes im Demeter-Hymnus 336 (μαλακοῖαι παραίφάμενος ἐπέεσσιν), die dieser dem Hades sagt, um von ihm die Rückkehr der Persephone ες φάος zu erbitten”.

<sup>96</sup> Ruggiu (2014: 20).

habla de los reyes sensatos que calmarán a las gentes perjudicadas persuadiéndolas con suaves palabras (90, μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἔπτεεσσιν).

(16) πείσαν ἐπιφράδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα

*la convencieron hábilmente, para que el cerrojo con fiador*

(17) ἀπτερέως ὤσειε πυλέων ἄπο· ταῖ δὲ θυρέτρων

*de las puertas en un vuelo describiese. Y de los portones*

(18) χάσμ' ἄχανές ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους

*el vasto hueco dejaron al abrirse, una vez que los muy bronceados*

χάσμ' ἄχανές habla de un hueco enorme, parece clara la referencia al inframundo, por lo que a menudo se ha recordado para este verso el *khasma mega* (*Teogonía* 740, en la misma posición del verso) con que Hesíodo indica el Tártaro<sup>97</sup>.

(19) ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι

*quiciales en sus quicios, el uno tras el otro giraron,*

(20) γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥα δι' αὐτέων

*pues de espigas y clavijas estaban provistos. Por allí, a su través,*

(21) ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.

*derechos guiaban las muchachas por el camino real carro y yeguas.*

Aunque ἀμαξιτὸν es un camino de carros lo más interesante es la vinculación de la expresión κατ' ἀμαξιτὸν en las ἐπιωιδαί de la Magna Grecia con el ambiente iniciático<sup>98</sup>.

(22) Καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρί

*Y la diosa benévola me acogió. En su mano mi mano*

---

<sup>97</sup> Pellikaan-Engel (1974: 8).

<sup>98</sup> Bernabé (2019b: 56)

El acto hospitalario de coger la mano cuando un dios se encuentra con un mortal puede encontrarse en Homero<sup>99</sup>. Mansfeld señala que los comentaristas han prestado poca atención al gesto de la diosa salvo Diels cuando recordó a Telémaco estrechando la mano del extranjero (Atenea) antes de decirle que sería bien recibido<sup>100</sup>. Y nos recuerda otros ejemplos del acervo homérico (Antínoo coge la mano de Telémaco y promete ayudarle a buscar a su padre<sup>101</sup>, Hera coge la mano de Hipnos para persuadirle de que adormezca a Zeus<sup>102</sup>) para demostrar que con ese gesto la diosa quiere convencer al *kouros* (y Parménides a su público) de que lo que se va a decir es verdad y es importante. El gesto también da a entender un reconocimiento por parte de la diosa del estatus del *kouros*, un enaltecimiento que lo aproxima a la divinidad<sup>103</sup>. Lo que no empece la necesidad de la asistencia divina, pues sin esta el mortal no tendría acceso al conocimiento revelado<sup>104</sup>.

(23) δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔτος φάτο καί με προσηύδα·

*diestra tomó, y así me dirigió la palabra y me decía:*

<sup>99</sup> Cerri (1999: 182) recoge varios ejemplos: *Iliada* 18.137; 21.286. *Odissea* 1.121; 18.258.

<sup>100</sup> Mansfeld (2005: 554). Son los versos de *Odissea* 1.120-123:

ἐγγύθι δὲ σταῖς  
χεῖρ' ἔλε δεξιτερὴν καὶ ἐδέξατο χάλκεον ἔγχος,  
καί μιν φωνήσας ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·

“Colocándose a su vera, le tomó la mano derecha, le recogió la bronceína lanza y, saludándola, le dirigió palabras aladas”. Si seguimos leyendo nos encontramos con el *χαῖρε* que estudiaremos a continuación:

“χαῖρε, ξεῖνε, παρ' ἄμμι φιλήσεται αὐτὰρ ἔπειτα  
δείπνου πασσάμενος μυθήσεται ὅττεό σε χρὴ.”

“¡Salve, extranjero, entre nosotros serás un amigo! Luego, cuando te hayas saciado en el banquete, nos contarás lo que te urge”.

<sup>101</sup> *Od.* 2.302.

<sup>102</sup> *Il.* 14.231-242.

<sup>103</sup> Mansfeld (2005: 555): “I therefore believe that the goddess by pledging her good faith wants to convince her visitor (just as, in fact, the poet wants to guarantee his audience) that what is going to be said is both true and important, and that the poet want his public to understand that his status has been enhanced”.

<sup>104</sup> Ruggiu (2014: 29): “Per il tramite del soccorso divino, l'uomo può entrare nel divino [...] Senza una tale assistenza, si produce la contraddizione o in termini mitici appare una pretesa di *hybris*, poiché l'umano, pur restando tale, presume di innalzarsi e di appartenere a quello che è invece il dominio del divino”.

(24) ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,

*Joven acompañante de inmortales aurigas,*

Incluso si aceptamos la condición autobiográfica del poema, la interpelación *kouros* no indica tanto la edad como su relación con la diosa “como discípulo o receptor de su oráculo”<sup>105</sup>. Es un sentido iniciático<sup>106</sup>.

(25) ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,

*llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa,*

La Diosa vuelve a conectar al *kouros* con las Helíades y las yeguas, como hizo él mismo al principio del poema. Estamos ante una composición en anillo que veremos en detalle más adelante.

(26) χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι

*salud, que no fue un hado malo quien te impulsaba a tomar*

*khairé* como fórmula de saludo también aparece en una tablilla de Turios de la primera mitad del siglo IV a. C. Es excepcional y subraya la especial familiaridad del *kouros* que se presenta ante la Diosa. No es un muerto el que llega hasta aquí, como es habitual cuando se habla de μοῖρα κακή<sup>107</sup>. La Moira volverá a aparecer en el poema en B 8.37 para aherrojar al ser. Mientras su aparición en el proemio hace referencia al destino personal de un hombre, en la línea de Homero y Hesíodo, el segundo sentido en B 8 es propio de Parménides, que de esta manera extiende el poder de la Moira desde el destino de los mortales a la realidad entera<sup>108</sup>.

(27) τήνδ' ὀδόν - ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἐστίν-,

---

<sup>105</sup> Guthrie (2012 [1965]: 502).

<sup>106</sup> Burkert (2013 [1969]: 101)

<sup>107</sup> Kingsley (2014 [1999]: 63): “Estas palabras, «hado funesto», tenían un sentido muy específico en griego clásico. Era una expresión habitual para referirse a la muerte”.

<sup>108</sup> Ruggiu (2014: 77).

*este camino (pues es cierto que fuera de lo hollado por los hombres está)*<sup>109</sup>,

(28) ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι

*sino norma y justicia. Preciso es que todo lo conozcas,*

del 28 al 32 son de los versos más citados en la Antigüedad<sup>110</sup>, pues la Diosa enuncia en ellos el objeto de su enseñanza.

(29) ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ

*tanto el corazón imperturbable de Verdad bien persuasiva,*

(30) ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.

*como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera persuasión,*

La verdad se contrapone en Parménides no a la falsedad sino a las opiniones, que no carecen, como veremos, de cierto estatus epistemológico<sup>111</sup>.

(31) Ἄλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα

*aunque, aun así, los aprenderás: cómo preciso era que las opiniones*

(32) χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

*sean de manera aceptable, permeando todas a través de todo.*

περῶντα A: περ ὄντα DEF

La única fuente para los dos últimos versos es el comentario que hace Simplicio al *De Caelo* de Aristóteles. De los cuatro manuscritos que el editor tiene

---

<sup>109</sup> D'Alessio (1995: 165): “È tutt'altro che improbabile che l'immagine derivasse ai due poeti [Parménides y Píndaro] dallo stesso ámbito della letteratura «misterica» rappresentata dalle laminette funerarie. In questo contesto troviamo la «via sacra» percorsa da *mystai* e *bakchoi* nell'oltretomba”.

<sup>110</sup> Ranzato (2015: 112 nota 210).

<sup>111</sup> Cerri (1999: 184): “La Dea di Parmenide non contrapone *sic et simpliciter* verità a falsità, bensì verità a opinioni, riconoscendo anche a queste ultime, nonostante la loro imperfezione, una certa consistenza epistemologica, e dichiara di voler esporre a Parmenide sia l'una che le altre, in una ricognizione completa dei saperi” A pesar del paralelismo con Hesíodo es de notar que, desde el punto de vista de Parménides, “las verdades” de Hesíodo no serían más que opiniones, *doxai*, Pellikaan-Engel (1974: 80).

en consideración tres de ellos recogen περ ὄντα DEF y solo uno de ellos περῶντα A. Hemos preferido, con Diels-Kranz y Coxon<sup>112</sup>, περῶντα<sup>113</sup>.

Y el frenesí del viaje acaba cuando se encuentra a la Diosa, como escribe Fränkel: “As soon as the goddess has completed her greeting, all motion stops completely; there is nothing but the theory which is gradually unfolded in an unhurried exposition”<sup>114</sup>.

#### **4 Resumen y estructura del proemio. Circularidad y relación de la forma con el contenido del poema.**

En los treinta y dos versos del proemio se nos cuenta el viaje de un joven anónimo en un carro guiado por las Helíades, que lo llevan hasta las puertas del Día y de la Noche donde persuaden a Dike, guardiana de las puertas, para que les permita franquear la entrada y ver a la diosa también anónima que recibe al joven y se hace cargo de la narración del poema. La diosa, después de saludar al joven, le informa de que con ella aprenderá todas las cosas, tanto la verdad como las opiniones de los mortales.

La atenta lectura del proemio revela una composición en anillo que abarca los primeros veintisiete hexámetros y llega hasta los versos programáticos de la diosa (28-32). El esquema propuesto por Marsoner es el siguiente<sup>115</sup>:

a. 1-2 Ἴπποι ταί με φέρουσιν ... ἰκάνοι / πέμπον ... ἐς ὁδὸν ...

b. 3 δαίμονος, ἧ ... εἰδότα φῶτα

c. 4-5 τῆ ... τῆ ... / ἄρμα ... κοῦραι ...

---

<sup>112</sup> Coxon (2009: 285).

<sup>113</sup> *Contra Cerri* (1999: 185).

<sup>114</sup> Fränkel: (1975: 3).

<sup>115</sup> Marsoner (1976-78: 127-28).

- d. 6-8 Ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ... σύριγγος ... / ... διοῖς ... / κύκλοις ...
- e. 11-13 ... πύλαι ... / ... ὑπέρθυρον ... οὐδός / ... μεγάλοισι θυρέτροις
- f. 14 ... Δίκη ...
- e' 17 ... πυλέων ... θυρέτρων
- d' 19-20 ἄξονας ἐν σύριγγιν / ... ἀρηρότε...
- c' 20-21 ...τῆ .../ ... κοῦραι ... ἄρμα ...
- b' 22-23 ... θεὰ ... / ... καί με
- a' 25-27 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ... / ... προὔπεμπε ... / ... ὁδόν ...

Se trata de una estructura formada por cinco anillos concéntricos en cuyo centro se sitúa Dike<sup>116</sup>. Si Ἀληθείης es la manifestación plena del ser, “la sua intima essenza si rivela quale legge eterna, che Parmenide simboleggia con il teonimo Δίκη”<sup>117</sup>, Dike que aparece en el centro y al final del proemio, versos decimocuarto y vigésimo octavo<sup>118</sup>.

Parménides habría interiorizado según Marsoner la dialéctica Δίκη-ὑβρις de la *Odisea* homérica, en la que Atenea representa la justicia a la que el héroe se adecúa para triunfar sobre la ὑβρις y así en el poema del eleata: “il νόος, la forma più alta di intendimento, apprende la legge di Δίκη, alla quale il θυμὸς deve piegarsi”<sup>119</sup>.

Steinrück también analiza la estructura anular del proemio<sup>120</sup>. Su lectura consiste en un primer anillo (B1.1-4) que se integra a continuación en una unidad

---

<sup>116</sup> Marsoner (1976-78: 128) identifica a Dike con la diosa del proemio: “Il centro, attorno a cui sono disposti i cinque anelli concentrici, è costituito dalla Dea che rappresenta l’idea fondamentale della filosofia parmenidea, Δίκη. Esiste pertanto una precisa corrispondenza tra struttura ciclica dell’esordio e sistema speculativo”. No compartimos esta identificación aunque sí la importancia de Dike en Parménides.

<sup>117</sup> Marsoner (1976-78: 133).

<sup>118</sup> Marsoner (1976-78: 141).

<sup>119</sup> Marsoner (1976-78: 150).

<sup>120</sup> Steinrück (2006: 18): “Le texte de Parménide, tel que la tradition nous l’a transmis, commence avec une des plus parfaites structures annulaires de la littérature grecque.” Cf. Clay (2015: 120): “not only circular

mayor (B1.1-25). El resultado es muy similar al de Marsoner, aunque Dike no ocupa un espacio central ni en la forma ni en el contenido<sup>121</sup>.

¿Pero qué incidencia tiene esta forma circular en el contenido del poema? Aunque la naturaleza fragmentaria del texto que ha llegado hasta nosotros dificulte nuestra respuesta, contamos con suficientes elementos para intentar una hipótesis. La circularidad formal tiene que ver con que la diosa emprenda la vía de la *Aletheia* antes de la vía de las *doxai*. B 5:

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,

ὀππότεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὔθις.

Indiferente me es

por dónde comenzar, pues al mismo punto de nuevo llegaré de vuelta<sup>122</sup>.

Osborne considera que la estructura del poema parmenídeo expresa el mensaje que contiene<sup>123</sup> y Miller observa que la circularidad afecta a la estructura de todo el poema<sup>124</sup>. Y en ese sentido la preferencia del eleata por la forma esférica y circular tiene que ver con Dike como norma que expresa la necesidad de *lo que es, su todo él es semejante*, su continuidad y homogeneidad<sup>125</sup>.

---

objects (wheels, sockets, axels), but circular verbal rings and repetitions abound. The whole first sequence is a series of echoing rings”.

<sup>121</sup> La estructura en anillo propuesta por este autor se encuentra en Steinrück (2006: 20).

<sup>122</sup> Trad. Bernabé (2019a: 238).

<sup>123</sup> Osborne (1998: 34-5): “In conclusion then I would suggest that in both Parmenides and Empedocles we find that the structure of the poem itself expresses the message conveyed in it. Parmenides’ journey in verse matches the journey he describes, which in turn expresses the logical structure of the argument it represents, and reveals that the contrast between the mortal confusion and the true logic is not that one is straight and the other crooked, but that one is internally consistent and the other inconsistent and wayward”.

<sup>124</sup> Miller (2006: 15): “Structurally, the poem moves in a circle: the youth travels to the goddess in the poem, hence from the region of human understanding to that of the divine; in fragments 2-8.49 the goddess teaches him ‘the steadfast heart of well-rounded truth’ (1.29); then, at 8.50 ff., she guides him back to the region of human understanding, presenting from that point on ‘the opinions of mortals’ (1.30 cf. 8.51)”.

<sup>125</sup> Vlastos (1947: 162): “the round shape as such is irrelevant to Parmenides’ thought: he is concerned only with the formal property of all-around equality. In *this* sense the sphere makes a perfect vehicle for his conception of Being as “all alike,” without distinction of “greater” and “lesser” or of more and less complete, a whole whose parts are equal among themselves, so that none can dominate any other”. La tesis de Vlastos en este artículo es que la justicia en Parménides se fundamenta en la igualdad.

Parménides ve en la esfera un todo cuyas partes son iguales entre sí, igualdad que tiene su reflejo ontológico y epistemológico; la coherencia del ser nos permite empezar por cualquier parte, y así B 4 y B 5 nos enseñan que no solo *lo que es* es indivisible y homogéneo sino que podemos pensar esa coherencia en cualquier parte.

Young también subraya la circularidad que domina la cosmología parmenídea<sup>126</sup>, con un mundo ordenado y una diosa en su centro, e igualmente encontramos ecos de la circularidad en la unidad completa de la *Aletheia* (B 8.42-49):

“Pues bien, como hay una atadura extrema, completo está por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda, desde su centro equilibrado por doquier, pues que no sea algo mayor ni algo menor aquí o allí es de necesidad, ya que ni hay algo que no sea que le impida alcanzar lo homogéneo, ni hay algo que sea de forma que haya de lo que es por aquí más, por allí menos, pues es todo inviolable. Y es que, por doquier igual a sí mismo, homogéneamente con sus ataduras se topa.”<sup>127</sup>

Para terminar con los posibles sentidos de la circularidad en Parménides citaremos la lectura de un buen conocedor del poema, Luigi Ruggiu, quien considera que el camino del *kouros* está lleno de peligros y avanza como una catábasis, un descenso en lo profundo, pero el momento transformador llegará

---

<sup>126</sup> Young (2006: 27): “The meaning of the concept of circularity signifies the perfection of the cosmos and the positioning of the goddess in the center, “who guides everything” (B 12) and who represents a principle which establishes order”.

<sup>127</sup> Trad. Bernabé (2019a: 243-244)

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ  
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον  
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεῶν ἐστὶ τῆ ἢ τῆ.  
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος  
τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·  
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

cuando vuelva a la superficie, con el retorno (*nostos*), en un proceso circular que constituye, a su juicio, el sentido de lo verdadero, del camino y del método de Parménides<sup>128</sup>. Ruggiu, que considera que la mayor parte de los elementos del poema apuntan a un descenso hacia la morada de la Noche, piensa que los primeros diez versos del proemio no describen el viaje de Parménides hacia la diosa, sino su regreso después de la revelación<sup>129</sup>. Con esta hipótesis el poema se abriría con la descripción del final del viaje para continuar con la aventura que se ha vivido. Los indicios que le llevan a esa conclusión son:

- El εἰδῶτα φῶτα del tercer verso. Si estamos ante un iniciado es porque ha culminado el proceso de iniciación.
- Esa vía de la *daimon* solo puede recorrerla quien ya posee el sentido último del ser.
- La alternancia de formas verbales entre presente e imperfecto, que aludiría a momentos distintos.

No pensamos que esos indicios son suficientes pero en cualquier caso, esto es, independientemente del regreso que hipotetiza en los primeros diez versos, Ruggiu usa el esquema de la iniciación mística para explicar el proemio como ya vimos que había propuesto Jaeger<sup>130</sup>. Es un esquema que se irá confirmando a lo largo de nuestro estudio. El εἰδῶτα φῶτα sería el iniciado, la entrada en las tinieblas sería el viaje a la morada de la Noche, mientras que el décimo verso contaría el paso de la tiniebla a la luz, junto a las resonancias místicas de

---

<sup>128</sup> Ruggiu (2014: IV).

<sup>129</sup> Ruggiu (2014: 21), id. (2014: 41): “L’immagine dell’abbandono della sfera della Notte per entrare nel mondo della luce, accenna chiaramente ad una figura del rito di passaggio da un cosmo ad un altro, da una forma di vita ad un’altra, ed è centrato sul tema della rinascita. L’attenzione verte non sulla possibilità di accedere al mondo chtonio, ma soprattutto sul privilegio di potere da questo ritornare.”, id. (2014: 52): “doppio percorso, quello che procede verso le case della Notte e che ha come meta finale la dea, e quello che dalla dea muove per ritornare in quel mondo che prima s’era abbandonato per conseguire la rivelazione”.

<sup>130</sup> Ruggiu (2014: 23) e id. (2014: 59 nota 109). Cf. Laks (2013: 177): “Parmenides may best be seen as inaugurating the long philosophical tradition which, after him, constructs philosophical teaching on the model of initiation to the mysteries”.

términos como *kouros* y *συνάορος* (verso 24)<sup>131</sup>. La revelación tiene lugar en la morada de la Noche y a continuación se va hacia la luz, símbolo de renacimiento y de nueva vida con arreglo al saber revelado en la Noche<sup>132</sup>. La dificultad mayor, como en todos los relatos de descenso al Hades, residiría en el regreso, en el *nostos*. No compartimos la geografía propuesta por Ruggiu pero sí la adopción de los Misterios como referencia de la que se sirve Parménides para construir su proemio.

## 5 Estudio de los principales elementos que aparecen en el proemio

### 5.1 Viaje

El proemio es un viaje, de fuerte contenido narrativo, mucho más que el resto que conocemos del poema, donde predomina el tono especulativo.

El motivo del viaje pertenece a la cultura de su tiempo, basta pensar en la *Odisea*, pero Parménides lo tematiza de forma nueva porque ilustra la búsqueda del saber, como vemos en la conminación de la Diosa al final del proemio y también en el verso que nos informa de que el viajero no es un hombre cualquiera sino un *eidota phota*.

En cuanto a si la trayectoria del viaje es identificable, encontramos muy diversas posturas entre los comentaristas del poema, y no pocos niegan la posibilidad de conocerla<sup>133</sup>.

---

<sup>131</sup> Ruggiu (2014: 23).

<sup>132</sup> Ruggiu (2014: 24): “In tutti i riti dei misteri il disvelamento avviene nel buio, nella reintegrazione dell’originario stato di chaos, fino a sfociare nella esplosione della luce”.

<sup>133</sup> Mourelatos (2008: 15): “The honest conclusion from all this is that the topography of the journey is blurred beyond recognition”, Curd (2004): “Despite claims to the contrary, the topography of the poem is confusing, and I do not think that it is clear where the kouros has gone”, Fränkel (1975: 5): “Parmenide’s own words show that there is no route which can be located. There is simply a realm which is left behind (that of the night, the senses and our behaviour on this earth); a destination (the realm of light, of the sun and of the truth); and between them a gate (the gate of knowledge)”, Guthrie (2012: 510): “El viaje no se narra paso a paso, sino que los puntos clave se expresan de forma impresionista”, Couloubaritsis (2008: 136): “La difficulté à laquelle se heurte immédiatement l’interprétation littérale reside à la fois dans l’impossible localisation du voyage dans le proème et dans le caractère arbitraire de toute conjecture à ce propos”.

Tor explica con claridad las cuatro interpretaciones principales de la trayectoria del viaje<sup>134</sup>. Además de los *escépticos* tendríamos a los que sí identifican el viaje del *kouros* y trabajan con tres hipótesis: catábasis, anábasis o un viaje que sigue la trayectoria del Sol y que combinaría catábasis y anábasis. En nuestro apartado 6 precisaremos la cuestión.

## 5.2 Yeguas y Helíades, y no Musas. La conciencia de sí en el proemio.

Las musas a las que estaba habituado el auditorio parmenídeo son sustituidas en un primer momento por yeguas, animales con discernimiento que guiarán al *kouros* junto con las Helíades. Es el primer elemento femenino en un poema repleto de femineidad<sup>135</sup>.

Resulta claro el abismo que separa a unas yeguas de las musas homéricas y hesiódicas, como si el poema desde su inicio basculara hacia territorios más terrenales y menos divinos, cercanos a la crítica de Jenófanes a una cierta idea de divinidad, en preparación de la revolución conceptual que cumplirá el poema.

Uno de los aspectos más asombrosos del proemio es la ausencia de la invocación a las Musas que la tradición había fijado justamente en ese espacio inicial. El comienzo de un texto es siempre significativo por la posición que adopta frente a la tradición que lo hace posible<sup>136</sup>.

Homero no olvida esa invocación a las Musas en el proemio de la *Odisea* (1.1 Ἄνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, “Háblame, Musa, del hombre de múltiples tretas”) y de la *Ilíada* (1.1 Μῆνιν ἄειδε, θεά, “La cólera canta, diosa”), y Hesíodo introduce a las Musas en el proemio de la *Teogonía* (1, Μουσάων

---

<sup>134</sup> Tor (2017: 347-359).

<sup>135</sup> Kingsley (2014 [1999]: 53): “Todos los personajes que Parménides encuentra en su camino son mujeres o niñas. Incluso los animales son hembras, y recibe lecciones de una diosa. El universo que describe es femenino”, Granger (2008: 9): “It is surely noteworthy that the domain of the Proem, as well as of the whole poem, is feminine. Aside from the unnamed youth, every character is a female, the sun-maids, the goddess, the divine personifications, Justice, and the like, as well as the demiurgic goddess of the cosmology of mortals, and even the horses that draw the chariot are mares”, Coxon (2009: 270): “P.’s team, like all the figures in the prologue save himself, is female”.

<sup>136</sup> Tulli (2019: 1232): “Favorito da ogni tipo di memoria, l’*incipit* anticipa la forma e la sostanza di un testo, lo inserisce nella tradizione di un genere ben preciso e indica la trama che dalla tradizione lo divide”.

Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' ἀείδειν, “Por las Musas del Helicón comencemos a cantar”) y de *Los trabajos y los días* (1-2 Μοῦσαι Πιερίηθεν ἀοιδῆσι κλείουσαι, / δεῦτε Δί' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι, “Musas de Pieria, que conferís gloria con vuestros cantos, venid aquí a celebrar con himnos al padre Zeus”)<sup>137</sup>.

Con ὅσον τ' ἐπί θυμὸς ἰκάνοι Parménides vincula el viaje con su θυμὸς, confirmado por ese με que se repite en el proemio<sup>138</sup>, mientras que el camino φέρει εἰδότα φῶτα, el camino de un hombre que posee un saber<sup>139</sup>, elementos que denotan una conciencia de sí mismo, una autoconciencia por parte de Parménides<sup>140</sup>.

Cuando Alcínoo ordena que se convoque a Demódoco en el canto VIII de la *Odisea* lo hace con estas palabras (8.43-45): *Y convocad al divino aedo, a Démodoco. A él pues le concedió la divinidad el canto para alegrarnos, cuando su ánimo le incita a cantar*<sup>141</sup>. Es la divinidad la que concede el canto, pero se abre paso un incipiente θυμὸς individual que preludia el θυμὸς que en Parménides alcanzará un inusitado protagonismo al situarse en el proemio, el espacio reservado por la tradición a la revelación desde lo alto de las Musas, y

---

<sup>137</sup> La común invocación a las Musas por parte de Homero y Hesíodo no implica, sin embargo, que las Musas tengan la misma función en ambos autores, Clay (2015: 109): “Whereas Homer gave us no reason to question his Muses’ veracity, Hesiod has his goddesses vaunt their own ambiguity”.

<sup>138</sup> Tulli (1993: 35): “Il με qui non è marginale. Ha invece un’ enfasi che nel racconto l’insistere sulla stessa immagine, με φέρουσιν ... με ... βῆσαν ... ἄγουσαι ... με ... φέρον, multiplica.”, id. (1993: 45): “Già con il με che apre il poema, esce dall’anonimo profilo di Omero e offre, nel solco di Esiodo, il racconto di un’esperienza personale”.

<sup>139</sup> Tulli (2019: 1233): “L’uomo che ha il controllo del sapere, l’uomo che, protagonista, giunge con il θυμὸς nelle dimore del sapere qui è Parmenide: l’invocazione, con il profilo delle Muse, perde la funzione che ha nell’epica”.

<sup>140</sup> Tulli (1993: 35): “Parmenide qui mostra una puntuale coscienza di sé [...] la strada è di Parmenide, il suo θυμὸς lo spinge sulla strada che gli appartiene.”, id. (2019: 1238): “Parmenide spinge la coscienza di sé al culmine perché la rende palese nel proemio”.

<sup>141</sup> καλέσασθε δὲ θεῖον ἀοιδὸν

Δημόδοκον· τῷ γάρ ῥα θεὸς πέρι δῶκεν ἀοιδῆν

τέρπειν, ὅππῃ θυμὸς ἐποτρύνῃσιν ἀείδειν.

por manifestarse adecuado no ya para el canto sino para la búsqueda del saber, erigiéndose así en una auténtica *pasión intelectual*<sup>142</sup>.

Es esa imagen del θυμός de Parménides la que abre el poema y lo sitúa en el contraste entre saber e ignorar. Parménides es quien sabe y por eso llega hasta la diosa a diferencia de los que no saben, que no podrán emprender ese viaje y mucho menos culminarlo con su recompensa: el conocimiento verdadero. El destinatario del poema será quien no posee ese saber, a él se dirige Parménides, Χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, con “speranza protrettica”<sup>143</sup>. Quien lee (o quien escuchaba) el poema de Parménides se ponía en su lugar, adquiriría la conciencia de poder alcanzar el conocimiento, “nel viaggio verso il sapere il destinatario qui vede un suo possibile viaggio”<sup>144</sup>. En el inicio θυμός y με relatan una experiencia en primera persona, personal, y esto lo separa de Homero y lo acerca al Hesíodo de la *Teogonía* (vv. 22-34) que nos cuenta su experiencia personal. Pero el φέρει εἰδότα φῶτα del tercer verso ya está objetivando el viaje, abriéndolo a quien no sabe pero desea emprender también él un viaje hacia el saber. No se trata de un viaje a un lugar geográfico realizado por una persona y por lo tanto intransferible; el proemio narra en cambio un viaje hacia el saber, y el resto del poema detalla las condiciones de posibilidad para emprender ese mismo trayecto, que no es un trayecto geográfico. Pero, aunque posible, es siempre un viaje que *hay que querer hacer*. Ese es también el mensaje del θυμός inicial; no solo indica la voluntad de Parménides, sino la que debe mostrar todo aquel que quiera alcanzar el saber, llegar hasta la diosa, hollar el poco frecuentado camino de la verdad. En Parménides tenemos la narración del

---

<sup>142</sup> La expresión aplicada a Parménides es de Casertano (1978: 41): “Noi crediamo che qui si tratti proprio di una *passione intellettuale*, in cui sono coinvolti egualmente sentimenti ed intelligenza”, Cf. Marsoner (1976-78: 146-147): “L’io passionale, indicato dal termine θυμός, si distingue quindi dall’io razionale, definito νόος”, Kahn (2009: 214): “the proem focuses on two points: the driving effort and passion of the journey, and the formidable solidity of the gates that must be opened and entered. It is natural to see these two points as allegory for the intellectual passion (θυμός) of Parmenides’ inquiry into truth, and for the difficulty of his intellectual breakthrough into the conception of Being as presented in the body of the poem.” Para una atribución del θυμός a las yeguas y no al *kouros*, quien pasaría a una actitud pasiva, ver, entre otros, Slaveva-Griffin (2003: 245) y Cosgrove (2011: 39).

<sup>143</sup> Tulli (1993: 37), id. (2005).

<sup>144</sup> Tulli (1993: 37).

origen del saber a través del relato de una experiencia personal y transferible<sup>145</sup>. La imagen que Parménides nos traslada de sí mismo es la imagen de una búsqueda, de una investigación (es el διζήσιός de B 2.2 o de B 6.3) y eso es lo que aleja su viaje de la revelación y lo vuelve posible para quien no sabe. No estamos ante el saber que desciende del Olimpo o de las Musas sino ante el conocimiento que conquista el hombre con su θυμός<sup>146</sup>. No se trata ya de una verdad revelada sin contraste, sino que al poner el viaje bajo el signo de θέμις y δίκη se anticipa la necesaria coherencia interna del saber que pretende este nuevo viaje y que se completará con las palabras de la diosa en B 7. Un viaje insólito hacia un lugar u-tópico, el conocimiento. El control del saber es indispensable para el relato, pero solo Parménides lo obtiene de sí mismo, de su θυμός; el eleata posee una poco común conciencia de sí mismo<sup>147</sup>, del viaje especulativo y extraordinario que relata y que lo separa de los *polloi*. Estamos ante un cambio de paradigma donde la apariencia del viaje épico da paso a la afirmación del valor de un hombre en busca de la verdad. Es el acta de nacimiento de la filosofía.

### 5.3 *Kouros*

¿Por qué la diosa se dirige al mortal que llega hasta ella como ὦ κοῦρε (B 1.24)? Las explicaciones, como propone Cosgrove (1974), podrían agruparse en aquellas que lo consideran una declaración autobiográfica del poeta que serviría para datar el poema y las que ven un contraste entre las dos naturalezas implicadas en el encuentro, humano/divina o discípulo/maestra. Podemos descartar la primera porque nada en el tono del poema hace pensar en un joven, mientras que es necesario matizar la segunda para dar con una hipótesis que tenga sentido con el resto del poema. En realidad desde el importante artículo de Cosgrove podemos afirmar que las posiciones oscilan hoy entre los que

---

<sup>145</sup> Tulli (1993: 41): “Parmenide non offre un inno. Ma tende a ricostruire l'origine del sapere con il racconto di un'esperienza personale”.

<sup>146</sup> Tulli (1993: 45): “Con Omero e con Esiodo, il canto dell'uomo si risolve nel canto delle Muse, scende per lo più da uno spazio che non si apre all'uomo. Parmenide indica un possibile viaggio dell'uomo.”, id. (2019: 1232): “il θυμός è qui l'istinto fondato su ragione, la passione intellettuale che l'uomo ha per la ricerca”.

<sup>147</sup> Tulli (2005).

atribuyen a la expresión ὤ κοῦρε un sentido iniciático<sup>148</sup>, nosotros entre ellos, y los racionalistas estrictos que rechazan cualquier atisbo de iniciación mística desde su lectura de B 7.5-6: κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδῆριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντ, *en vez de eso discierne con juicio la muy argumentada prueba que te he propuesto*<sup>149</sup>. En nuestro caso no vemos incompatibilidad alguna entre el tono místico del proemio y el mensaje filosófico del poema parmenídeo.

En cualquier caso es de notar la impersonalidad del *kouros*, pues su anonimato<sup>150</sup> lo acerca a cualquier oyente o lector del poema, que se ve interpelado directamente por la diosa por medio de este eficaz recurso<sup>151</sup>.

El protagonista del viaje es un *kouros* cuya identidad desconocemos, aunque un nutrido grupo de comentaristas apuestan con decisión por hacer del viaje un relato autobiográfico del propio Parménides<sup>152</sup>. A nuestro juicio el

---

<sup>148</sup> Bernabé (2019b: 66): “κοῦρος no es una indicación de edad; ni se trata de una designación honorífica, sino que tiene aquí un claro valor iniciático”, ver la nota 86 de esa página para algunos de los más conocidos representantes de esta lectura.

<sup>149</sup> El propio Cosgrove (1974: 87-89) sugiere que *kouros* aludiría en el proemio a alguien sin experiencia, sin malos hábitos podríamos decir, y por tanto dispuesto a abandonar la costumbre por la razón, id. (1974: 93): “Youth, on the other hand, implies *inexperience* [...] and precisely for this reason a *kouros* was chosen as the goddess’ guest. For the poem continually contrasts the route of truth-giving thought with that of experience (B 1.30, 6.4-9. 7.2-5, 8.53 ff., 19) [...] He is more accessible to her discourse which seeks in its hearer not the weight of experience but the judgement of pure thought alone (B 7.5)” Cf. Slaveva-Griffin (2003: 230): “in Parmenides, the charioteer is a young, inexperienced philosopher-passenger guided by divine maidens to the realm of a deity who proclaims to him the philosophical truth he is seeking”.

<sup>150</sup> que se separa de la personalización de Hesíodo, *Teogonía*, 22: αἱ νύ ποθ’ Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν ἀοιδίην, “ellas (las Musas) fueron las que una vez enseñaron a Hesíodo el bello canto”.

<sup>151</sup> Clay (2015: 118): “in Parmenides the recipient of the goddess’ teaching is an anonymous and generic *kouros*. The *kouros* recounts an event in the past when he was instructed by the goddess, but in transmitting the goddess’ speech, Parmenides makes each member of the audience the “you” whom the speaker is addressing. thus each one of us seems to become the direct recipient of the goddess’ teaching.”, id. (2015: 119): “the speaker transmits the goddess’ teaching, but at the same time assumes the persona and authority of the goddess. When she says “you” she may be speaking to the *kouros*, but we hear the speaker addressing each of us directly and intimately”.

<sup>152</sup> Jaeger (1952: 96): “Un grandioso proemio que describe su propio viaje a los cielos”, Guthrie (2012 [1965]: 512): “No puede ponerse en duda que el proemio describe una experiencia genuina. Como mero recurso literario, nada podía ser más inadecuado al contenido principal del poema”, Ranzato (2008: 57): “Vede come protagonista proprio il suo autore”, Gómez-Lobo (1985: 30): “El narrador y el viajero es Parménides mismo”, Fränkel (2004: 343): “Aparece claramente un «yo» autobiográfico”, Ferrari (2007: 112): “Ciò che Parmenide racconta ai vv. 1-23 del proemio è pertanto un itinerario iniziatico così come gli

recurso del anonimato invita al lector a identificarse con el viajero; si no sabemos su nombre cualquier lector puede sentirse *kouros*.

Es un protagonista masculino que llega tan lejos como su *thumós*, su “voluntad reflexiva”<sup>153</sup>, “su ánimo o impulso vital”<sup>154</sup>, lo que implica una acción por su parte, la primera en este camino al que parecía verse arrastrado irremisiblemente. Es el primer elemento que nos habla de voluntad en el poema.

Pero en B 1.3 aprendemos algo más cuando al *kouros* se le denomina *eidôta phôta*, el “hombre que sabe”, el “iniciado”, alguien que como ya vimos posee un saber misterioso<sup>155</sup>, por lo que *kouros* aludiría en esta interpretación a quien va a someterse al contacto con lo divino. Burkert nos muestra otras fuentes para esa epifanía como Epiménides de Creta o la teogonía de Orfeo, donde la Noche es el origen. También señala otros antecedentes como la célebre cueva de la Sibila en Cumas, conocida sobre todo por el libro VI de la *Eneida* e incluso el *Gilgamesh*, ya que “his path was a ὁδὸς πολύφημος as well”<sup>156</sup>. Ranzato (2015) afirma que la experiencia narrada en el proemio también se aproxima a la consulta del oráculo de Trofonio en Beocia.

La Diosa toma la mano derecha del *kouros* cuando llega a su morada, señal inequívoca de familiaridad<sup>157</sup>. Ese hombre se distingue de la mayoría y se

---

è apparso nel momento stesso in cui lo viveva”. *Contra* Cordero (2005: 39): “Nada autoriza esta interpretación”.

<sup>153</sup> Cordero (2005:38).

<sup>154</sup> Gómez-Lobo (1985: 30).

<sup>155</sup> Burkert (1969).

<sup>156</sup> Burkert (2013 [1969]:106): “The differences in detail are considerable; yet one basic theme resounds, more or less distinctly, through all the variations: the path to knowledge and power, the path to the mountain, to the cave, to the goddess”.

<sup>157</sup> Couloubaritsis ve reflejos de *Ilíada* I, 118-122.

En el contexto suritálico de Parménides encontramos un vaso apulio, fechado hacia 340-330 a.C. y conservado en el museo de Toledo (Ohio), en que hay un estrechamiento de manos entre Hades y Dioniso en el inframundo. Para una lectura órfica de este vaso ver Johnston-McNiven (1996: 33): “The central scene of the Toledo vase, illustrating as it does the special concord between Dionysos and the rulers of the Underworld, would serve as an excellent pictorial representation of these Orphic doctrines; if so, it is our first pictorial representation of Orphic eschatology” y Olmos (2008: 293): “We are not witnessing this time a mere encounter of a hero, like Heracles or Orpheus, both travelers to the Beyond, with Hades and

sabe intermediario entre los mortales y la Diosa, eso que llamaremos *filosofía*, término que Parménides no usa pero que el pitagorismo había esbozado antes de que Platón lo tematice definitivamente.

A partir de Pugliesi Carratelli y Sassi se pone en relación el texto de algunas laminillas órficas de oro con el poema de Parménides. Si se tienen en cuenta las referencias al inframundo en el viaje del *kouros* estas láminas cobran una notable importancia por su difusión en el mundo helénico. Algunas se encontraron cerca de Elea y aunque la más antigua, la de Hiponio (ca. 400 a.C.), es de más de un siglo posterior a Parménides, su texto es de origen arcaico<sup>158</sup>. En las láminas también se encuentra la distinción entre un guardián y el soberano de los infiernos, como la distinción entre Dike y Diosa en Parménides. El público de Parménides podría haber pensado que el viaje del *kouros* era como el de las almas de los difuntos<sup>159</sup>

#### 5.4 Carro

El carro era el medio de transporte de honor, pero no debe confundirse con el carro platónico del *Fedro* que tanta repercusión tendrá en el

---

Persephone at the underworld palace This is a mediation by Dionysus in favor of his adepts”. A continuación reproducimos la escena con su *dextrarum iunctio*:



<sup>158</sup> Bernabé (2020: 22): “inscrita con ortografía propia del s. V a. C.”.

<sup>159</sup> Ranzato (2008: 68): “È dunque alquanto probabile che il pubblico parmenideo abbia inquadrato la scena dell’accolgenza della dea in questo immaginario tradizionale, come sembrano suggerire anche le numerose corrispondenze espressive tra questo passo del poema e i testi delle lamine”.

neoplatonismo y en las artes figurativas del Renacimiento a través de la relectura de Marsilio Ficino.

Fue Fränkel el que propuso la similitud entre el carro parmenídeo y el de Píndaro en *Olímpica* VI<sup>160</sup>, mientras que según Ranzato (2008) Parménides habría superpuesto la imagen del carro de las Musas al carro de Helio para ilustrar su viaje, un viaje por el conocimiento en el que confluyen esfuerzo humano y ayuda divina. Según Cerri el carro alude a la sabiduría<sup>161</sup>, pero para ello Parménides habría usado dos carros conocidos por su público, el del Sol y el del Hades, pues ambos le habrían sido útiles por sus resonancias y sentidos<sup>162</sup>.

### 5.5 Helíades

Son las hijas de sol, y por lo tanto hermanas de Faetón, un mito bien conocido por los interlocutores de Parménides y un mito que termina mal. Las hermanas auguran en cambio un final distinto a la aventura del *kouros*, que no tendrá la *hybris* de la emprendida por su temerario hermano.

Couloubaritsis es uno de los autores que mejor ha estudiado el funcionamiento como *mito de fondo* de Faetón para una cabal comprensión de las Helíades en Parménides<sup>163</sup>. Son ellas las que seducen a Dike para franquear el paso de la puerta (versos 15-16) y guían y ayudan al *kouros*. Frente a su hermano que viajaba solo y era mortal, franco y descontrolado, ellas son de sexo femenino, inmortales, seductoras y tienen pleno dominio sobre sus acciones.

---

<sup>160</sup> Versos 22-27. Fränkel (1975: 1): “The image of the proud chariot of the Muses, with which Parmenides’ epic poem opens, has an exact parallel in Pindar’s 6th Olympian Ode. The parallel is so close, even in individual details and wording, that we must posit a definite relationship between the poems, such as a common source”.

<sup>161</sup> Cerri (1999: 97): “Il carro non può che simboleggiare in particolare la poesia sapienziale o, meglio, la *sophia*, intesa nel senso arcaico e globale del termine”.

<sup>162</sup> Cerri (1999: 100-101): “In quanto guidato dalle Eliadi da oriente a occidente lungo la traiettoria solare si assimila al Carro del Sole. In quanto mezzo di locomozione adatto a raggiungere l’aldilà ed a varcarne la soglia nei due sensi, si assimila invece al Carro di Ade, con cui il dio, nell’inno omerico *A Demetra*, rapisce Persefone per portarla nel suo regno e quest’ultima fa poi ritorno nel mondo dei vivi, per rivedere sua madre”.

<sup>163</sup> Couloubaritsis (2008: 221-222).

Pero non è la contrapposizione con il fratello la sua unica funzione. Cerri e Ranzato ci parlano di come il pubblico avrà evocato le Muse esiodee, ma le Muse arrivano dall'alto (e per questo per arrivare alla Terra si circondano della notte), mentre le Helíades arrivano alla Terra dalla dimora della Notte, per lo che viaggiano verso la luce<sup>164</sup>. È un punto controverso perché in esso confluiscono le due letture decisive della topografia parmenidea, quella che vede le Helíades viaggiare verso la luce<sup>165</sup> e quella che considera che vanno all'incontro di Parmenide dalla dimora della Notte per portarlo a lei<sup>166</sup>. Di fatto la Notte è la madre di Helios e i greci pensavano che fosse l'oscurità quella che produce la luce<sup>167</sup>.

Le Helíades non sono estranee alla circolarità del proemio, visto che numerosi commentatori hanno difeso fin dall'antichità che il carro in cui viaggiano insieme al *kouros* non è altro che il carro solare<sup>168</sup>, che percorre un cammino circolare<sup>169</sup>. Young sostiene anche l'associazione cercata da Parmenide del

---

<sup>164</sup> Cerri (1999: 97): "Il carro non è guidato dalle Muse, figlie di Mnemósine, la Memoria, ma dalle Eliadi, "le figlie del Sole" dunque dee della luce e dell'illuminazione, ben più necessaria della Memoria, in vista della circostanza che Parmenide non si accinge a svolgere, come qualsiasi altro poeta, un racconto mitico, ma un discorso scientifico in senso stretto".

<sup>165</sup> Fränkel (1975: 12): "The daughters of the Sun are not external and alien entities, even if they are called "immortal". In the long passage from 1.6 to 21 there is no "I", it is represented and symbolized by the Daughters of the Sun; they are the only ones who are mentioned. Translated into our own language, they are the philosopher's own urge for knowledge, which strives towards the light".

<sup>166</sup> Furley (1973: 2): "It is not Parmenides but the Sun-Maidens who leave the House of Night and come into the light, and they come to meet Parmenides and take him back home with them –back into the House of Night. The journey is not a new type of allegory but a katabasis of a familiar kind".

<sup>167</sup> Burkert (2013 [1969]: 96): "Since ancient times it was self-evident to the Greeks that darkness had brought forth the light (cf. Hes. *Theog.* 123 ff.)".

<sup>168</sup> Ruggiu (2014: 29): "Il sentiero percorso da Parmenide è quello stesso che quotidianamente percorrono con il loro carro la Notte e il Giorno e probabilmente il carro del viaggio parmenideo è lo stesso carro solare. Ciò giustifica anche la comparsa delle Heliadi e il ruolo da esse svolto lungo il viaggio.". *Contra* Slaveva-Griffin (2003: 232): "The poetic tradition most important for Parmenides' (and later Plato's) allegory of the soul as charioteer is that of Homer, specifically Zeus' chariot ride at *Il.* 8.41-52, the gates of heaven through which Hera's chariot passes at *Il.* 5.748-52, and Telemachus' journey from Pylos to Sparta in Book 3 of the *Odyssey*".

<sup>169</sup> Marsoner (1976-78: 172-73): "All'idea di circolarità, d'altronde, si alludeva anche nel primo anello del proemio. Infatti le cavalle che portano il Filosofo sono le stesse che conducono il cocchio solare. Il loro percorso, eterno, sempre uguale, segue appunto la volta celeste, cioè una via circolare".

motivo solar de ascenso y descenso. Las Helíades saldrían por el este, como el sol, conduciendo el carro y las yeguas del sol; viajan por el camino del sol, recogen al *kouros* y entonces descienden por el oeste<sup>170</sup>. Del mismo modo Steele ven en las Helíades un indicio de que el *kouros* viaja por un camino solar<sup>171</sup>. Pero para la trayectoria del carro solar no hay que olvidar las etapas marcadas por Estesícoro.

En cuanto al gesto de destocarse la cabeza con sus manos (B1.10 ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας) evocaría el desvelamiento propio de los misterios<sup>172</sup>. Y con las Helíades tenemos la primera prueba del binomio verdad-persuasión en Parménides (frente a error-engaño, *apáte*) cuando en B1.16 persuaden (πειῖσαν) con habilidad a Dike para que abra las puertas de las sendas de la Noche y del Día<sup>173</sup>. Blank añade que esa confianza anuncia la relación que la diosa tendrá con el *kouros* cuando intenta darle “verdadera πίστις”<sup>174</sup>.

## 5.6 La morada de la noche

δῶματα Νυκτός era bien conocida en tiempos de Parménides y su público no tendría problema alguno en identificarla con la descripción que figura en la

---

<sup>170</sup> Young (2006: 22): “Like Odysseus, the *kouros* follows a solar route into the far west and he will descend then into the underworld only to ascend once again [...] The Heliades have ascended from the place from one ascends into the light, in the east; they have picked up Parmenides, and are now descending in the west, following the course of the Sun”.

<sup>171</sup> Steele (2002: 587). También Kerényi (2014).

<sup>172</sup> Bernabé (2012: 23): “en un contexto como éste ¿cómo no atribuirle una connotación de desvelamiento, de revelación de lo oculto, de manifestación de la verdad?”.

<sup>173</sup> Cordero (2005: 121): “Ya desde el comienzo del Poema persuasión y *lógos* van juntos.” Cf. Mourelatos (2008: 147): “The “soft sayings” of the Heliades are the words Justice wants to hear, they are the right words, the password. Justice has already given her promise: “If you speak thus and so, I will instantly open the gates.” The *πειθεῖν* of the Heliades actually signals their observance of the terms of agreement. There is obviously a relationship of πίστις between the Heliades and Justice”.

<sup>174</sup> Blank (1982: 171). En esta página y en la siguiente el autor pone ejemplos para argumentar que πίστις es algo más que creencia y está más cerca de la confianza en los dioses en las religiones místicas y en el pitagorismo, donde tiene gran importancia. Cf. Robbiano (2006: 55): “*Pistis* is an immediate, certain state of mind, as opposed to a situation of belief, which is based on tradition, convention, and can be argued for and decided about”.

*Teogonía* de Hesíodo (744), como recuerdan, entre otros, Morrison<sup>175</sup>, Burkert<sup>176</sup> y Furley<sup>177</sup>. Y será también Furley el que destaque su característica principal: se trata del lugar de encuentro de los opuestos<sup>178</sup>.

## 5.7 Las puertas de las sendas de la Noche y del Día

Las puertas son la entrada al inframundo, si seguimos la lectura hesiódica, pero más relevante que su naturaleza liminar nos parece su carácter de límite<sup>179</sup>. Como si los versos nos anunciaran que estamos a punto de pasar a otra dimensión, de las *doxai* a la *Aletheia*<sup>180</sup>.

Esas sendas de la Noche y del Día anuncian los principios opuestos de Noche y Luz que encontraremos como fundamento de las *doxai* (B 8.53-61 y B 9)<sup>181</sup>. De hecho las imágenes del proemio están relacionadas principalmente con

---

<sup>175</sup> (1955: 59).

<sup>176</sup> (2013 [1969]: 94).

<sup>177</sup> (1973: 4): “The House of Night has a clear place in Greek mythology, since Hesiod’s *Theogony* (740 ff.)”.

<sup>178</sup> (1973: 4): “The essential point about this place is that it is the *meeting place*, where opposites are undivided”.

<sup>179</sup> Untersteiner (1958: LXXIV): “il confine tra il mondo dello spazio e del tempo e quello dell’aspazialità e dell’atemporalità.”, Young (2006: 23): “The Gate operates as an entrance to the underworld for the Sun and also for the dead, but its further mythic function is a coincidentia oppositorum: it is a point where all flux passes and originates.”, id. (2006: 29): “Mythically, it signifies unity and the principle of order; the flux of which it is principle is perfect and ordered – the perfection is understood in the balance of opposites in the world and the perfection of cosmic circularity. The Sun and Night move in ordered and constant flux, watched over constantly by Dike, who holds “the interchangeable keys”.

<sup>180</sup> Owens (1979: 23): “The relatively large number of lines devoted to the gate has drawn attention even today. Does not this prepare the hearer for the exceptionally strong and careful effort required for the breakthrough from the accustomed world of doxa into the realm further on?”.

<sup>181</sup> Gilbert (1907: 28): “so muss dieses ganz besonders von den Bahnen von Tag und Nacht gelten, in denen die gegensätzlichen Prinzipie von Licht und Dunkel einen signifikanten Ausdruck finden.”, Woodbury (1966: 213): “If the proem is to be related to what follows as a necessarily mythical account of the passage from opinion to knowledge, it is reasonable to see in the traditional Day and Night of the opening lines a mythical analogue of the Light and Night of the cosmology.”, Coxon (2009: 274): “The antithesis night-light anticipates that between the two Forms so named in the Beliefs of Mortals and indicates that the cosmology of the prologue is related to that of the ‘Beliefs’.”

esa polaridad esencial<sup>182</sup>, que designa la realidad dualista que los mortales perciben en el mundo de las *doxai*<sup>183</sup>. Pero Parménides opera justamente un método para superar ese dualismo solo aparente, por lo que en el proemio el relato de las *doxai* llegaría hasta las puertas de las sendas de la Noche y del Día. Una vez que las Helíades convocen con amables palabras a Dike para que abra esas puertas, el cortejo se adentra en el camino del ser que ya no sufre determinaciones espaciales ni temporales<sup>184</sup>. En Parménides asistimos también aquí a una modificación de la imagen tradicional para ajustarla a su nueva doctrina, el otro mundo o el Más Allá dejan de presentarse bajo coordenadas geográficas<sup>185</sup>. Eso que aparece detrás de las puertas, aunque estas se presenten bajo rasgos homéricos (etéreas) y/o hesiódicos (subterráneas)<sup>186</sup>, ya no es espacio sino concepto; el viaje del *kouros* es la búsqueda del conocimiento. Ya no encontramos la dualidad de las *doxai* sino la unidad de la *Aletheia*<sup>187</sup>. Un

---

<sup>182</sup> Ruggiu (2014: 50-51), con los ejemplos según su interpretación, Cursaru (2016: 44): “Lumière et Nuit, ce binôme semble représenter une opposition primaire qui préside à toute autre distinction et commande les autres oppositions à l’oeuvre tout au long du Poème parméniéen”.

<sup>183</sup> Clay (2015: 120): “There are also pairs everywhere, two wheels, two doors, lintels and door jambs, the gates of Night and Day.”, Gigon (1980: 279): “Parménides describe la verdad como lo uno y la apariencia como dualidad.”, Laks (2013: 174): “The chariot wheels -circular like rings, or like Being (B 8, 43)- are twofold. Each is set at an end of the axle that holds them together; the adverb *amphoterotheren* might look redundant if taken as merely descriptive. The door has two main components, frame and leaves: two leaves and two pivots, each pair forming a unity. The chariot-axle has the same function as the door-bolt”.

<sup>184</sup> Bollack (2006: 82): “Il n’y a pas d’au-delà, ni physique ni allégorique.”, Cursaru (2016: 54): “la grande route qui conduit tout droit vers le royaume de la Déesse, le lieu-limite et le lieu-source par excellence. La dualité se trouve ainsi unifiée”.

<sup>185</sup> Cursaru (2016: 58).

<sup>186</sup> Granger (2008: 12): “Yet the location of these ‘gates’ within traditional mythology is far from obvious in the story of the poem. Verse B 1.11 introduces the ‘gates of the ways of Night and Day’, and it provides an outstanding example of Parmenides’ skill in confounding references to places within the traditional mythology.”, id. (2008: 13): “Verse B1.11 is doubly misleading wording on Parmenides’ part, since he manages to mimic the wording of Hesiod by bringing together Hesiod’s conspicuous use of *Ἔνθα* as a marker of places and deities in the underworld with the actual words of Homer. The careful reader who is trying to locate the place of the gates the youth passes through cannot decide between the place indicated by Homer or that described by Hesiod for the meeting of the ways of Night and Day”.

<sup>187</sup> Nussbaum (1979: 69): “All the familiar polarities of mortal discourse collapse into unity; our ordinary statements that make distinctions between day and night, light and dark, will no longer have their sense. It is a place that cannot really be coherently described in our language, since it abolishes what the language rests on; this, perhaps, is the reason why Parmenides only points, rather cryptically, to its main features”.

viaje iniciático<sup>188</sup>, porque las puertas abiertas también simbolizan el acceso permitido a la verdad<sup>189</sup>. Es significativo que el camino, después de cruzar las puertas, se denomine κατ' ἀμαξιτόν (B 1.20 “por el camino real”), un camino de carros, expresión que encontramos en ambientes iniciáticos<sup>190</sup>. Y la diosa comparece repentinamente, sin más indicaciones espaciales, porque este camino ya no las necesita. Tampoco se nombra la diosa, ni se la describe, porque es su revelación de la verdad lo que importa. La ausencia de detalles al traspasar las puertas, la indeterminación espacial frente a la multiplicidad de detalles antes de las puertas, durante la primera parte del viaje, también se corresponde con el ámbito donde se revela la verdad a los iniciados<sup>191</sup>.

---

<sup>188</sup> Bernabé (2012: 21): “No es un espacio real, sino un espacio ambiguo, el de la iniciación, que en vano buscaríamos en la geografía”.

<sup>189</sup> Bernabé (2012: 24): “En el comienzo de los poemas atribuidos a Orfeo, aparecía un verso, que conocemos en dos versiones:

- a) ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι.  
Cantaré para conoedores; cerrad las puertas, profanos.
- b) φθέγγομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι.  
Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos.

Las puertas del conocimiento iniciático están cerradas a los profanos, en cambio se abren para Parménides, permitiéndole acceder a este tipo de conocimiento.”

<sup>190</sup> Bernabé (2012: 29-30): “Es el caso de una tablilla de plomo de Falasarna (IV a.C., Museo de Atenas), en cuyas líneas M-N se lee:

ὄλβιο[ς] ὅι κ<α>τὰ δὴ σ[κ]εδαθῆι κατ' ἀμαξιτόν 'ιό'  
κ[αί] φρεσὶν αὐτὸ[ς] ἔχηι μακάρων {μακάρων} κατ' ἀμαξιτόν α[ὐ]δάν.

Feliz aquel para quien se expandió por el camino real el «iό»  
y tenga él mismo en su corazón sobre el camino real de los felices la voz.

Es muy significativa la reiteración de la referencia al camino real y a su relación con la divinidad y con el ambiente iniciático, que se manifiesta tanto en el grito místico «iό» como en la iunctura ὄλβιο[ς] ὅι, característica de los deseos de felicidad (makarismoi) que se dirigen a los iniciados que alcanzan una vida mejor en el otro mundo”.

<sup>191</sup> Bernabé (2012: 34): “en los Misterios, el espacio en que la verdad divina se transmite a los seres humanos es el espacio iniciático, entre nuestro mundo y el Más Allá, entre lo humano y lo divino, entre la vida y la muerte”.

Es el umbral que el *kouros* debe atravesar para alcanzar a la Diosa. El público habría pensado aquí en la entrada al Hades y en héroes como Odiseo, Heracles u Orfeo cuando se adentran en el reino de los muertos<sup>192</sup>.

Burkert también nos recuerda que esta puerta del día y de la noche aparece por primera vez, como la morada de la noche, en la *Teogonía* hesiódica (749)<sup>193</sup>, pero es importante entender que no sirve para separar el camino de la noche y el del día, sino que ambos, noche y día, se cruzan a lo largo del mismo camino, de ahí la coincidencia de opuestos que se da en la morada de la Noche<sup>194</sup>, y además su discriminación no se limita a la alternancia de día y noche, sino que alcanza e incluye la división correlativa entre vivos y muertos<sup>195</sup>.

## 5.8 La diosa

La identificación de la diosa ha sido un tema recurrente en la mayor parte de los estudios sobre el proemio. Un buen punto de partida para esta espinosa cuestión podría ser la frase de Heródoto<sup>196</sup>, según la cual fueron Homero y Hesíodo los que crearon una teogonía para los griegos y dieron a los dioses sus epítetos, precisaron sus prerrogativas y competencias, y determinaron su fisonomía.

---

<sup>192</sup> Ranzato (2008: 49).

<sup>193</sup> Burkert (2013 [1969]: 98). Ya Gilbert en el artículo donde defendía la catábasis recordaba a Diels el tono hesiódico de la puerta (1907: 29): “Diels hat gezeigt, wie sehr Parmenides in vielen Einzelheiten seines Gedichts von Hesiod abhängig ist: die merkwürdigste und signifikanteste Übereinstimmung mit Hesiodschen Vorstellungen bietet aber dieses Tor”.

<sup>194</sup> Furley (1973: 3): “The gates do not separate the road of Night from the road of Day, as some have thought; they are the gates through which both Day and Night pass when they emerge, alternately, from their home and go out along their “roads” (scil. the same road, but traversed alternately by Night and Day) over all the earth.”. En el mismo sentido Cerri (1999: 98-99) y Ferrari (2007: 109). En esa alternancia de Noche y Día, que no pueden coincidir, se ha visto la incompatibilidad entre ser y no ser en Parménides, Marsoner (1976-78: 166): “Esiodo, infatti, spiega che mai la stessa dimora ospitava contemporaneamente Giorno e Notte. O v’era in essa la Figlia, o la Madre. La presenza dell’Una, per una legge inderogabile, escludeva la presenza dell’Altra. Ma proprio questa è l’idea essenziale della metodologia parmenidea. Non esiste compatibilità tra essere e non essere. L’essere esclude, per una legge logica, il non essere”.

<sup>195</sup> Cerri (1999: 99): “È dunque porta cosmica nel senso più ampio del termine, perché segna il discrimine tra il giorno e la notte e, insieme, tra il mondo dei vivi e quello dei morti”.

<sup>196</sup> 2.53.

Pero aquí estamos ante una diosa anónima, y ese rasgo es sumamente significativo frente al panteón que se despliega en la épica arcaica. La identidad de la diosa ha hecho correr ríos de tinta a los estudiosos de Parménides y se han propuesto todo tipo de hipótesis para desvelarla. Aunque podemos pensar que si Parménides no la nombra es porque no quiso hacerlo<sup>197</sup>, presentamos una muestra de las soluciones propuestas:

- Para Diels sería “la diosa de la luz y de la verdad”<sup>198</sup>.
- Cornford identifica la diosa con la razón<sup>199</sup>, del todo imposible pues, como veremos, es prematuro atribuir a Parménides una Razón tan acabada como la que propone este autor.
- **Perséfone**: Cerri<sup>200</sup>, Kingsley<sup>201</sup> y Passa<sup>202</sup>.
- **Mnemósine**: Pugliese Carratelli<sup>203</sup> y Sassi<sup>204</sup>.

---

<sup>197</sup> Furley (1973: 3): “Probably not meant to be identified”.

<sup>198</sup> (1897: 46): “Die Göttin des Lichts und der Wahrheit”.

<sup>199</sup> Cornford (1987: 149): “¿Quién es esta diosa que entrega su revelación a Parménides? [...] Se trata incuestionablemente de la diosa de la Razón, una proyección de la facultad que se ejercita en el razonamiento matemático cuando se deducen ciertas conclusiones a partir de principios autoevidentes [...] el elemento inmortal y divino en el hombre ya no es un mero espíritu que, cuando abandona el cuerpo dormido, conversa con los dioses en sueños proféticos y discierne el curso del pasado, del presente y del futuro; se ha convertido en la facultad que piensa y da una explicación racional de la realidad metafísica que se sitúa más allá de los límites del tiempo y del cambio”.

<sup>200</sup> Cerri (1999: 108): “La candidatura di Persefone, anche se finora non era stata proposta da nessuno, mi sembra dunque estremamente probabile, comunque più valida delle varie ipotesi avanzate nel passato, tutte sprovviste di qualsiasi base documentaria, fondate soltanto su una verosimiglianza astratta e generica: Dike, come abbiamo già visto, la Notte, Hemera (il Giorno), la Verità, la Memoria, Era, ecc. Il problema tuttavia, bisogna riconoscerlo, non è di importanza primaria per la comprensione del proemio o dell’intero poema”.

<sup>201</sup> Kingsley (2014 [1999]: 92).

<sup>202</sup> Passa (2009: 53).

<sup>203</sup> Pugliese Carratelli (1988).

<sup>204</sup> Sassi (1988).

- **Nyx, la Noche:** Morrison<sup>205</sup> y Burkert<sup>206</sup>. Están de acuerdo Ferrari<sup>207</sup>, Palmer<sup>208</sup> y Gómez-Lobo<sup>209</sup>.
- **Dike** (Sexto Empírico, Reinhardt, Deichgräber o Marsoner) Pero no es posible que sea la guardiana de la puerta y habite en la morada de la Diosa<sup>210</sup>.
- **La Musa** del poema, o la potencia de la verdad, o del conocimiento, o de la intuición<sup>211</sup>.
- **Hemera, el Día:** Pellikaan-Engel<sup>212</sup>.
- **La personificación del éter:** Coxon<sup>213</sup>.
- **Un artefacto literario.** Tarán deduce del anonimato de la diosa su condición de “literary device” (calificativo que también empleará para todo el proemio) y usa la lógica posterior del poema para sustentar su tesis<sup>214</sup>.

La diosa saluda al *kouros* con χαῖρε, “salve”, en B 1.26, y Sourvinou-Inwood estudió el uso de χαῖρε en la escatología griega. Uno de los casos más cercanos a B 1.26 es una laminilla órfica de Turios (OF 487) que contiene una explícita

---

<sup>205</sup> Morrison (1955).

<sup>206</sup> Burkert (2013 [1969]: 100): “But how are we to name the Goddess? The most consistent is Morrison’s suggestion: Nyx”.

<sup>207</sup> Ferrari (2007: 107-108).

<sup>208</sup> Palmer (2009: 58).

<sup>209</sup> Gómez-Lobo (1985: 39)

<sup>210</sup> Furley (1973: 3): “Almost the only thing reasonably certain about the goddess is that she is not Justice, as Sextus carelessly thought. She refers in line 28 to θεῖμυς τε δίκη τε in the third person”.

<sup>211</sup> Fränkel (2004: 332). Cf. Guthrie (2012: 511): “La diosa que instruye al poeta se corresponde con la Musa de los escritores épicos”

<sup>212</sup> Pellikaan-Engel (1974: 61).

<sup>213</sup> Coxon (2009: 15).

<sup>214</sup> Tarán (1965: 31): “Parmenides could not have attributed any reality to the goddess because for him there exists only one thing, the unique and homogenous Being”.

promesa de divinización del difunto, la alegría por la nueva vida después de la muerte<sup>215</sup>:

“Salve, tras haber tenido la experiencia que nunca antes tuviste.

Dios has nacido, de hombre que eras. Cabrito, en la leche caíste.

Salve, salve, al tomar el camino de la derecha

Hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone”<sup>216</sup>

Bernabé señala esta laminilla como otro de los indicios místéricos del proemio. Turios pertenece al ámbito magnogreco de Elea y las referencias místéricas del proemio son coherentes con el orfismo del tiempo de Parménides.

En los últimos versos empieza el discurso de la diosa, que exhorta a conocer todas las cosas y contrapone dos formas de saber: la verdad y las opiniones de los mortales (evocando las funciones que Hesíodo atribuye a las Musas en *Teog.* 27-8). En los dos últimos versos la diosa cuenta el segundo modo de conocer, y entre los pocos elementos claros de estos enigmáticos versos es que este saber se refiere al campo semántico de *dokein*.

Young recuerda que todo nombre implica un control sobre la cosa nombrada para considerar que Parménides elude deliberadamente nombrar a la diosa para que exprese de forma absoluta lo divino<sup>217</sup>. Una diosa indiferenciada que es todas las diosas, expresando así lo realmente relevante, su divinidad y la

---

<sup>215</sup> Zuntz (1971: 333): “The centre and essence, then, of this tablet is the announcement of deification”, Sourvinou-Inwood (1995: 195): “the text [...] holds out the striking promise of actual deification”.

<sup>216</sup> *OF* 487.3-6:

χαίρε παθών τό πάθημα τό δ' ουπω πρόσθ' έπεπόνθεις·  
θεός έγένου έξ ανθρώπου· έριφος ές γάλα ίτετες.  
χαίρε χαίρε· δεξιάν όδοιπόρει  
λειμώνάς θ' ιερούς και άλσεα Φερσεφονείας.

<sup>217</sup> También extrae consecuencias de su naturaleza femenina, Young (2006: 34): “She is female because of the duality fulfilled by the male kouros, but she also encompasses the feminine Persephone, Aphrodite, Dike/Ananke, and Aletheia”.

relación que establece con el mortal, pero excepcional, *kouros*<sup>218</sup>. Bernabé también considera que estamos ante una omisión voluntaria<sup>219</sup>.

## 5.9 Temis-Dike-Moira

Temis es la madre de Moira y Dike y la diosa asegura al *kouros* que no ha llegado hasta ella por un hado funesto sino por *temis* y *dike*, que serían la justicia celestial y la del inframundo respectivamente<sup>220</sup> si atendemos al mito que refiere Jámblico en su biografía pitagórica<sup>221</sup>.

La personificación de la Justicia es hija de Zeus en *Los trabajos y los días* y aparece sentada junto a él, que todo lo ve, y se queja cuando las acciones humanas no la respetan para que los responsables reciban su castigo<sup>222</sup>. En la *Teogonía* hesiódica es una de las Horas, parte de la prole que nace cuando Zeus

---

<sup>218</sup> Young (2006: 35): “The notion of an over-arching divinity encompassing all other divine figures was not foreign to Parmenides’ world. The Egyptians held such a conception of the divine and we find a clear statement of this ‘holistic monad’ in the theology of the Derveni papyrus”, id. (2006: 41): “The goddess calls us into the knowledge of the one, the whole, the unique Being and, moreover, she is inducting us into the deepest and most profound of mysteries – how we might be”.

<sup>219</sup> Bernabé (2019b: 69): “Si el poeta no dice su nombre es porque no quiere decirlo, sino que prefiere dejar en la ambigüedad su personalidad, sin identificarla con ninguna diosa conocida. Es una diosa innominada, que evoca a otras de la tradición, porque está construida con rasgos de todas ellas. Por eso, los críticos que señalan que la diosa de Parménides presenta rasgos de una u otra de estas divinidades tienen razón, todos ellos, porque Parménides los ha tomado de cada una de ellas para caracterizar a su diosa, pero, dado que no la identifica con su nombre, ella es todas y ninguna”.

<sup>220</sup> Aellen (1994: 63): “Selon une version qui remonterait à une époque antérieure à Pythagore, à chaque région cosmique correspondait une justice distincte: auprès de Zeus figurait Thémis, auprès de Pluton, Diké, et dans les villes, Nomos”.

<sup>221</sup> Jámblico, *Sobre la vida pitagórica*, 9.46: “A continuación [Pitágoras] les dijo que era preciso que entendieran la patria como depósito en común, recibido de una multitud de ciudadanos. Por lo tanto convenía administrarla como si fuera una prenda que habían de entregar en herencia a los que vinieran después de ellos. Y que esto podría conseguirse con certeza si eran iguales a todos los ciudadanos y no les aventajaban en nada salvo en la justicia. Pues los hombres, sabedores de que en todo lugar es necesario impartir justicia, crearon el mito de que Temis se asienta en la misma jerarquía que Zeus, y que Dike se sienta en el trono junto a Plutón, y que la ley se encuentra establecida en todas las ciudades de forma que quien no obre con justicia en las cosas que le son ordenadas puede aparecer como injusto ante todo el mundo”. Trad. Hernández de la Fuente (2014: 265).

<sup>222</sup> *Los trabajos y los días*, 256-262.

desposa a Temis<sup>223</sup>. Y son las Horas las que custodian las puertas del Olimpo en la *Ilíada*<sup>224</sup>.

En Anaximandro *to apeiron* (“lo indefinido”) es el principio de las cosas, y de su interior surgen los elementos del mundo; lo *apeiron* segrega una serie de contrarios cuya oposición se resuelve por el predominio de uno sobre otro, y eso lo describe Anaximandro en términos análogos al comportamiento humano como injusticias de un elemento que el otro castiga<sup>225</sup>.

En el proemio de Parménides Dike está en las puertas de las sendas de la Noche y del Día, en el extremo del horizonte, esto es, en el límite del mundo<sup>226</sup>. Durante nuestro estudio ya hemos visto ejemplos de aquellos que vieron en Dike a la diosa del proemio<sup>227</sup>. No parece, empero, que las funciones de portera y diosa que señala el conocimiento verdadero puedan coincidir. Nos interesa en este punto ahondar en el papel central que Dike desempeña en Parménides.

---

<sup>223</sup> *Teogonía*, 901-2:

δεύτερον ἠγάγετο λιπαρὴν Θέμιν, ἣ τέκεν Ὁρας,  
Εὐνομίην τε Δίκην τε καὶ Εἰρήνην τεθαλυῖαν,

“En segundo lugar tomó como esposa a la radiante Temis, que parió a las Horas, Eunomia, Justicia y la floreciente Paz”.

<sup>224</sup> *Il.* 5.749 y 8.393.

<sup>225</sup> B 1 DK:

γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας

según la necesidad. Y es que se dan mutuamente justa retribución por su injusticia.

Cf. Severino (1982: 399): “Non c’è più alcun dubbio, oggi, che, quando Anassimandro afferma che gli enti si pagano reciprocamente la pena e l’espiazione dell’ingiustizia, egli si riferisca ai contrari che vicendevolmente si cacciano dalla scena del mondo tendendo ad occuparla tutta per sé; e che l’ingiustizia è appunto questa prevaricazione, che viene punita dal tempo, sacerdote della giustizia, il quale consente agli esclusi di entrare in scena cacciando il prevaricatore e diventando essi stessi, a loro volta, prevaricatori; e che il tempo, che amministra la giustizia nel mondo, l’amministra anche riportando il mondo in quella sfera dove era uscito.”, id. (1982: 407): “Ma ormai sappiamo che sotto il significato formale di δίκη e ἀδικία non sta una valenza giuridica o sociale o altrimenti determinata, bensì quella valenza speculativa, per la quale δίκη indica quel necessario star presso di sé dell’essere, che sottrae l’essere alla nascita e alla morte, e ἀδικία indica l’infrangersi dei legami che tengono l’essere presso di sé”.

<sup>226</sup> Young (2006: 28): “the Gates which in the solar mythology were conceived as the axis mundi. However, the Gates are in the far West where the Sun sets and also open to the far East where the Sun rises – the Gates are the horizon, which is the limit of the cosmos.” Cf. Steele (2002: 587): “Hesiod’s gates of Night and Day are situated near the boundary between heaven and earth, that is, the horizon at the western edge of the known world”.

<sup>227</sup> Entre otros, Ruggiu (2014: 19).

Una vez leído el poema, y no solo el proemio, Dike aparece como una manifestación del principio que Parménides quiere subrayar: la necesidad. Necesidad que obliga a la *Aletheia* y a las *doxai*, una fuerza activa e inmanente que se identifica con *lo que* es por vía de su homogeneidad<sup>228</sup>. La necesidad que mantiene firme el ser.

En la cosmología de Parménides nos encontramos con una diosa en el centro (B 13):

“Pues las más estrechas llenas están de fuego puro  
y las siguientes, de noche, mas también de llama fluye una parte.  
**Y en medio de ellas se halla una diosa que todo lo gobierna,**  
Pues por doquier ella el parto odioso y el apareamiento preside  
Impulsando a que con el macho y la hembra se aparee y viceversa,  
al macho con la hembra”<sup>229</sup>.

Según Aecio esa diosa central sería necesidad-Dike<sup>230</sup>. Gilbert ya señaló la identificación en el poema entre Dike, Ananke, Moira, las personificaciones que aluden a la necesidad<sup>231</sup>, y con Young contamos cuatro modos con los que Parménides transmite la noción de necesidad en el poema<sup>232</sup>:

- *Ananke/ananke* (B 8.30, 10.6, 8.16)
- *Moira* (B 1.26, 8.37)

---

<sup>228</sup> Vlastos (1947: 161), que vincula justicia e igualdad.

<sup>229</sup> Trad. Bernabé (2019: 248)

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

<sup>230</sup> Aecio, *Opiniones de los filósofos* 1.25.3 (28 A 32): Παρμενίδης [. . .] πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δ' εἶναι εἰμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. “Parménides todo <acontece> según necesidad; y que esta es destino, justicia, providencia, y artífice del cosmos”.

<sup>231</sup> Gilbert (1907: 36): “Im allgemeinen ist zu sagen, dass die unabhängig von der Dike und scheinbar als selbständige Persönlichkeiten genannten Ανάγκη, Μοίρα usw. in Wirklichkeit nur andere Namen, Erscheinungsformen, Hypostasen, oder wie man sie bezeichnen will, der einen Δίκη oder δαίμων sind”.

<sup>232</sup> Young (2006: 28 nota 23).

- *Daimon/daimones* (B 12.3, 1.3)
- Las palabras derivadas de *χράω* (B1.28, 1.32. 2.5. 6.1. 8.9. 8.11. 8.45)

También Ruggiu sostiene la unidad de la diosa en el proemio que se expresa, sin embargo, en una multiplicidad de aspectos y funciones (*Daimon*, *Dike*, *Moirá*, *Peitho*, *Themis*)<sup>233</sup>. Un polimorfismo de la divinidad que tiene su centro en el nombre y en la función de la Justicia, pues a partir de ella se despliegan los restantes nombres y funciones<sup>234</sup>.

*Dike*, que encontramos como portera de la ultratumba, es la que autoriza al *kouros* a pasar por regiones que no corresponden en vida al hombre<sup>235</sup>. En la Grecia arcaica abandonar la luz es sinónimo de adentrarse en el territorio de los muertos, pero ese viaje, desde Odiseo, también es el camino extraordinario para alcanzar un nivel más profundo de conocimiento, en lo que sería una “catabasi eroica”<sup>236</sup>. *Dike* garantiza también que el deseo de saber no sea desmesurado sino dentro de los límites que marcan *Moirá* y *Temis*<sup>237</sup>. Frente a la locura de Faetón, el hijo del Sol, encontramos en el proemio la medida en el saber garantizada por *Dike* o, como escribe hermosamente Bowra: “What he means in modern language is that the pursuit of truth is in itself an ethical activity”<sup>238</sup>. Para Fränkel “*Dike* es el poder del derecho y la rectitud”<sup>239</sup>. Y cuando *Dike* aparezca en un fragmento posterior del poema será “como norma de la corrección lógica.

---

<sup>233</sup> Ruggiu (2014: 53): “Questi significati ruotano tutti attorno alla unità del divino (*daimon* o *thea*), che si caratterizza soprattutto per il suo aspetto di norma assoluta del reale (*Dike* e *Themis*).”, id. (2014: 67): “una medesima dea, una eppur molteplice, di identica natura seppure manifestantesi in una molteplicità di forme.”, id. (2014: 75): “La legge del reale si impone con forza, sicché nessun aspetto dell’essere ad essa può sottrarsi. Per questo *Dike* lega e vincola”.

<sup>234</sup> Ruggiu (2014: 101): “la molteplicità di espressione del divino trova il suo momento di unità nella *Dike*”.

<sup>235</sup> Sassi (1988: 389): “Nel caso di Parmenide, la funzione di *Dike* pare quella di permettergli di assistere, vivo, a una realtà oltremondana”.

<sup>236</sup> Ranzato (2008: 51).

<sup>237</sup> Couloubaritsis (2008: 219).

<sup>238</sup> Bowra (1937: 107)

<sup>239</sup> Fränkel (2004: 332)

Ella determina no sólo nuestro pensamiento, sino también las relaciones entre las cosas: las cosas como tienen que ser”<sup>240</sup>. En la primera aparición de Dike (1.14) se la califica de πολύποιος<sup>241</sup>. La conclusión de Fränkel es que Parmenides “uses the name *dike* for the inner consistency which enables us to postulate behaviour from the nature of a being, and which actually regulates this behaviour”<sup>242</sup>.

Dike vigila para asegurarse de que la alternancia entre día y noche se produzca en el orden adecuado, controla las entradas y las salidas de Noche y Día, y su criterio de justicia sería un ejemplo de la “pena” a la que hace referencia Anaximandro en DK 12 B 1<sup>243</sup>; también se han visto ecos de Heráclito. Su presencia en el proemio cuando se accede a la diosa que revelará la verdad parece legitimar ese viaje hacia el conocimiento, que se haría, por tanto, “dentro del orden debido de las cosas”<sup>244</sup>.

## 5.10 Camino

Estamos ante un camino de múltiples palabras, πολύφημος, y que cuenta en el proemio con distintos términos para designarlo<sup>245</sup>. Pero solo por ese camino

---

<sup>240</sup> Fränkel (2004: 335). Este autor dedica un detallado estudio a Dike y se pregunta expresamente si la Dike guardiana de la puerta es idéntica a la que gobierna la vía y ata al Ser, (1975: 10): “Is Dike, guardian of the gate, identical with the other who rules the Way and binds Being?”.

<sup>241</sup> Fränkel (1975: 11): “her rewarding and punishing, too, are only in connection with knowledge; thus her function is also incorporated in Parmenides’ philosophy, and adapted to its special nature”.

<sup>242</sup> Fränkel (1975: 14).

<sup>243</sup> Cf. Vlastos (1947). “The motive for her introduction can be traced in the cosmological thought of Anaximander and Heraclitus.” Morrison (1955: 60): “The similar image in Anaximander B1 and Heraclitus B94 has often been observed”, Furley (1973: 3 nota 9).

<sup>244</sup> Bernabé (2019b: 65).

<sup>245</sup> Bowra (1937: 108): “The word ὁδός occurs eleven times in the extant fragments, and provides the framework for his whole scheme”.

se puede llegar al destino del proemio y del poema; fuera de él los hombres se extravían<sup>246</sup>.

La determinación del número de caminos que establece Parménides en el Poema es uno de los temas centrales del debate parmenídeo. Las posibilidades basculan desde los dos de la tradición y de Cordero (y que seguimos en este trabajo), pasando por los tres que señaló Reinhardt y que suelen aceptarse en el mundo académico anglosajón hasta la multiplicidad de caminos defendida por Couloubaritsis. Este último autor va más lejos todavía al concluir que el *eon* de Parménides se deja superar por la problemática del camino y no es más que uno de los muchos caminos (aunque sea el único que alcance la meta en la búsqueda del saber)<sup>247</sup>.

Werner Jaeger nos recuerda que “ya desde Homero significaba la palabra griega para decir vía (ὁδός) no sólo el camino o ruta recorrido, sino también toda marcha hecha por un hombre en la persecución de una meta”<sup>248</sup>. Este pensador alemán considera, desde su concepción religiosa de la obra de Parménides, que el ὁδός parmenídeo no es un camino realmente existente sino “la vía de salvación de que había oído hablar en las religiones de los misterios”<sup>249</sup>. Parménides habría tomado prestado de los cultos místéricos la “vía” que conduce a la salvación, pero donde antes había salvación ahora pondrá conocimiento, en una anticipación de lo que el lenguaje filosófico posterior denominará *met-hodos*. Jaeger incluso verá la influencia religiosa en las dos vías (ser y no ser) del pitagorismo y su elección “entre una vía moralmente buena y otra mala, la elección que ha de afrontar todo hombre en cuanto agente moral”<sup>250</sup>.

---

<sup>246</sup> Ruggiu (2014: 27): “Sia il termine *hodòs* come il suo concetto includono la consapevolezza che solo in essa via e mediante essa sia possibile giungere ad una certa destinazione. Al di fuori di questa, o è impossibile giungere a destinazione, oppure l'uomo si avvolge in tortuosità e smarrimenti”.

<sup>247</sup> Couloubaritsis (2008: 64).

<sup>248</sup> Jaeger (1952: 103).

<sup>249</sup> Jaeger (1952: 101).

<sup>250</sup> Jaeger (1952: 102).

El final del proemio con la exposición de los dos caminos es un modo de decirlo todo forzando al máximo el lenguaje de su tiempo<sup>251</sup>. Pero era posible otro modo de decir, el que veremos a partir del fragmento 2 con su análisis exhaustivo e inédito hasta entonces (por lo que conocemos) del verbo griego “ser”: *einai*. Parménides lo dice todo en B 1 y lo despliega a continuación de otro modo, un modo nuevo.

## 6 Trayectoria del viaje del *kouros*

El texto no explicita si el viaje es hacia arriba, hacia abajo o por la superficie. Y Owens se preguntó por la relevancia filosófica de este aspecto del proemio<sup>252</sup>. La hipótesis anabática presenta un viaje de la oscuridad hacia la luz que valdría por el paso de la ignorancia al conocimiento, y de ahí puede llegar a equipararse el conocimiento con la realidad suprema, el ser<sup>253</sup>. La versión que sostiene un descenso no puede compartir esas premisas epistemológicas y

---

<sup>251</sup> Calvo Martínez (1971: 41): “Los filósofos presocráticos se encuentran con una lengua heredada rica en algunos matices pero insuficiente en otros en cuanto a su léxico. Una lengua que, no siendo hasta ese momento filosófica, deben los filósofos utilizar en su propia reflexión. Asistimos, en sus escritos, a un continuado proceso de “especialización” de los términos”.

<sup>252</sup> Owens (1979: 15): “May any importance be assigned to this question from a predominantly philosophical viewpoint? Will the direction of the journey outlined in the proem actually influence the philosophical route for the sections that follow? Differing answers are given.”. Este autor considera que el proemio es una introducción al contenido filosófico del poema, por lo que es este el que ha de mostrar el significado de aquel, (1979: 21): “The philosophy in the poem, then, should be the norm by which the meaning of the introduction to it may be judged”, id. (1979: 23): “Judged by the Parmenidean philosophy, then, the proem aptly introduces in poetic vision a road to true knowledge.”, id. (1979: 25): “The imagery of the proem, like carefully chosen background music, sets the tone for the philosophical reflection [...] The philosophy, then, is the basic standard by which the imagery is to be assessed”. Se trata, a nuestro juicio, de una lectura que no da cuenta de la complejidad del proemio ni de su verdadera función en el poema. Los cuarenta años transcurridos desde su artículo han sido los más fructíferos en el análisis del proemio y han permitido una consideración bien distinta de esa agradable música de fondo que prepara el contenido filosófico a la que Owens quiere reducirlo.

<sup>253</sup> Owens (1979: 16): “The *Auffhart* interpretation would accordingly engender a strong tendency towards locating man's ultimate goal in a purely intellectual knowledge of all things in terms of being, a tendency that will later flourish in Aristotle.”, id. (1979: 17): “Until recently they have been by far the most numerous of the modern commentators. Probably their quite general reason for regarding the journey as an ascent has been the spontaneous tendency to envisage the whole poem as a process of rising from ignorance to erudition. They experience no hesitation in reading back this direction into the proem, assessed as a poetic introduction to the upward procedure of learning. Ignorance is a low, knowledge a high”.

ontológicas, y encuentra su fundamento en una lectura principalmente hesiódica de varios pasajes del proemio<sup>254</sup>.

Aunque los adeptos de la anábasis para explicar el viaje del proemio han ido perdiendo fuerza en los últimos años todavía cuentan con tenaces representantes como Kahn<sup>255</sup>, quien defiende que “la preferencia cognitiva de la luz sobre la noche en la cosmología ha llevado a la mayoría de comentaristas a asumir que la frase enfática εἰς φῶς en el décimo verso del proemio quería presentar el viaje alegórico del *kouros* como un viaje de la oscuridad a la luz”<sup>256</sup>.

Sin embargo la hipótesis de la catábasis que defendió ya a principios del siglo pasado Gilbert (1907) contra Diels, retomó más tarde Morrison (1955) y afianzaron definitivamente en el ámbito académico Burkert (1969)<sup>257</sup> y Furley (1973) es una de las lecturas más consolidadas, “an interpretation of a growing popularity”<sup>258</sup>, pero no la única, a la hora de comentar el poema en la actualidad. Gilbert fue el pionero de esta hipótesis catabática, “en la opinión de Diels, Parménides, liderado por las Helíades, viaja al reino de la luz; me parece que

---

<sup>254</sup> Owens (1979: 18): “In that setting the House of Night is located under the earth, either at the center or at the far western end. If one may couple with it the account of Stesichorus, the sun with his mother and wife and children make their abode in these depths of black Night. In Hesiod (*Theog.*, 124), moreover, Night is said to give birth to the heavenly region (*Aither*) and to Day (*Hêmera*)”.

<sup>255</sup> Kahn (2009: 210-215).

<sup>256</sup> Kahn (2009: 210). *Contra* Cosgrove (2011: 37): “Kahn’s talk of a ‘voyage of enlightenment’ perpetuates an error traceable to Platonism’s influence [...] Even without a fully fledged account of the *Doxa*, therefore, I submit that my objection to the picture of Truth = Light, Knowledge = Illumination as anachronistically Platonic and un-Parmenidean, and not something that would occur to or be persuasive to Parmenides’ contemporary audience, carries weight.”, id. (2011: 38): “Parmenides wishes to avoid crediting either Light or Night with the positive associations of the goddess’s discourse on Truth.”, Ruggiu (2014: 19): “L’esegesi tradizionale risulta viziata da un errore di fondo, e cioè dal supporre che in Parmenide sussista l’equazione tra Luce = Essere e Tenebre = Non Essere, ovvero Luce è identica alla verità mentre Notte equivale all’errore, al non vero [...] Ma questa assunzione è falsa, giacché non tiene conto che nella seconda parte del poema Luce e Notte hanno uguali diritti e solo insieme costituiscono il reale nell’apparire”.

<sup>257</sup> Aunque Burkert no sostenga tanto una catábasis como un viaje muy, muy lejos, al confín de lo conocido. Cf. Cosgrove (2011: 38-39): “Neither ἀνάβασις nor κατὰβασις, the journey to the realm of the goddess is better viewed as a unique ἀπόβασις. Neither up nor down, but away from and beyond appearances and the world of the senses, beyond light and dark.”, Cursaru (2016: 55).

<sup>258</sup> Granger (2008: 12).

está ocurriendo exactamente lo contrario”<sup>259</sup> y “la visión de Parménides debe entenderse, por lo tanto, como un viaje al infierno”<sup>260</sup>. Después de identificar el carro donde viaja Parménides con el carro solar, sitúa su trayecto nocturno, con arreglo a la tradición, en el Tártaro: “Pero este carro solar, como la descripción de Parménides evidencia, conduce mucho tiempo en la oscuridad, de noche, y esto solo puede entenderse como su viaje a través del Tártaro”<sup>261</sup>. Mundo superior y Tártaro son los lugares que diariamente visita ese carro: “es el viaje diario recurrente del carro solar, que atraviesa el Tártaro por la noche y luego se pone en marcha por la mañana para regresar al Mundo Superior, εις φάος”<sup>262</sup>.

Burkert ya había señalado, aunque de forma genérica, las similitudes entre el viaje del *kouros* y el relatado en el *Gilgamesh*<sup>263</sup>, y Steele analizó los parecidos entre el viaje parmenídeo y el dios-sol babilónico Shamash. Esta autora recuerda que no faltan testimonios en la cultura griega de carros tirados por caballos e hijas del sol, pero hay tres elementos del proemio que, a su juicio, se explican mejor por referencia a Shamash<sup>264</sup>:

---

<sup>259</sup> Gilbert (1907: 32): “Nach Diels’ Auffassung fährt Parmenides, von den Heliaden geleitet, ins Reich des Lichts: mir scheint gerade das Gegenteil davon stattzufinden”.

<sup>260</sup> Gilbert (1907: 35): “Die Vision des Parmenides haben wir also als eine Höllenfahrt aufzufassen”.

<sup>261</sup> Gilbert (1907: 32): “Aber dieser Sonnenwagen fährt, wie die Schilderung des Parmenides evident erweist, eine lange Zeit im Dunkel, in der Nacht, und das kann nur von seiner Fahrt durch den Tartarus verstanden werden”.

<sup>262</sup> Gilbert (1907: 33): “es ist eben die täglich wiederkehrende Fahrt des Sonnenwagens, der nächtlich den Tartarus durchfährt und sich dann morgens anschickt zur Oberwelt, εις φάος, wieder zurückzukehren.” Para la condición de umbral por excelencia del Tártaro hesiódico, Nakassis (2004: 218-219): “The location of a solar threshold in Tartaros also corresponds to this pattern, so that Tartaros is the source and limit of the solar cycle. The association of the threshold of the solar cycle with that of the life cycle (i.e., light and dark correspond to life and death) also accounts for the spatial association of Tartaros with death and the land of the dead (*Th.* 759, 767-74). Tartaros thus acts as a threshold along three different axes: the horizontal (the plane of the earth), the vertical (heaven, earth, and the underworld), and the temporal (the solar and life cycles).”, Bernabé (2019b: 62): “Así pues, hemos de suponer (con una buena cantidad de otros estudiosos) que este viaje se hace en el carro del Sol, lo que parece sugerir, por una parte, que el viaje es celeste y, por otra, que hay en él una garantía de verdad, en tanto que el Sol todo lo ilumina y todo lo ve”.

<sup>263</sup> En la tablilla IX *Gilgamesh* busca la inmortalidad y llega al monte Masu (“gemelo”), donde una pareja de hombres escorpión guardan las puertas de la senda del Sol. *Gilgamesh* habla con ellos, le dejan pasar y recorre el túnel que utiliza el Sol (*Shamash*). Lo que hace *Gilgamesh* es atravesar la oscuridad del túnel antes que el Sol y sale al jardín de los dioses donde se encuentra con la divina *Siduri*, que vive en los confines del mundo. Sanmartín (2005: 249-259).

<sup>264</sup> Steele (2002: 584).

- El descenso a través de puertas que se describen con detalle
- La asociación entre esas puertas y la figura de la Justicia.
- La identificación del viajero como *kouros*, término que cubre el campo semántico del epíteto acadio *etlu* que tienen en común Shamash y su discípulo Gilgamesh.

Pero Miller (2006) desarrolló la deliberada ambigüedad que ya ha había observado Mourelatos en el texto parmenídeo, y que Bernabé ha examinado desde la perspectiva del orfismo<sup>265</sup>. La ambigüedad podría apreciarse en el proemio *antes* de las puertas de las sendas de la noche y del día, como modo de evidenciar las *doxai* humanas, la polaridad luz-noche que domina la imaginería *de esta parte* del proemio<sup>266</sup>, porque después de traspasar las puertas el camino es todo recto, ya no es el camino que frecuentan los mortales (ἦ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν B 1.27) y la diosa se expresa sin ambages: es posible conocer el corazón de la Verdad, Ἀληθείης ... ἦτορ (B 1.29). Estamos en las antípodas de la ambigüedad epistemológica que proclaman las Musas que descienden por la noche del monte Helicón en la *Teogonía* hesiódica.

El argumento principal de los defensores de la anábasis se encuentra en el verso 13 donde se califica a las puertas de αἰθέριαι, en el cielo<sup>267</sup>, pero ya Mourelatos apuntó que otra traducción posible, esto es, que las puertas llegan *hasta el cielo* y no necesariamente que están situadas en él, en las alturas

---

<sup>265</sup> Bernabé (2012: 5): “es propio del discurso de los poetas arcaicos el recurso frecuente a la ambigüedad y a los dobles sentidos, una característica que también presentan a menudo los textos de los Misterios”, y al comentar la discutida relación entre πέμπειν, προλιποῦσαι y εἰς φάος (2012: 19): “Es evidente que si el pasaje puede ser interpretado de formas tan diversas es porque es ambiguo. Y, como en otros rasgos del proemio, pienso que tal ambigüedad ha sido buscada por Parménides, quien describe su viaje a Otro Mundo con rasgos diversos, incluso contradictorios, tomados de tradiciones asimismo diversas”.

<sup>266</sup> Clay (2015: 122): “The dizzying sensory imagery of the proem prefigures Parmenides’ teaching; it serves to shake up perception, just as his verbal repetitions shake up the simple signification of names for things; it prepares us for the teaching of the goddess whose discourse will demonstrate not, I think, the falsity of the sensible world, but its *deceptiveness*”.

<sup>267</sup> Slaveva-Griffin (2003: 234) *Contra* Owens (1979: 18): “The Greek term, besides meaning "located in heaven," can just as easily signify "reaching up to the heavens." It need not imply location above the earth's surface. It could allow the structure to rest on the earth while reaching upwards”.

necesarias para que podamos hablar de anábasis, de viaje hacia la luz, esa metáfora tan poderosa<sup>268</sup>.

Young propone una lectura del proemio en la que el uso parmenídeo de la trayectoria ascendente y descendente del sol sería su modo de proponer el tema de la anábasis y de la catábasis, esto es, el rito iniciático y místico que permite una nueva vida de signo filosófico-religioso<sup>269</sup>. De modo similar Steele sostiene que la catábasis del proemio podría seguir el curso del sol cuando le sigue la oscuridad<sup>270</sup>.

Por último Slaveva-Griffin considera que el viaje del *kouros* es una alegoría<sup>271</sup> que habría inspirado, tanto en el contenido como en la forma, la célebre alegoría del carro alado con la que Platón explica el alma humana en el *Fedro*<sup>272</sup>. En cuanto al contenido, Platón habría modelado el alma a partir de las notas del ser de Parménides (ingénito, imperecedero, entero, homogéneo y completo), mientras que, en el aspecto formal, la alegoría del carro alado con la que Platón

---

<sup>268</sup> Young (2006: 22): “In Greek mythology the Gates of the Sun/Entrance to the Underworld, although located in the direction of the horizon, are truly beyond the horizon. Hence the Gates should not be conceived as ‘heavenly,’ i.e., somewhere up in the sky, but also they are not necessarily on the horizon. The Gate represents the conflation of opposites, of east and west, of north and south; the idea is that the horizon is one binding entity – a unity which is all and everywhere the same”.

<sup>269</sup> Young (2006: 32), id. (2006: 41): “Parmenides’ mystery is this: we enter the divine, we are born to new life, true life, by orientating ourselves towards reality, by perceiving the truth (*noesis*), by being *nous* and by *nous* being”.

<sup>270</sup> Steele (2002: 587): “The downward journey in Parmenides’ proem might therefore follow the course of the sun as it sinks out of sight into (or is replaced by) darkness”.

<sup>271</sup> No creemos que el proemio sea una alegoría, esto es, una expresión consciente de los conceptos a través de imágenes y mediante la personificación de las ideas, sino más bien que el mito opera presentando los conceptos *inmediatamente* como imágenes, ver Ruggiu (2014: 11) y Bernabé (2012: 33): “Parménides no describe una escena que debe ser interpretada en otros términos, de manera que cada elemento signifique otra cosa (a la manera en que Sexto Empírico interpreta el pasaje). Los elementos más característicos que se presentan son lo que se dice que son, aunque evoquen todo un juego de connotaciones características que los contemporáneos de Parménides percibían inmediatamente. En consecuencia, el proemio es en todo caso, connotativo, pero no alegórico.” *Contra* Granger (2008: 5): “The secular or non-religious allegory provides the best alternative for making sense of the Proem”.

<sup>272</sup> Slaveva-Griffin (2003: 231): “The charioteer’s journey in Parmenides and Plato is an allegory that unites the two philosophical texts literarily”.

ilustra la inmortalidad del alma evocaría el viaje del *kouros* más allá de la realidad sensible hasta la existencia eterna<sup>273</sup>.

Y no faltan voces como la de Cursaru que sostienen que el proemio no es una anábasis ni una catábasis sino un viaje a un nivel distinto de verdad y realidad donde nociones como arriba o abajo no son relevantes. La relación entre anábasis y catábasis en el proemio no sería excluyente desde esta lectura<sup>274</sup>.

Tenemos catábasis en la *Odisea*, en Epiménides, Orfeo y Pitágoras. Odiseo viaja al inframundo en busca de información sobre su ruta (*Odisea* 11) y Havelock (1958) lo vinculó con el poema de Parménides. Burkert evoca a Epiménides de Creta<sup>275</sup>, y también a Orfeo y Pitágoras. Morrison también recuerda las catábasis en el oráculo de Trofonio<sup>276</sup>. Pellikaan-Engel llegó a la conclusión de la catábasis a partir de los versos de la *Teogonía* de Hesíodo donde describe la morada de la Noche (736-766)<sup>277</sup> y Kingsley también defiende un viaje al inframundo<sup>278</sup>.

Pero no olvidemos que la anábasis fue la primera interpretación del proemio, y así Jaeger: “Vuelve a ser como una directa y única revelación divina

---

<sup>273</sup> Slaveva-Griffin (2003: 227): “Regarding content, Plato bases his concept of the immortality of the soul upon Parmenides’ concept of true being: the soul is a self-moving first principle that cannot be destroyed or come into being (*Phdr.* 245c5-e) and is therefore kindred to Parmenides’ ungenerated, imperishable, whole, steadfast, and complete being (B 8.3-4). Regarding form, Plato employs the allegory of the charioteer’s journey to illustrate the immortal nature of the soul (*Phdr.* 246a6-b4), alluding thereby to Parmenides’ account of the chariot journey of a young philosopher beyond sense-perceptible reality to the realm of eternal existence (B1.1-5)”.

<sup>274</sup> Cursaru (2016: 41): “Alors qu’au premier abord, anabase et catabase semblent s’opposer radicalement, à mieux y réfléchir, elles entretiennent des rapports autrement plus féconds que celui de l’exclusion”.

<sup>275</sup> Morrison (1955: 60): “Epimenides claimed to have encountered Aletheia and Dike in the course of a dream which took place in a cave, caves being regarded in antiquity as entrances to the lower world”.

<sup>276</sup> Morrison (1955: 60): “We should recall that katabaseis, e.g. at the Oracle of Trophonius at Lebadeia, were a recognized method of obtaining a revelation of truth [...] It seems tolerably clear that there was a traditional topography: and that Parmenides has used it. The poet is borne in his chariot to the ends of the earth, to the proper place for a katabasis”.

<sup>277</sup> Pellikaan-Engel (1974: 61).

<sup>278</sup> Kingsley (2014: 56): “Parménides viaja a los infiernos, a las regiones de Hades y del Tártaro, allí de donde no regresa casi nadie”.

como presenta Parménides su poema sobre lo que existe eternamente en un grandioso proemio que describe su propio viaje a los cielos<sup>279</sup>. O Fränkel: “El pensador describe su propia ascensión al pensamiento puro y verdadero en un lenguaje dramático, en una secuencia de tres escenas: el raudo viaje de la noche al día, el paso de la puerta que solo se abre a un hombre y el benévolo recibimiento de aquel lado<sup>280</sup>. Podemos afirmar que la anábasis era aceptada unánimemente como si fuera un pilar del pensamiento parmenídeo y uno de los motivos de su belleza y vigencia, el paso de la oscuridad a la luz<sup>281</sup>. La sacudida del artículo publicado en 1969 por Walter Burkert fue enorme; no solo por el prestigio intelectual de su autor, sino por el despliegue de citas y vestigios para apoyar su hipótesis. La andanada de Burkert ponía en cuestión una imagen que platonismo y cristianismo se encargaron de blindar como inatacable y que se presentaba como prácticamente evidente en sí misma: el conocimiento es un viaje de la oscuridad a la luz. Plantear que la sabiduría pudiera adquirirse por la vía contraria, de la luz a la oscuridad, significaba cuestionar un axioma y nuestra idea de la Grecia arcaica<sup>282</sup>. Pero todo pensamiento digno de ese nombre sabe que no hay certezas inatacables y esto es cierto de Grecia, y más aún de la Grecia arcaica, donde solemos poner conceptos actuales sin atender a la distancia enorme, física y sobre todo conceptual, que nos separa de aquel mundo. Hermann Fränkel aludía a esta dificultad: “For the interpreter of archaic (and even of later) Greek literature is often forced to free himself from our modern specialized and minutely restricted ideas, to find the way back to older and more powerful conceptions<sup>283</sup>. Esa es la invitación de Burkert, ver el proemio con una nueva mirada: “Parmenides’ journey is neither a transition from night to light nor

---

<sup>279</sup> Jaeger (1952: 96).

<sup>280</sup> Fränkel (2004: 343), id. (1975: 5): “One and the same thing, the ascent from darkness to light, is symbolized within three lines (9-11)”.

<sup>281</sup> Entre muchos, Slaveva-Griffin (2003: 238): “Parmenides’ young philosopher is a new kind of epic hero who, having embarked upon the road towards knowledge of true existence, completes his intellectual *anabasis* to the realm of thought”.

<sup>282</sup> Sassi escribe sobre esta renuencia (1988: 383): “la suggestione fortissima che quello di Parmenide sia un viaggio dall’ignoranza alla conoscenza, simboleggiato come un passaggio dalle tenebre alla luce, o come un’ascesa verso l’alto e il cielo”.

<sup>283</sup> Fränkel (1975: 6).

an ascent; it is also not a collection of heterogeneous symbols, which would only be comprehensible in relation to the theoretical content, and still less a purely literary device without deeper meaning”<sup>284</sup>. Y su remate es memorable e inspirador: “Everything falls into place as soon as one resolutely discards the path upward and the path to the light, those Platonic-Christian symbols”<sup>285</sup>, aunque Burkert defiende que más correcto aún sería abandonar los aspectos verticales, el arriba y abajo, en favor del más allá. Para Burkert se trata de viajar lejos, muy lejos, aunque de ese modo no se abandona la geografía<sup>286</sup>.

## 7 Ambigüedad del proemio

Aunque abunden los elementos catabáticos en el proemio puede hablarse de ambigüedad desde el momento en que Parménides no precisa si el camino es de ida o de vuelta, subterráneo o celeste. Burkert ya advirtió el juego de alusiones del proemio<sup>287</sup> y Couloubaritsis habla de lógica de la ambivalencia<sup>288</sup> y Miller (2006) de ambigüedad, señalando hasta tres ambigüedades principales en la descripción del viaje del proemio.

## 8 Interpretaciones del proemio

Couloubaritsis establece una tipología de las interpretaciones del proemio que las divide en: literales, religiosas, alegóricas y racionalistas<sup>289</sup>.

---

<sup>284</sup> Burkert (2013 [1969]: 101).

<sup>285</sup> Burkert (2013 [1969]:101).

<sup>286</sup> Burkert (2013 [1969]: 102): “From the light to darkness and from darkness to light, from life to death and from death to life –this is the path into the cave. It may be natural for ancient thought to view, or rather to experience, the cave as a mother’s womb”.

<sup>287</sup> Burkert (2013 [1969]: 90): “Parmenides plays with allusions, revealing and concealing at the same time”.

<sup>288</sup> Couloubaritsis (2008: 222).

<sup>289</sup> Couloubaritsis (2008: 130).

## 8.1 Interpretación alegórica

Empezando por el transmisor del texto, Sexto Empírico, su interpretación alegórica, después de copiar para la posteridad los primeros treinta versos del proemio, se encuentra en *Adv. Math.* VII. 112-114<sup>290</sup>: “En estos versos Parménides quiere decir que «las yeguas que lo llevan» son los impulsos y apetitos irracionales del alma, y la «senda famosa de deidad» por la que marcha es la contemplación conforme a la razón filosófica, razón que, a modo de numen protector, conduce al conocimiento de las cosas. Las «mozas» que lo guían son las sensaciones, de las cuales alude simbólicamente a las auditivas al decir «urgido en su giro por ambas dos ruedas», esto es, los oídos, a través de los cuales reciben el sonido, mientras que de las visuales dice «que al Sol llaman padre», que abandonan «el hogar de la Noche» y van «en pos de la luz», porque es imposible servirse de ellas sin luz. Y la referencia a «Justicia, la pródiga en penas», que «las llaves posee», indica la inteligencia, que conserva firmemente las aprehensiones de las cosas; ella, acogiéndolo, promete enseñarle estas dos cosas: «la Verdad bien creíble de núcleo inmutable», que es la base inamovible del conocimiento, y la otra «las creencias mortales, que en ellas no hay convicción verdadera», es decir, todo lo que está basado en la opinión, porque es inseguro. Y al final aclara aún más que no debemos atender a los sentidos sino a la razón, pues afirma:

*ni te fuerce tampoco la mucha experiencia del hábito a hollarla  
en ella poniendo tu ver desatento, tu oír resonante*

---

<sup>290</sup> “Ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μὲν φησιν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὀρμάς τε καὶ ὀρέξεις, κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύεσθαι τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν, ὃς λόγος προπόμπου δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἀπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν. κούρας δ’ αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις, ὧν τὰς μὲν ἀκοὰς αἰνίττεται ἐν τῷ λέγειν “δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσι κύκλοις,” τουτέστι τοῖς τῶν ὠτων, τὴν φωνὴν δι’ ὧν καταδέχονται, 113 τὰς δὲ ὀράσεις Ἡλιάδας κούρας κέκληκε, δώματα μὲν νυκτὸς ἀπολιπούσας, ἐς φάος δὲ ὠσαμένας διὰ τὸ μὴ χωρὶς φωτὸς γίνεσθαι τὴν χρῆσιν αὐτῶν. ἐπὶ δὲ τὴν πολύπειρον ἐλθεῖν δίκην καὶ ἔχουσαν κληῖδας ἀμοιβούς, τὴν διάνοιαν ἀσφαλεῖς 114 ἔχουσαν τὰς τῶν πραγμάτων καταλήψεις, ἧτις αὐτὸν ὑποδεξαμένη ἐπαγγέλλεται δύο ταῦτα διδάξειν, ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἥτορ, ὅπερ ἐστὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα, ἕτερον δὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης, τουτέστι τὸ ἐν δόξῃ κείμενον πᾶν, ὅτι ἦν ἀβέβαιον. καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ λόγῳ· μὴ γάρ σε, φησὶν, ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουὴν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύπειρον ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα Ἄλλ’ οὗτος μὲν καὶ αὐτός, ὡς ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές, τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον κανόνα τῆς ἐν τοῖς οὖσις ἀληθείας ἀναγορεύσας ἀπέστη τῆς τῶν αἰσθήσεων ἐπιστάσεως.” Bury (1935: 60-62).

*y tu lengua; discierne, por el contrario, con juicio la práctica prueba que yo te he propuesto.*

Sí, este filósofo, como resulta evidente por sus propias afirmaciones, proclamó que la razón cognitiva es patrón de la verdad en las cosas existentes y rechazó que se atienda a los sentidos<sup>291</sup>.

Sexto Empírico quería demostrar que Parménides había establecido la razón como criterio de verdad mientras rechazaba el testimonio de los sentidos, pero para ello tiene que introducir “arbitrary distinctions into the proem”<sup>292</sup>, como la distinción entre las κοῦραι del quinto verso y las Ἠλιάδες del noveno, cuando es evidente que son las mismas, o considerar las yeguas como la parte irracional del alma cuando en el texto reciben el epíteto de πολύφραστοι. En realidad, Parménides no está hablando en ningún momento del alma, como sí lo hará en cambio Platón en el *Fedro*<sup>293</sup>, el modelo que Sexto Empírico tiene en mente cuando escribe su paráfrasis. Y esta alegoría deudora de Platón tendrá una enorme fortuna, pues reaparece como la interpretación más plausible a finales del siglo XIX cuando Hermann Diels rescata el proemio y lo coloca en el centro de la atención filológica y filosófica. También la alegoría es adoptada en el influyente artículo que Bowra publicó en 1937<sup>294</sup>, decisivo para la fortuna del proemio en el mundo académico anglosajón al menos hasta el cambio de rumbo que marcó Furley en 1973.

Sin embargo a medida que avanza el siglo los especialistas plantean los problemas de esta solución. Estudiosos como Couloubaritsis señalan que la alegoría es contraria a la polisemia que a su juicio emplea Parménides. Pero quizá la objeción más importante sea la constatación de que la mitología empleada por Parménides se encuentra recogida en otros escritores de manera

---

<sup>291</sup> Trad. Martos Montiel (2012: 107-108).

<sup>292</sup> Tarán (1965: 18).

<sup>293</sup> 246 A.

<sup>294</sup> Bowra (1937: 98): “But Parmenides is plainly allegorizing. The allegory may of course be based on something akin to a mystical experience, but it is nonetheless an allegory”.

muy similar, lo que dificultaría la automática transposición a un significado oculto que implica toda alegoría.

En estudios recientes la rigidez de la alegoría ha dejado paso a la mayor ductilidad de la metáfora. Es el caso del profesor Giovanni Cerri, quien nos aclara que si aceptamos su interpretación no será del todo correcto hablar de alegoría y sí de metáforas análogas a las que emplea la poesía del tiempo de Parménides, como Píndaro o Esquilo.

Para Cerri la comprensión del proemio está subordinada “alla corretta interpretazione di una metafora poetica e di un mito, ben noti alla cultura greca arcaica”<sup>295</sup>. Los significados de la metáfora y del mito deben ser reconstruidos filológicamente. Por una parte el carro arrastrado por yeguas sería metáfora de la poesía que fue usada en este sentido “da una gran quantità di testi coevi o di poco posteriori a Parmenide, appartenenti soprattutto al genere della lirica corale: il carro è spesso guidato dalle Muse”<sup>296</sup>, mientras la puerta del día y de la noche sería la puerta del Hades y la diosa reveladora sería Perséfone. El proemio, así, sería para este autor “una narrazione facilmente seguibile a livello sia di ascolto che di lettura, costruita su immagini e miti noti, provvisti di un’allusività trasparente, nell’ambito di un linguaggio convenzionale e standardizzato”<sup>297</sup>. La alegoría da paso a un sistema interpretativo más rico que tiene en cuenta la cultura literaria de su tiempo, pero también el peso que el mito tenía para expresar contenidos como los del poema parmenídeo. Es una lectura que coloca a Parménides en su lugar y tiempo, y lo considera en diálogo con su cultura.

## 8.2 Interpretación literal

Este tipo de interpretación pretende descubrir en el texto los elementos de un viaje real y encuentra su fuente en ciertos pasajes de Homero y Hesíodo. Como señala Couloubaritsis, la aportación incuestionable de este movimiento hermenéutico es haber demostrado que el lenguaje de Parménides tiene

---

<sup>295</sup> Cerri (1999: 96).

<sup>296</sup> Cerri (1999: 97).

<sup>297</sup> Cerri (1999: 100).

préstamos de Homero y Hesíodo<sup>298</sup>. Parménides de este modo se redescubre conectado a las fuentes de su tiempo, haciendo uso de ellas de manera novedosa para ir más allá, pero siempre a partir de la tradición mitológica y literaria de su contexto.

### **HOMERO** (Havelock, Mourelatos, Cassin y Coxon)

Havelock, en un determinante artículo de 1958, argumentó que no solo hay que tener en cuenta el cúmulo de referencias homéricas que salpican el poema parmenídeo, sino que toda la atmósfera de la obra es deudora de la *Odisea* y tan heroica como ella (un heroísmo intelectual esta vez)<sup>299</sup>. La presencia protectora de Atenea en la *Odisea* habría sido evocada por Parménides en la Diosa que guía al *kouros*, mientras que el tema del camino sería deudor del capítulo con Circe en que Odiseo pregunta por el camino para volver a casa. La *Odisea* sería el libro que Parménides tendría en la cabeza para componer su obra y proponer un nuevo héroe que triunfa no tanto a través de la acción sino del conocimiento verdadero; de este modo Parménides estaría proponiendo una nueva épica, la filosofía. Un autor concienzudo como Coxon nos hará la lista de préstamos homéricos que identifica en el proemio, ya que, en su opinión “it can be shown with reasonable probability that Parmenides drew for much of his phraseology and imagery directly on the *Iliad* and *Odyssey*”<sup>300</sup>.

### **HESÍODO** (Dolin, Pellikaan-Engel, Gigon y Tulli)

Pero Hesíodo ha sido, si cabe, un filón interpretativo más rico que Homero, puesto que bastaba leer el proemio de su *Teogonía* para leer un relato análogo al viaje de Parménides; allí también tenemos un encuentro personal con la divinidad<sup>301</sup>. No han faltado autores como Jaeger que han estimado que la

---

<sup>298</sup> Couloubaritsis (2008: 132) y cf.: Guthrie (2012: 511). “Gran parte de la fraseología la toma en préstamo de Homero y Hesíodo”. Pero no hay que olvidar el peso de la terminología órfica.

<sup>299</sup> Havelock (1958: 136): “The ‘journeying’ which, once it is introduced in Parmenides’ second line, remains so obsessive throughout his poem, had of course been equally obsessive in the *Odyssey*: in fact it was the *Odyssey*”.

<sup>300</sup> Coxon (2009: 9).

<sup>301</sup> Ranzato (2015: 58): “Si può dunque ragionevolmente supporre che il pubblico parmenideo posto ex abrupto di fronte al peculiare incipit del poema, abbia ripensato al proemio della Teogonia dove poteva trovare il precedente di una situazione poetica in cui il tradizionale rapporto tra l’aedo, la divinità e l’oggetto

relación de Parménides con Hesíodo, en especial con su *Teogonía*, era mucho más estrecha que con Homero<sup>302</sup>. Gigon también escribió sobre la cercanía a Hesíodo y Dolin en 1962 expuso el paralelismo entre las Helíades y las puertas de la noche y el día de Parménides con las musas y las mismas puertas de la *Teogonía* hesiódica. Para Dolin habría en la obra de Parménides una fusión entre formas hesiódicas y tono homérico<sup>303</sup>. Y Burkert también admitió la inmensa deuda de Parménides con Hesíodo, lo que no tiene que hacernos olvidar que “Hesiod’s Theogony is not the only piece of tradition to which Parmenides is indebted”<sup>304</sup>. Burkert cree que el mayor vínculo de Parménides con Hesíodo reside en la *topografía* del proemio. En cualquier caso la relación entre Parménides y Hesíodo no será pacífica sino dialéctica, como recuerda Cerri: “Parmenide, attraverso l’allegoria proemiale, assume appunto Esiodo come interlocutore privilegiato, a un tempo modello da imitare e bersaglio polemico”<sup>305</sup>.

## ORFISMO Y PITAGORISMO

El orfismo ha ido ganando terreno en las interpretaciones de Parménides. Desde el escepticismo hasta la convicción, predominante entre la bibliografía más reciente, de que “los aportes literarios e ideológicos del orfismo son tan significativos como los de Homero o Hesíodo”<sup>306</sup>. Respecto del pitagorismo de Parménides ya vimos en el apartado biográfico los testimonios antiguos que lo vinculaban a un maestro pitagórico, mientras que Guthrie señala: “Que Parménides fue algún tiempo adepto al pitagorismo halla cierta confirmación en su propia obra, pero es seguro que se separó del mismo, al igual que lo hizo con

---

del canto prendeva le forme di una narrazione che assumeva gli aspetti di una sorta di iniziazione individuale”.

<sup>302</sup> Jaeger (1952: 95): “Su poema no es en modo alguno tan afín a Homero como lo es a la *Teogonía* de Hesíodo, la primera obra que usó la forma de la poesía épica para hacer una exposición racional y didáctica del mundo de los dioses”.

<sup>303</sup> Dolin (1962: 95): “This fusion of a basic Hesiodic form with Homeric tone is characteristic of the whole poem”.

<sup>304</sup> Burkert (2013 [1969]:103).

<sup>305</sup> Cerri (1999: 89).

<sup>306</sup> Bernabé (2016: 31).

respecto a todos los sistemas filosóficos precedentes”<sup>307</sup>. Pero este tema merece desarrollo como los rastros órficos en el proemio a partir de documentos como el *Papiro de Derveni*, las láminas de hueso de Olbia, las ἐπιῶδαί de la Magna Grecia y, en especial, las láminas órficas de oro con sus mensajes para el Más Allá.

## PÍNDARO

No han faltado autores que desde Fränkel recuerdan el paralelismo del proemio con Píndaro, en especial con *Olímpica* 6, 22-7<sup>308</sup>, que también nos muestra un camino no hollado por la mayoría de los hombres.

“Aparéjame ya, Fintis,  
el vigor de las mulas  
con presteza, para que por límpida senda  
llevemos el carro, a fin de remotarme al linaje  
de estos hombres. Y es que, sin duda, ellas más que otras,  
saben conducirnos por el camino  
este, merced a las coronas que en Olimpia  
ganaron. Tenemos que abrirles, pues,  
de par en par las puertas de los himnos”<sup>309</sup>.

---

<sup>307</sup> Fränkel (2012: 503). Cf. Gernet (1980: 368): “El interés del pitagorismo es el hacernos vislumbrar una tradición de sectas místicas a la que la filosofía debió no sólo un vocabulario y metáforas, sino una dirección de pensamiento en sus orígenes”.

<sup>308</sup> ὦ Φίντις, ἀλλὰ ζεῦξον ἧ-  
δη μοι σθένος ἡμιόνων,  
ᾗ τάχος, ὄφρα κελεύθῳ τ' ἐν καθαρᾷ  
βάσομεν ὄκχον, ἴκωμαί τε πρὸς ἀνδρῶν  
καὶ γένος· κείναι γὰρ ἐξ ἀλ-  
λᾶν ὁδὸν ἀγεμονεῦσαι  
ταύταν ἐπίστανται, στεφάνους ἐν Ὀλυμπίᾳ  
ἐπεὶ δέξαντο· χρὴ τοίνυν πύλας ὕ-  
μων ἀναπιτνάμεν αὐταῖς·  
Race (1997: 105-106)

<sup>309</sup> Trad. Bernabé (2012: 9), id. (2012: 10): “En mi opinión, Píndaro es la mejor muestra de los riesgos de atribuirle al poema parmenídeo el carácter de una experiencia mística. Por la misma razón, podría afirmarse que Píndaro, en un lugar próximo, sufrió la experiencia mística de sentirse abducido por caballerías que lo llevaron al linaje de los vencedores. Evidentemente, no es así; el gran poeta beocio utiliza una pura imagen literaria tradicional”.

Mansfeld fue el primero que pidió que la revelación se tomara “literalmente”<sup>310</sup>, mientras que Tarán defiende, para llegar a conclusiones muy distintas, que es un error dar al proemio un significado que no esté directamente expresado en sus palabras<sup>311</sup>. Pero no es esta “literalidad” de la que nos hemos ocupado aquí, sino más bien de los préstamos textuales y de la reutilización que Parménides hace de ellos para componer el proemio.

### 8.3 Interpretación religiosa

Jaeger es uno de los más eximios representantes de esta interpretación y considera que el proemio es religioso en dos sentidos. En primer lugar Parménides presenta su poema “como una única y directa revelación divina”<sup>312</sup>, esto es, la verdad de Parménides es de origen divino, el poeta vive una experiencia religiosa, pero además el proemio opera “una transferencia del simbolismo religioso a los procesos intelectuales de la filosofía”<sup>313</sup>.

Jaeger descarta que el proemio responda únicamente a una estrategia literaria o alegórica: “La misteriosa visión del reino de la luz que alcanza el poeta es una auténtica experiencia religiosa”<sup>314</sup>. El estudioso alemán considera, sin embargo, que una experiencia de ese tipo no tiene cabida en los cultos oficiales y que su modelo hay que buscarlo en los misterios y en los ritos de iniciación, “y como estos florecían con cierto vigor en el sur de Italia en tiempo de Parménides, es probable que este haya tenido conocimiento de ellos allí”<sup>315</sup>. Hay en Parménides, según Jaeger, una experiencia individual de lo Divino y “el fervor de un hombre piadoso que se siente encargado de proclamar las verdades de su propia revelación personal”<sup>316</sup>. Pero no considera que Parménides estuviese

---

<sup>310</sup> Mansfeld (1964: 223).

<sup>311</sup> Tarán (1965: 30).

<sup>312</sup> Jaeger (1952: 96).

<sup>313</sup> Jaeger (1952: 103).

<sup>314</sup> Jaeger (1952: 99).

<sup>315</sup> Jaeger (1952: 99).

<sup>316</sup> Jaeger (1952: 99).

apoyando a una secta religiosa concreta, “lo que hizo Parménides fue tomar la forma religiosa de expresión y transponerla a la esfera de la filosofía, de suerte que en verdad tomó forma todo un nuevo mundo intelectual”<sup>317</sup>. Pero es más que la forma, Parménides para Jaeger está animado por una auténtica e individual experiencia religiosa, y el lugar más evidente es el proemio: “Su proemio es un testimonio de la profundidad religiosa de su mensaje y de la imperiosa experiencia que le ha capacitado para penetrar en la naturaleza del verdadero Ser”<sup>318</sup>.

Una variante de esa percepción religiosa la encontramos en la escuela de Cambridge, con Guthrie a la cabeza, que defenderá el carácter iniciático del proemio, “lleno de imágenes míticas e impregnado de un fervor religioso que sería poco aconsejable ignorar”<sup>319</sup>. Es la vía chamanística, que exige la máxima cautela y estudiaremos más adelante. Sin decantarse por un Parménides extático, Fränkel consideró que hay “poderosos argumentos a favor de esta hipótesis”<sup>320</sup>, en la que el pensador eleata habría experimentado la *unio mystica* con el verdadero ser.

Pero en la vía del misticismo nadie ha ido tan lejos como Peter Kingsley; sus libros sobre Parménides fascinan e irritan a partes iguales y es difícil mostrarse cauto ante textos de estilo inflamado que buscan la participación intelectual y emotiva de los lectores. Pero eso no quiere decir que se descarten muchas de sus muy interesantes observaciones. Gemelli Marciano (2008) estaría próxima a estos postulados.

#### **8.4 Interpretación racionalista**

Los representantes de esta interpretación racional para Couloubaritsis<sup>321</sup> serían Untersteiner, Mourelatos y Tarán.

---

<sup>317</sup> Jaeger (1952:100).

<sup>318</sup> Jaeger (1952:101).

<sup>319</sup> Guthrie (2012: 504).

<sup>320</sup> Fränkel: (2004: 344).

<sup>321</sup> Couloubaritsis (2008: 177 ss.).

Couloubaritsis señala que Parménides usa figuras míticas fuera de la religión para desarrollar, en el marco de la cultura dominante en su tiempo, una investigación y una búsqueda del saber, con la conciencia de los límites que no hay que franquear y las potencialidades de una práctica metodológica del mito. Un método poético que subvierte a la vez la práctica tradicional del mito y la cultura que la sostiene. El *kouros* es un filósofo y Parménides *transmuta el mito* cuando no se conforma con las Musas hesiódicas e impone el saber como objetivo de su Poema.

Con Bernabé aprendemos que el proemio es, en todo caso, connotativo, pero no alegórico y se hace necesario profundizar en los elementos que muestran un conocimiento por parte de Parménides de la tradición órfica y misteriosa, especialmente de la suritálica.

En el contexto de Parménides existe la convicción de que la verdad es inspirada y Parménides piensa que la verdad a la que ha llegado es revelada y le ha sido transmitida por una diosa, aunque hay un elemento esencial que es su propio *thumós*, que evita una actitud pasiva frente a la revelación. La revelación acontece al “hombre que sabe”, y esa pista iniciática es la que hay que recorrer para ver dónde nos lleva.

En Parménides, por tanto, hay una reutilización de cuantioso material de la tradición literaria y religioso-misteriosa, lo que no resta un ápice de originalidad a su planteamiento.

## 9 El proemio en Grecia

In literature beginnings are always an end. They mark the end of a period of indecision and indeterminacy and seal with the stamp of closure the exclusion of all but one possible beginning.

Diskin Clay<sup>322</sup>

le point de départ du chemin contient déjà en lui le but, la destination.

Lambros Couloubaritsis<sup>323</sup>

È plausibile ipotizzare che il proemio parmenideo, a somiglianza dei proemi di Omero e di Esiodo, contenga una anticipazione complessiva degli argomenti da trattare.

Luigi Ruggiu<sup>324</sup>

El consenso a la hora de denominar “proemio” a B1<sup>325</sup> aconseja preguntarse por el sentido de ese término en Grecia para tener más elementos de juicio a la hora de determinar lo que quiere decir, y hasta dónde quiere llegar, el primer fragmento que conservamos del poema de Parménides. En cuanto a su etimología ya Quintiliano<sup>326</sup> expuso los dos posibles orígenes a los que remite el proemio: οἶμη, canto y οἶμον, sendero. La primera acepción sería la más antigua<sup>327</sup>.

---

<sup>322</sup> Clay (2012: 113): “Plato’s first words” en Francis M. Dunn y Thomas Cole (eds.), *Beginnings in Classical Literature*, Cambridge.

<sup>323</sup> Couloubaritsis (2008: 526).

<sup>324</sup> Ruggiu (2014: 10).

<sup>325</sup> Inicio del poema según Sexto Empírico, *Adv. Math.* 7.111: “ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περι φύσεως γράφει τοῦτον τὸν τρόπον”.

<sup>326</sup> *Inst. Orat.* IV, I, 1-3. “Quod principium Latine vel exordium dicitur, maiore quadam ratione Graeci videntur prohoemium nominasse, quia a nostris initium modo significatur, illi satis clare partem hanc esse ante ingressum rei de qua dicendum sit ostendunt. Nam sive propterea quod οἶμη cantus est et citharoedi pauca illa quae antequam legitimum certamen inchoent emerendi favoris gratia canunt prohoemium cognominaverunt, oratores quoque ea quae prius quam causam exordiantur ad conciliandos sibi iudicum animos praelocuntur eadem appellatione signarunt, sive, quod οἶμον idem Graeci viam appellant, id quod ante ingressum rei ponitur sic vocare est institutum”.

<sup>327</sup> Costantini y Lallot (1987: 27): “Du coup, il paraît peu douteux que προοίμιον, terme grec appartenant à l’origine au vocabulaire des aèdes, soit une hypostase de προ οἶμης «qui vient avant le poème épique». Cette étymologie rend bien compte du sens, manifestement le plus ancien, d’«hymne préliminaire» (à la récitation des oeuvres épiques proprement dites, οἶμαι)”. Para los usos de *oime* en la *Odisea*, Snell (2007: 397-398) y para una tesis discordante que cuestiona que προοίμιον derive de οἶμη y defiende su origen en οἶμος ver Maslov (2012).

En la poesía griega los himnos llamados homéricos son conocidos como *prooímia* y eran recitados por los aedos antes de sus actuaciones de poesía épica<sup>328</sup>, como recogen los testimonios de Píndaro<sup>329</sup> y Tucídides<sup>330</sup>, mientras que en la prosa las leyes políticas habían de ir precedidas de un *prooímion* tan persuasivo como los *prooímia* de los discursos para que la ley fuera recibida con buena disposición<sup>331</sup>.

William H. Race ha propuesto una clasificación del inicio de los poemas griegos (ya sean épicos, dramáticos o líricos) que recoge cuatro tipos principales: narrativo, dramático, discursivo e himnico. El proemio de Parménides sería uno de los más tempranos ejemplos de inicio narrativo, aquel que informa sobre acontecimientos sin una previa introducción<sup>332</sup>.

---

<sup>328</sup> Aloni (1980: 30): “Il termine *prooimion* sembra caratterizzare in modo stretto un componimento che intrattiene un rapporto organico e contestuale con altre composizioni – le *oimai* – rispetto alle quali esso addita la funzionalità specifica di un canto introduttivo e preparatorio.” Harden y Kelly (2013: 5): “the conventions for the beginning in early Archaic epic poetry, starting with the term usually deployed for them – “proem”. It was derived ultimately from the word προοίμιον, which literally means ‘that which comes before the οἶμη’ (‘song [path]’), and seems to have been deployed, at least as early as the fifth century, to denote musical or poetic “preludes” to longer performances”.

<sup>329</sup> *Nemeas* 2, 1-5:

Ὅθεν περ καὶ Ὀμηρίδαι  
ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ’ αἰδοί  
ἄρχονται, Διὸς ἐκ προοιμίου, καὶ ὄδ’ ἀνὴρ  
καταβολὰν ἱερῶν ἀγῶ-ων νικαφορίας δέδεκται  
πρῶτον Νεμεαίου  
ἐν πολυμνήτῳ Διὸς ἄλσει.

“Es por Zeus precisamente por donde inician su proemio las más de las veces los Homéridas, aedos de versos hilvanados. También este varón por vez primera ha obtenido la prenda de la victoria en los sacros juegos, en la arboleda de Zeus Nemeo, en muchos himnos celebrada.” Bádenas y Bernabé (2002: 206).

<sup>330</sup> III, 104: “ἀγὼν ἐποιεῖτο αὐτόθι καὶ γυμνικὸς καὶ μουσικὸς, χορούς τε ἀνῆγον αἰ πόλεις, δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος ὅτι τοιαῦτα ἦν ἐν τοῖς ἔπεσι τοῖσδε, ἃ ἐστὶν ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος”, “Se celebraban competiciones gimnásticas y musicales, y las ciudades enviaban sus coros. Y en particular que era así nos lo demuestra Homero en los siguientes versos, extraídos del *Himno a Apolo*.” Trad. Guzmán Guerra (2014: 333).

<sup>331</sup> Platón, *Leyes*, IV, 722C 6-723B 6.

<sup>332</sup> Race (1992: 14).

Aristóteles presenta el análisis de la expresión y composición de los discursos en el libro III de su *Retórica*. Cuando aborda las partes del discurso nos da una definición de proemio que nos será de gran utilidad: “El preámbulo es el comienzo del discurso, como el proemio en poesía y el preludio en la composición para flautas. Pues todos ellos son comienzos y una manera de abrirle camino a lo que sigue”<sup>333</sup>. Y más adelante, después de exponer los distintos tipos de proemios, el Estagirita concluye significativamente: “sí que la función más necesaria del preámbulo y la que le es propia es indicar cuál es el fin al que se encamina el discurso. Por tal motivo si el asunto es evidente o de poca importancia no debe usarse preámbulo”<sup>334</sup>.

Estas citas aristotélicas que recogen la definición y la función del proemio nos ayudan a comprender mejor el primer fragmento que conservamos de Parménides. Por una parte el inicio del poema eleático tematiza por primera vez el camino y pasa, en un momento decisivo del pensamiento occidental, del camino (*hodos*) al método (*met-hodos*)<sup>335</sup>, mientras que Aristóteles señala que es proemio aquel inicio que hace o abre camino, ὁδοποίησις. Por otro lado es de suma importancia para el propósito de nuestro estudio la función que Aristóteles señala para el proemio, pues este no se trata (o no se trata *solo*) de un mero recurso formal para captar la atención del público, sino que anticipa la finalidad (*telos*) del poema, esto es, contiene su sentido<sup>336</sup>. Ruggiu ha delimitado el

---

<sup>333</sup> Trad. Bernabé 1998. *Retórica*, III, 14, 1414a 19-21: “Τὸ μὲν οὖν προοίμιόν ἐστιν ἀρχὴ λόγου, ὅπερ ἐν ποιήσει πρόλογος καὶ ἐν αὐλήσει προαύλιον· πάντα γὰρ ἀρχαὶ ταῦτ’ εἰσὶ, καὶ οἷον ὁδοποίησις τῷ ἐπιόντι”.

<sup>334</sup> Trad. Bernabé 1998. *Retórica*, III, 14, 1415a 22-26: “τὸ μὲν οὖν ἀναγκαιότατον ἔργον τοῦ προοιμίου καὶ ἴδιον τοῦτο, δηλωῶσαι τί ἐστὶ τὸ τέλος οὗ ἕνεκα ὁ λόγος, διόπερ ἂν δῆλον ἦ καὶ μικρὸν τὸ πρᾶγμα, οὐ χρηστέον προοιμίῳ”.

<sup>335</sup> Couloubaritsis (2008: 32): “Avec Parménide, toutes ces données sont résorbées dans un type particulier de voyage, et prennent d’emblée un autre relief: elles résonnent comme un écho lointain d’une thématique qui ne cessera de prendre de plus en plus d’importance dans la révolution de la pensée européenne, qui transforme le thème du chemin (*hodos*) en méthode (*met-hodos*)”. Snell (2007: 397-422) en torno al símbolo del camino.

<sup>336</sup> Couloubaritsis (2008: 194): “Dans ce contexte, le proème, par sa différence avec la suite, qui atteste un discours de la Déesse, acquiert bien une place particulière comme *anticipatrice* de la fin, du *telos* du chemin.” y más adelante (2008: 196): “la logique qui preside au proème justifie également cette nécessité de l’envisager comme une sorte d’*anticipation* de ce à quoi Parménide désire arriver, c’est-à-dire comme une *anticipation mythique* d’un discours concernant le monde.”. En la misma línea Ruggiu (2014: 10): “è plausibile ipotizzare che il proemio parmenideo, a somiglianza dei proemi di Omero e di Esiodo, contenga una anticipazione complessiva degli argomenti da trattare.”. Ya Pellikaan-Engel había considerado que uno

contenuto de esa prefiguración del proemio que consistiría en delinear el contenido del poema así como en presentar la forma de su razonamiento, el uso de las imágenes, el tipo de lógica que adopta<sup>337</sup>. Couloubaritsis se inspira en la función apuntada por Aristóteles para el proemio (mostrar la finalidad del discurso) y propone que el proemio “abre una vía para avanzar hacia una meta precisa: lo “real” en que vivimos”<sup>338</sup>.

Esta hipótesis de trabajo es relevante porque nos permite combatir la práctica que ignora o minimiza la relevancia del proemio en el conjunto del poema parmenídeo. Pero sin olvidar la relación entre proemio y resto del poema, como recuerda oportunamente Ruggiu<sup>339</sup>, por lo que lejos de escindir el proemio de los demás fragmentos se trata de ponerlos en relación para alcanzar el sentido del todo.

Así, Ruggiu piensa que el proemio no solo anticipa el contenido del poema de Parménides, sino que a pesar de la forma exterior plantea una “sostanziale coincidenza della logica mitica agente nel proemio con la forma del ragionamento razionale posto in essere particolarmente nella parte dedicata alla verità”<sup>340</sup>. En el poema parmenídeo conviven registros expresivos distintos, el mítico y el lógico-racional, pero ambos se ponen al servicio de un conjunto lingüístico compacto que recoge una nueva doctrina. Y los dos registros manifiestan el mismo pensamiento<sup>341</sup>. O dicho de otro modo, tanto mito como logos en

---

de los temas que incorporaba el proemio era (1974: 2): “a brief outline of what the divine power is about to divulge – which can be taken to constitute a remainder of the poem’s contents”.

<sup>337</sup> Ruggiu (2014: 10): “Ma che cosa intendiamo precisamente quando parliamo de prefigurazione? Certamente una delineazione dell’intero contenuto, ma anche una prospettazione della forma del ragionamento, dell’uso delle immagini, del tipo de logica che viene adottata”.

<sup>338</sup> Couloubaritsis (2008: 194): “le proème, dont la fonction est, précisément, de frayer un voie pour cheminer vers une destination précise: le «réel» dans lequel nous vivons”.

<sup>339</sup> Ruggiu (2014: 10): “Non si tratta perciò di scindere il proemio dalle restanti parti, ma di utilizzare queste per chiarire quello e il proemio per illuminare le parte rimanenti”.

<sup>340</sup> Ruggiu (2014: 10).

<sup>341</sup> Untersteiner (1958: LXX): “di fronte alla deà che opera rivelando, i concetti astratti operano dimostrando”.

Parménides, a pesar de ser códigos expresivos distintos, pretenden la *Aletheia*<sup>342</sup>. Acabamos de usar mito y logos con sus acepciones actuales, pero aclaremos su significado literal en Parménides.

## 10 Mito y logos

La filosofia, nascendo, si impadronisce delle figure linguistiche della cultura preesistente, è anche vero che la filosofia nasce perché conferisce a tali figure una forza che prima non possedevano.

Emanuele Severino<sup>343</sup>

Nadie defiende hoy la fórmula del paso del mito al logos, *Vom Mythos zum Logos* para explicar los cambios en la Grecia arcaica entre los siglos VI y IV a.C., al menos en los términos de Wilhelm Nestle, el autor de la expresión en su libro de 1940 con ese título. En su obra hay una polaridad de opuestos entre la imaginación mítica y el pensamiento racional, un contraste insalvable entre la imagen y el concepto que se resuelve en un desarrollo teleológico, finalista. En la Grecia arcaica, para el pensador alemán, mito y razón fueron fases sucesivas e incompatibles<sup>344</sup>. Se trata de una visión superada tanto por el peso de la ideología que la sostenía como por la interpretación dominante hoy por la que esas realidades expresivas y significantes que hemos dado en llamar *mito* y *logos* no son, en ningún caso, excluyentes (véase Platón) y menos aún en el

---

<sup>342</sup> Ruggiu (2014: 13): “Se si penetra nel senso intimo del processo mitopoietico, si coglie anche la profondità e verità dell’affermazione aristotelica secondo cui v’è equivalenza tra il *philomythos* e il *philosophos*, poiché entrambi si radicano nella medesima esigenza essenziale di disvelare il reale nella sua totalità.” Ver Aristóteles, *Metafísica*, 1,2,982 b 18: φιλόμυθος φιλόσοφος πώς ἔστιν.

<sup>343</sup> Severino (1982: 398).

<sup>344</sup> Most (1999: 27): “He [Nestle] claims instead that a unidirectional, necessary sequence determines both modes temporally in such a way that at a first stage we find Mythos, and only at a second one, derived from it, Logos. In his eyes, the paradigmatic example of this fundamental process of human history is provided by ancient Greece, and above all by the sixth and fifth centuries BCE, when ‘the mythic thought of the Greeks was replaced step by step by rational thought, one domain after another was conquered for natural explanation and research, and the consequences for practical life were drawn’”. Una variante sería la dicotomía pensamiento mitológico-pensamiento racional de Bruno Snell en su libro de 1946 *Die Entdeckung des Geistes* (trad. española, 2007, *El descubrimiento del espíritu*, Barcelona, en especial su capítulo XI: “Comparación, metáfora, analogía. Del pensamiento mítico al pensamiento lógico” pp. 323-372.

contexto de los llamados filósofos presocráticos<sup>345</sup>. La expresión *del mito al logos* utilizada para ilustrar el paso de la irracionalidad de los relatos homéricos y hesiódicos a la racionalidad de la lógica filosófica resulta esquemática y falsa.

En el poema de Parménides *mythos* aparece dos veces, ambas en la primera parte, *Aletheia* (B 2.1 y B 8.1), mientras que encontramos *logos* en B 1.15, B 7.5 y B 8.5. En todos esos casos *mythos* y *logos* remiten al discurso y a las palabras<sup>346</sup>, son declaraciones dignas de confianza que merecen ser escuchadas y pensadas, pero no se plantea una oposición o incompatibilidad e incluso en algún caso son sinónimos (B 8.1 μῦθος ὁδοῖο y πιστὸν λόγον B 8.51<sup>347</sup>).

Parménides, antes que Platón, es un excelente ejemplo de por qué mito y logos se excluyen.

---

<sup>345</sup> Fowler (2001: 48): “however one assesses their achievements, a simple linear progression from a wholly barbarous age of primitive, mythical thinking to a wholly civilized and rational one is more self-serving morality tale than history. The thesis staggers under the weight of its own ideology”.

<sup>346</sup> Casadesús (2000: 131): “Logos implica siempre en griego y cualquiera que sea la traducción que se elija, la noción de palabra. Logos es, siempre y básicamente, palabra en cualquiera de las acepciones que se adopten para trasladar su significado a la lengua castellana o catalana [...] Logos puede ser traducido, entre otras muchas posibilidades, por “expresión”, “definición”, “afirmación”, “máxima”, “discurso”, “discusión”, “argumento”, “relato”, “fábula”, “concepto”, etc. En todas estas traducciones está implícita la noción de palabra oral o escrita. Incluso en las traducciones de Logos como “pensamiento”, “razonamiento” o, incluso, “Razón” se sobreentiende que el pensamiento, el razonamiento o la propia razón utilizan la palabra como vehículo de la expresión. [...] la palabra *mythos* de la que procede “Mito” es también, en traducción, “palabra”, “dicho”, “conversación”, “reflexión” e, incluso, “pensamiento” y “razón”. [...]. Así, pues, como en el caso de Logos, *Mythos* incluye también en todas sus acepciones el significado básico de “palabra”.”

<sup>347</sup> Solana Dueso (2018: 90): “B8, tras haber ofrecido un argumento refutatorio (*elenchon*) para probar que la segunda vía no permite construir un relato sobre to mē eon, la diosa concluye que “ya un solo relato (*mythos*) de vía nos queda”, es decir, solo podemos hablar o construir un relato sobre el ser. Ese relato recibe asimismo el nombre de *mythos*. Y la diosa, cuando se dispone a terminar ese relato sobre el ser o *mythos hodoio*, nos sorprende afirmando que “terminado te dejo el discurso y firme pensar (*piston logon ēde noēma amphis alētheiēs*) dedicado a verdad” (B8.50-51), donde se usa el término *logos* como sinónimo de *mythos*. La oposición mito-logos no estaba todavía presente en la escuela parmenídea”.

## CAPÍTULO II. ORFISMO EN PARMÉNIDES

El proemio parmenídeo narra un viaje, así que para interpretarlo parece razonable acudir a otros textos sobre viajes conocidos en su tiempo. Burkert, en la estela de la multiplicidad de las fuentes que había señalado Diels, invitó en su seminal artículo de 1969 a ir más allá de Hesíodo a la hora de encontrar la tradición de la que el proemio es deudor (“Hesiods Theogonie ist nicht das einzige Stück Tradition, auf das Parmenides bezogen ist”) y señaló algunas de las fuentes que podrían esclarecer el intrincado sentido de los primeros treinta y dos versos. Aquí vamos a tratar de las laminillas órficas, y del viaje tan peculiar que relatan, para trazar las posibles conexiones con Parménides. Nos situamos así junto a aquellos autores que propugnan la importancia de conocer el mundo en el que Parménides alumbró su pensamiento para poder reconstruir su sentido con unas mínimas garantías de éxito<sup>348</sup>.

### Orfismo

Podemos definir el orfismo como una religión mística cuyo centro es una doctrina de salvación, diferente pero no opuesta al culto estatal. “La religión griega es multifacética [...] En la Grecia de los tiempos históricos, la división más obvia que ha de hacerse es entre la religión olímpica y la ctonia, entre los cultos al aire libre en torno de las cimas del monte sagrado, con sus concomitantes características de cordura, claridad y serenidad, y los cultos de la tierra y de las regiones subterráneas, a menudo señalados por la oscuridad impresionante y el místico anhelo de una unión entre el hombre y la divinidad”<sup>349</sup>, pero sin olvidar que estos cultos no eran excluyentes. Con el nombre de órficos designamos los poemas atribuidos a Orfeo o los ritos o prácticas fundados por este personaje mítico<sup>350</sup>, poeta tracio que recitaba poemas con su lira con tal habilidad que atraía

---

<sup>348</sup> Cfr. Pugliese Carratelli cuando critica las exégesis y reconstrucciones que “sembrano prescindere da quella cognizione storica del mondo in cui Parmenide viveva e pensava, che è il presupposto di ogni valida interpretazione del suo discorso” (1988: 338). Entre los que subrayan los contactos entre Parménides y los cultos místicos de la Magna Grecia es necesario recordar a Jaeger (1952: 99 ss.).

<sup>349</sup> Guthrie (2003: 57).

<sup>350</sup> Orfeo “aparece en la historia como un profeta y maestro humano, cuya doctrina estaba incorporada en una colección de textos. No tenía una especie de religión nueva y enteramente distinta que ofrecer, sino una

a vivos y muertos<sup>351</sup>. El valor de la música lo hizo apto para participar en la expedición de los Argonautas y cuando su joven esposa, Eurídice, murió, bajó al Hades en su busca, pero no pudo resistir la tentación de volverse cuando todavía no habían completado el regreso, incumpliendo las condiciones impuestas por los dioses infernales, y así la perdió para siempre. Luego sería despedazado por las ménades. Dualismo alma-cuerpo e inmortalidad del alma se cuentan entre los postulados principales de la doctrina órfica.

Un problema del orfismo es la dificultad a la hora de delimitarlo frente a otros movimientos religiosos como el dionisismo, el pitagorismo o los Misterios de Eleusis<sup>352</sup>. De particular importancia para nuestra tesis son las relaciones entre orfismo y pitagorismo por los indicios que acercan a Parménides a esta última corriente. Ambas corrientes comparten ideario (por ejemplo la metempsicosis o el valor de la Memoria), pero también tienen importantes diferencias<sup>353</sup>. Mientras que los pitagóricos siguen a un personaje histórico, son una comunidad sin textos, están relacionados con Apolo y les interesa la política, los órficos, en cambio, tienen su origen en una figura mítica, privilegian los textos, su referente divino es Dioniso y buscan una salvación individual ajena a la política<sup>354</sup>.

## Historia y descripción de las laminillas órficas

Las laminillas órficas de oro son documentos esenciales para conocer la religión de la Grecia arcaica. Son muy pequeñas y aparecen en tumbas junto a los difuntos, dobladas casi todas, una o más veces, o enrolladas, y aunque la

---

presentación o modificación particular de la religión. Quienes congeniaban con ello podían tomarlo como su profeta, vivir la vida órfica y llamarse órficos. Sus ritos serían los *Orphiká*" Guthrie (2003: 60).

<sup>351</sup> Orfeo es un "músico cuyas notas están dotadas de magia" Guthrie (2003: 60). Las versiones literarias más completas del mito de Orfeo son las de Virgilio (*Geórgicas* 4, 453-525) y Ovidio (*Metamorfosis* 10.1-11.84).

<sup>352</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008: 2004): "Almost none of the features of this religious movement belongs to Orphism alone".

<sup>353</sup> Un buen resumen de esta *vexata quaestio* en Bernabé (2004: 137-147).

<sup>354</sup> Bernabé (2004: 147).

más antigua está datada en torno a 400 a.C., la mayoría pertenecen a los siglos IV y III a.C. Un número importante de laminillas se encontró en la Magna Grecia y Sicilia (Hiponio, Petelia, Turios y Entella), aunque también se hallaron otras en Tesalia, Creta o Macedonia e incluso la más reciente en Roma (datada hacia 260 d.C.), prueba de la pervivencia de estos documentos durante al menos siete siglos. La más antigua es la de Hiponio, mientras que la primera que se encontró fue la de Petelia en 1836.

Los textos breves que contienen son versos, en su mayoría hexámetros dactílicos, la métrica de la épica y de Parménides, y su contenido versa sobre el otro mundo y las indicaciones para que sus portadores puedan disfrutar de una situación especial en la nueva vida y alcancen la beatitud<sup>355</sup>. Su finalidad es dar al difunto “aquellas porciones de su literatura sagrada que le instruirán sobre cómo comportarse cuando se encuentre en la ruta hacia el mundo inferior. Le indican el camino que debe tomar y las palabras que debe decir”<sup>356</sup>. Estas laminillas, a diferencia de otros amuletos de la Grecia arcaica, están dirigidas al muerto<sup>357</sup>.

La cuestión más controvertida ha sido su adscripción al orfismo<sup>358</sup>, que ha sufrido los vaivenes de la consideración del propio orfismo; desde la “moda órfica” del siglo XIX y principios del siglo XX, a la reacción hipercrítica abanderada por Wilamowitz, hasta la rehabilitación que llegó de la mano de descubrimientos tan relevantes como el papiro de Derveni y las láminas de hueso de Olbia.

---

<sup>355</sup> Tortorelli Ghidini (1995: 471-472): “Le lamine d’oro ‘orfiche’ sono *symbola*, segni di riconoscimento appartenenti a iniziati probabilmente dionisiaci e continenti istruzioni per l’anima nel passaggio da un luogo all’altro, dal terreno all’uranico, oppure da una condizione ad un’altra, dalla vita alla morte o dalla morte alla vita”.

<sup>356</sup> Guthrie (2003: 231).

<sup>357</sup> Zuntz (1971: 283-4).

<sup>358</sup> Burkert (1975: 82): “Le discussioni che nascono intorno all’interpretazione delle laminette auree per lo più si concentrano sul problema dell’«orfismo».” Para una defensa razonada del orfismo de las laminillas véase Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008: 179-205).

La mayoría de las laminillas tienen que ver con el viaje del alma hacia el otro mundo y el narrador sería el propio Orfeo. Aunque algunos autores han defendido como origen común de las laminillas un *hieros logos* versificado bajo el nombre de Orfeo<sup>359</sup> faltan pruebas concluyentes de su existencia, mientras que la doctrina que contienen es seguramente órfica: “la credenza che la vera vita cominci lì dove termina la vita del corpo, palesemente connessa alla dottrina orfica della metempsicosi, e l’aspirazione a sottrarsi al ciclo delle rinascite”<sup>360</sup>.

Seguimos aquí las ediciones de Bernabé-Jiménez San Cristóbal, la primera en español (2001) y la ampliada en inglés (2008). Aunque las laminillas han sido halladas en áreas geográficamente alejadas y culturalmente distintas hemos estudiado las encontradas en la Magna Grecia no solo por ser las del ámbito geográfico de Parménides, sino por contener las cuestiones que nos resultan útiles para abordar los puntos en común con el proemio del eleata<sup>361</sup>.

Un primer grupo es el formado por las laminillas de Hiponio, Entella y Petelia.

### **LAMINILLA DE HIPONIO<sup>362</sup> (ca. 400 a. C.) fr. 474 B.**

Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en trance de morir se hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una fuente y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.

---

<sup>359</sup> Riedweg (2011: 221): “there are not insignificant reasons to consider all gold leaves in the end as a unity, regardless of all differences concerning their individual form, their geographical, chronological, and socio-cultural provenance.”, id. (2011: 252-253): “it is not absolutely impossible to assemble in a reasonable narrative order the scattered elements of the poem. As a result we may get, I think, a clearer and more coherent picture of a hexametric poem which constitutes the unifying bond of all leaves and which, at least in its broad outline, can actually be recovered from the gold leaves”.

<sup>360</sup> Tortorelli Ghidini (1995: 474).

<sup>361</sup> Poccetti (2000: 94): “Le colonie greche d’Occidente sono state la fucina di una fitta trama di intrecci tra culti misterici, dottrine iniziatiche ed esoteriche e filoni sapienzali. La percezione antica di questo originale amalgama è in qualche modo condensata nella definizione di «filosofia italica» consegnataci da Platone ed Aristotele, con cui si allude al complesso delle forme di pensiero che hanno caratterizzato il suolo italiota e siceliota e tra le quali si ricomprendono credenze escatologiche, tradizioni sapienzali o forme sciamaniche, dottrine mistiche ed esoteriche, pratiche religiose”.

<sup>362</sup> Museo Arqueológico Estatal de Vibo, primera edición Pugliese Carratelli, PP 29, 1974, 108 ss.

Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.  
¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco!  
Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine  
agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes.  
Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento,  
por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío.  
Di: "Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado;  
de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida,  
a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine".  
Y de cierto que consultarán con la reina subterránea,  
y te darán a beber de la laguna de Mnemósine.  
Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía  
por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos<sup>363</sup>.

---

<sup>363</sup> Como ya hemos dicho la laminilla de Hiponio es la de datación más antigua. Sirve pues de modelo para este grupo y es la más relevante para nuestro estudio. EGP (2016: II, 136):

Μναμοσύνας τόδε ἔργον. ἐπεὶ ἂν μέλλῃσι θανεῖσθαι  
εἰς Αἶδαο δόμους εὐήρεας, ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,  
παρ δ' αὐτὰν ἔστακῶα λευκὰ κυπάρισσος·  
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχαὶ νεκῶων ψύχονται.  
ταύτας τὰς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθῃς.  
πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δὲ ἐπύπερθεν ἔασι.  
οἱ δὲ σε εἰρήσονται ἐνὶ φρασί πευκαλίμαισι  
ὅττι δὴ ἐξερῆεις Ἄιδος σκότος ὀρφνήεντος.  
εἶπον· "Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·  
δίψαι δ' εἰμ' αὔτος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ δότ' ὄκα  
ψυχρὸν ὕδωρ πέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης."  
καὶ δὴ τοὶ ἐρέουσιν ὑποχθονίῳ βασιλείῳ·  
καὶ δώσουσι πιεῖν τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας  
καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι  
μύσται καὶ βᾶκχοι ἱερὰν στείχουσι κλεινοί.



Contraseñas [  
y [

### LAMINILLA DE PETELIA<sup>366</sup> (mediados s. IV a. C.) fr. 476 B.<sup>367</sup>

Hallarás, a la izquierda de la mansión de Hades, una fuente,  
y junto a ella, un albo ciprés erguido.

¡A esa fuente no deberías aproximarte ni un poco!

Pero hallarás al otro lado, de la laguna de Mnemósine,  
agua que fluye fresca. Y muy cerca hay unos guardianes.

Dí: "De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado,  
mas mi estirpe es celeste. Sabedlo también vosotros.

De sed estoy seca y me muero. Dadme pues aprisa  
agua de la que fluye fresca de la laguna de Mnemósine".

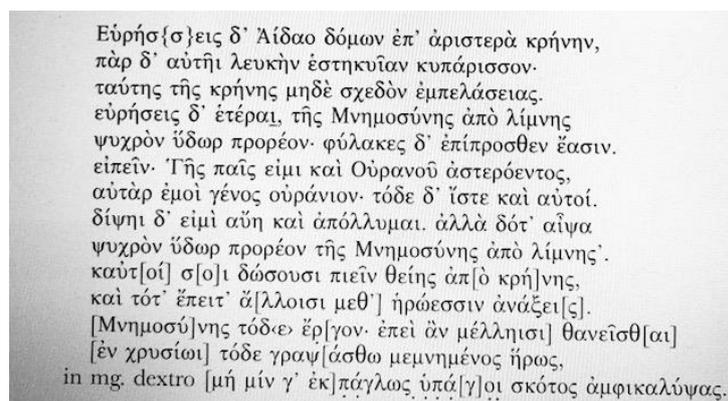
Y ellos te darán a beber de la sacra fuente  
y enseguida reinarás con los demás héroes.

Eso es obra de Mnemósine; cuando esté a punto de morir,  
que en oro esto escriba el héroe que recuerda,  
no sea que le afecte en demasía cuando el velo de tinieblas lo cubra.

Las laminillas de Entella y Petelia están incompletas, pero Janko (2016)  
descubrió que el principio de la laminilla de Entella y el final de la de Petelia se  
completaban, lo que ha permitido su reconstrucción:

<sup>366</sup> Museo Británico (3155), primera edición, G. Franz, Bull. dell' Istit. d. corr. arch. 1836, 149-150.

<sup>367</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008: 251):



Eso es obra de Mnemósine; cuando esté a punto de morir,  
que en oro esto escriba el héroe que recuerda,  
no sea que le afecte en demasía cuando el velo de tinieblas lo cubra.<sup>368</sup>  
Se aclara así que las laminillas son una herramienta para que su portador pueda  
recordar lo que debe hacer durante el viaje al Más Allá.

En este grupo de laminillas alguien se dirige al difunto para describirle los lugares  
que encontrará cuando llegue al mundo subterráneo<sup>369</sup> y para instruirle sobre las  
acciones adecuadas.

*Esto es obra de Mnemósine*, así comienza la laminilla de Hiponio evocando a la  
personificación de la Memoria. El texto de la laminilla dice ser obra de la diosa  
porque debe ser recordado, mientras que su redacción en verso ayuda a su  
memorización y así Mnemósine puede servir de guía en el viaje del iniciado.  
Mnemósine está emparentada con Orfeo, pues su hija, la Musa Calíope, es la  
madre de Orfeo, pero un himno órfico explicita la función de Mnemósine en las  
laminillas:

*Excítales a los iniciados el recuerdo del piadoso ritual  
y envía lejos de ellos el olvido.  
(Orph. Hymn. 77, 9-10)*

Se deriva de aquí que “lo que se pretende de Mnemósine es que haga recordar  
a los iniciados el ritual, probablemente el ritual iniciático”<sup>370</sup>. Aunque Mnemósine  
tiene la habitual complejidad y polisemia de la cultura griega y es posible que su  
presencia también “esté relacionada con el papel que algunos filósofos atribuyen  
a la memoria como instrumento de salvación. Los pitagóricos la ejercitaban e  
incluso practicaban sistemas para desarrollarla”<sup>371</sup>.

---

<sup>368</sup> [Μνημοσύ]νης τόδ' ἔρ[γον· ἐπεὶ ἂν μέλλῃσι] θανεῖσθ[αι]  
[ἐν χρυσίῳ] τόδε γραψ[άσθω μεμνημένος ἥρωας,  
[μὴ μὴν γ' ἐκ]πάγλωσ ὑπά[γ]οι σκότος ἀμφικαλύψας.

<sup>369</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 69): “El camino descrito en los textos de este grupo es siempre un camino hacia abajo”.

<sup>370</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 32).

<sup>371</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 32).

Verdad, ἀλήθεια, es etimológicamente en griego la ausencia de olvido, λήθη, por lo que *recordar* significa saber<sup>372</sup>. La Memoria en estas laminillas es fuente de inmortalidad, pues quien conserva la memoria en el Hades trasciende la condición mortal. Y será Perséfone, la soberana de los infiernos, la que tenga la última palabra sobre el destino de los difuntos. La muerte se concibe como un tránsito y las instrucciones se refieren al momento decisivo en que el alma entra en el Hades.

Para los órficos el Hades es un lugar subterráneo que cuenta con fuentes, árboles y prados. Hay dos fuentes, una innominada junto a un ciprés<sup>373</sup> albo<sup>374</sup>, que debe evitarse, y la fuente de Mnemósine, que es de la que hay que beber para alcanzar la salvación; en cualquier caso el iniciado debe dirigirse siempre hacia la derecha.

La sed que padecen los muertos es una creencia universal, pero también puede ser una trampa y por eso se informa al iniciado de que hay dos fuentes. La fuente innominada sería la de Lete, la de Olvido, mientras que beber “de la fuente de Mnemósine es el trámite imprescindible para la salvación del iniciado”<sup>375</sup>. Pero la fuente de Mnemósine está vigilada por guardianes que harán una pregunta a la que hay que contestar correctamente. El difunto debe responder a la pregunta de los guardianes con una contraseña que comienza:

*De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado*

Ya para Hesíodo (*Teogonía* 106) Tierra y Cielo son pareja primordial:

*los que nacieron de Tierra y de Cielo estrellado*

---

<sup>372</sup> En las láminas de hueso de Olbia ἀλήθεια viene después de βίος /θάνατος/ βίος, como si la vida después de la muerte fuera lo que no ha de olvidarse, Bernabé (2002: 32)

<sup>373</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 44): “Es de antiguo un árbol funerario y relacionado con el Hades”, Burkert (1975: 92): “Il cipresso bianco, adattato al colore delle «roccie bianche» dell’inferno, è dunque un albero della vita perversa; l’albero è il simbolo della durata e rinascita ciclica, ma gli iniziati voltano le spalle ad una vita che ha perduto il colore”.

<sup>374</sup> El blanco ha sido objeto de numerosas explicaciones y podría aludir a la ropa de los difuntos, a la vestimenta de los iniciados, a una aparición “fantasmal” en el otro mundo o a una oposición frente al mundo real. Cfr. Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 45-46).

<sup>375</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 56).

pero ¿por qué la dice el iniciado en un momento tan importante? Según una interpretación se aludiría al mito central del orfismo, el de Dioniso y los Titanes<sup>376</sup>. Zeus delegó en su hijo Dioniso pero los Titanes celosos le dieron muerte y lo devoraron antes de que Zeus los destruyera en castigo, así que los hombres, en su condición de descendientes de los Titanes, tendríamos algo de Dioniso en nuestra naturaleza, que sería nuestra parte divina, la que quiere regresar a su origen. También a través de los Titanes tenemos nuestra parte malvada que habrá de ser purificada con el tiempo y mediante la iniciación. Así que la referida fórmula sería un modo de presentarse favorablemente ante Perséfone declarándose descendiente de su hijo.

En las laminillas de Hiponio, Entella y Petelia los guardianes dejan beber al alma y consultan con la reina subterránea, que sería Perséfone<sup>377</sup>. La identidad de la diosa subterránea ha permitido formular hipótesis sobre la diosa de Parménides. Luigi Battezzato<sup>378</sup> señala los vínculos entre las laminillas órficas y el poema parmenídeo. El primero sería una “solidarietà linguistica”<sup>379</sup> entre ambos textos que permite analizar paralelismos entre sus respectivos contenidos. El segundo lo encontramos en la representación del viaje ultramundano; las laminillas refuerzan la interpretación del viaje parmenídeo como catábasis, mientras que la identidad de la diosa (Mnemósine<sup>380</sup>, Noche<sup>381</sup> o Perséfone<sup>382</sup>) ha servido para formular distintas hipótesis sobre la identidad de la diosa del proemio. Por último recuerda los indicios que aproximan a Parménides al pitagorismo (Diógenes

---

<sup>376</sup> Recordemos que el dios de la religión órfica era Dioniso: “Orfeo fue un fundador religioso, y la religión que fundó era una especie de religión báquica” (Guthrie 2003: 95).

<sup>377</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 76).

<sup>378</sup> Battezzato (2005).

<sup>379</sup> Cassio (1996: 20). Cassio formula la hipótesis de la “solidarietà linguistica” entre Parménides y el texto que habría servido de modelo para las laminillas.

<sup>380</sup> Pugliese Carratelli (1988) y Sassi (1988).

<sup>381</sup> Morrison (1955) y Burkert (1969).

<sup>382</sup> Cerri (1999) y Kingsley (1999).

Laercio, Estrabón, Jámblico) y el posible pitagorismo de las laminillas, aunque son de sobra conocidas las dificultades para deslindar pitagorismo y orfismo.

En cuanto a la vía sagrada (ἱερὰ ὁδός) de la laminilla de Hiponio que conduce a la beatitud eterna, una línea interpretativa considera que alude a la vía sagrada de Eleusis por ser esta la única en la que coincidían mistas y bacos<sup>383</sup>, aunque resulta más probable que la procesión eleusina sirviera de inspiración y no se trate, por tanto, de una mera trasposición.

De Turios proceden laminillas de tres tipos: el primero está representado por una (**fr. 487 B.**) en la que ya no se trata de darle instrucciones al difunto, sino que el emisor del texto mira desde fuera, como si el viaje del alma al Hades se viera una vez que el muerto ha logrado su objetivo.

Un segundo grupo está formado por tres laminillas, dos de las cuales tienen un texto casi idéntico (**fr. 488 B. y fr. 489-490 B.**), y nos cuentan que el alma se presenta ante Perséfone y pide ser acogida en la pradera de los bienaventurados.

Muy singular es la conocida como laminilla «grande» de Turios (**fr. 492 B.**), de difícil interpretación y que contiene una serie de términos órficos rodeados de letras sin sentido.

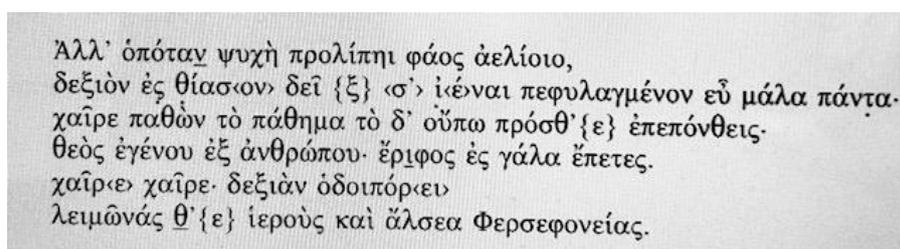
### LAMINILLA DE TURIOS<sup>384</sup> (s. IV a. C.) **fr. 487 B.**<sup>385</sup>

Mas cuando el ánima deje atrás la luz del sol,  
has de ir al tíaso de la derecha, teniéndolo todo bien presente.

<sup>383</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 78).

<sup>384</sup> Museo Nacional de Nápoles (111463), prim. ed. Fiorelli, *Notizie degli scavi* 1879, 156ss.

<sup>385</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008: 258):



Salve, tras haber tenido la experiencia que nunca antes tuviste.  
 Dios has nacido, de hombre que eras. Cabrito, en la leche caíste.  
 Salve, salve<sup>386</sup>, al tomar el camino a la derecha  
 hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone.

## OTRAS LAMINILLAS DE TURIOS

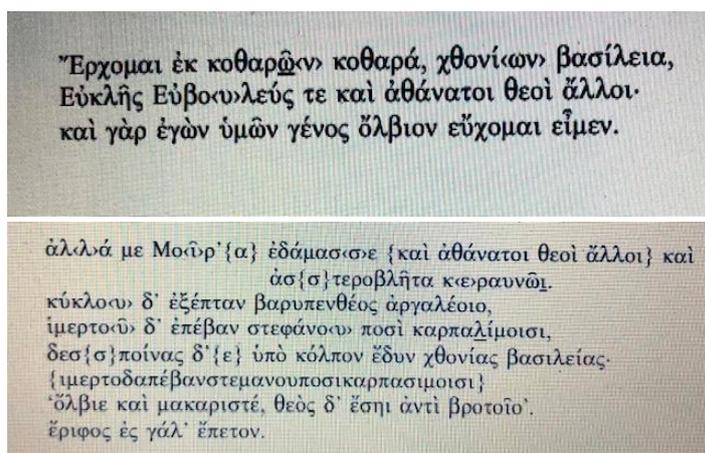
### fr. 488 B.<sup>387</sup>

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,  
 Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales.  
 Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada,  
 pero me sometió el hado y el que hiere desde los astros con el rayo.  
 Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar,  
 me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona  
 y me sumí bajo el regazo de mi señora, la reina subterránea:  
 "Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras."

<sup>386</sup> Ferrari (2007: 159): "Questo *chaire* si correla a un momento in cui il miste ha già concluso la sua esperienza di morte e rinascita. Qui *chaire* non è pertanto una formula di addio, quale tante volte è dato di trovare in contesti funebri, ma significa «benvenuto!» come il *chaire* che l'anonima dea ínfera custode della Verità riserva al *kouros*, dopo avergli stretto la mano, al v. 26 del proemio di Parmenide".

<sup>387</sup> Las tres siguientes laminillas de Turios (fr. 488, 489 y 490 B.) están datadas en el siglo IV a. C. y se encuentran en el Museo de Nápoles, prim. ed. Fiorelli, *Notizie degli scavi* 1880, 155 ss.

Texto de fr. 488 B. en Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008: 259-260):



Cabrito, en la leche caí.

**fr. 489 B.**<sup>388</sup>

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,  
Eucló, Eubuleo, dioses y demás seres sobrehumanos,  
pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe bienaventurada,  
y he pagado el castigo que corresponde a acciones impías.  
O bien me ha sometido el hado, o bien el que hace relampaguear los rayos.  
Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone,  
por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos.

**LAMINILLA “GRANDE” DE TURIOS**<sup>389</sup> (s. IV/III a.C.) **fr. 492 B.**<sup>390</sup>

<sup>388</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008: 260):

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν {σχωνων} καθάρᾳ, χθονίων βασίλ{η}εια,  
Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ {ι} καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἄλλοι·  
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὐχομαι ὄλβιον εἶναι  
ποικύαν δ' ἀνταπέ{ι}τε{σε}ισ' ἔργων ἕνεκ' {α} οὔτι δικαίων.  
εἴτε με Μοῦρ' {α} ἐδάμασσο' {ατο} εἴτ' {ε} ἀστεροπήτα κεραιῶν. 5  
νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρὰ ἀγνήν Φερσεφόνεον,  
ὥς με{ι} πρόφρων πέμψῃ ἔδρας ἐς εὐαγέ{ι}ων.

<sup>389</sup> Museo de Nápoles (111464); prim. Ed. Diels, Festschrift Gomperz, Viena 1902, 1 ss.

<sup>390</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2008: 263):

Πρωτογόνων ΤΗΜΑΙΤΙΕΤΗ Γᾶι ματρί ΕΠΑ Κυβελείαν Κόρραν  
ΟΞΕΝΤΑΙΗ Δήμητρος ΗΤ  
ΤΑΤΑΙΤΤΑΤΑΙΤΑ Ζεῦ ΙΑΤΗΤΥ ἄερ ΣΑΙΠΤΑ Ἦλιε, πῦρ δὴ πάντα  
ΣΤΗΝΤΑΣΤΗΡΩΣΑΤΟΠΙΕ νικᾶι Μ  
ΣΗΔΕ Τύχα ΙΤΕ Φάνης, πάμνηστοι Μοῖρα ΣΣΤΗΤΟΙΓΑΝΝΥΑ-  
ΠΙΑΝΤΗ σὺ κλυτὲ δαίμον ΔΕΥΧΙ  
Σ πάτερ ΑΤΙΚ παντοδαμάστα ΠΑΝΤΗΡΝΥΝΤΑΙΣΕΛΑΒΔΟΝΤΑΔΕΠ  
ἀνταμοιβή ΣΤΑΗΤΕΑΣΤΑ  
ΤΗΜΗ ἄερ Ι πῦρ ΜΕΜ Μᾶτερ ΛΥΕΣΤΙΣΟΙΛΕΝΤΑΤΟ Νῆστι Ν  
νύξ ΙΝΗΜΕΦ ἡμέρα ΜΕΡΑΝΕΓΛΧΥΕΣ  
ἐπιῆμαρ ΤΙ νήστιας ΤΑΝ Ζεῦ ἐνορύττιε(?) καὶ πανόπτα. αἰέν  
ΑΙΜΙΥ\* Μᾶτερ, ἐμᾶς ἐπ-  
ἄκουσον ΕΟ εὐχᾶς ΤΑΚΤΑΠΥΑΡΣΥΟΛΚΑΠΕΔΙΩΧΑΜΑΤΕΜΑΝ  
καλ{η}ὰ Δ ἱερά ΔΑΜΝΕΥΔΑΜΝΟΙ  
ΩΤΑΚΤΗΡ ἱερά ΜΑΡ Δημήτερ, πῦρ, Ζεῦ, Κόρη Χθονία  
ΤΡΑΒΔΑΗΤΡΟΣΗΡΩΣΤΗΟΙΣΤΝ  
ἦρως ΝΗΓΑΥΝΗ φᾶος ἐς φρένα ΜΑΤΑΙΜΗΤΝΝΤΗΣΝΥΣΧΑ  
μήστωρ εἴλε Κούρην  
αἶα ΦΗΡΤΟΝΟΣΜΜΟΕΣΤΟΝ ἄερ ΤΑΙΠΑΝΙΔΛΥ ἐς φρένα  
ΜΑΡ\*ΤΩΣ

Al Primogénito, a la Tierra Madre, a la Cibelea, hija de Deméter.  
Zeus, Aire, Sol. El fuego todo lo vence.  
Avatares de la suerte y Fanes. Moiras que de todo se acuerdan. Tú,  
Ilustre démon.  
Padre que todo lo domeña. Compensación.  
Aire, fuego, Madre, Nestis, noche, día.  
Ayunos durante siete días. Zeus que todo lo ve. Siempre. Madre,  
escucha mi  
súplica. Hermosos sacrificios.  
Sacrificios. Deméter. Fuego. Zeus, la Muchacha Subterránea.  
Héroe. Luz a la inteligencia. El Consejero se apoderó de la Muchacha.  
Tierra. Aire. A la inteligencia.

### **Parménides y las laminillas órficas**

Las resonancias órficas del poema de Parménides han sido defendidas desde antiguo<sup>391</sup> y, como señala Pugliese Carratelli, “è un fatto che armonicamente si colloca nella temperie culturale dell’Italia del secolo quinto a.C.”<sup>392</sup>. La devota amistad de Parménides con el pitagórico Aminias, como nos cuenta Diógenes Laercio<sup>393</sup>, es un indicio atendible puesto que los discípulos de Pitágoras conocían bien la doctrina órfica. Y si el viaje narrado por Parménides no discurre por el mundo conocido resulta del todo lógico pensar en los viajes ultramundanos de la religión órfica que se extendía por la Magna Grecia.

Pugliese Carratelli ha señalado la cercanía entre el ὁδός πολύφημος δαίμονος del proemio y la vía sagrada, ἱερὰ ὁδός, de la laminilla de Hiponio<sup>394</sup>,

---

<sup>391</sup> Guthrie (2003: 295): “Naturalmente, [Parménides] estaba familiarizado con las doctrinas pitagóricas y órficas, y no hemos de sorprendernos si, como se ha señalado, su lenguaje contiene expresiones originadas en los textos de Orfeo”.

<sup>392</sup> Pugliese Carratelli (1988: 388).

<sup>393</sup> 9.21

<sup>394</sup> Pugliese Carratelli (1988: 339). También lo hacen, entre otros, Sassi, que ve en el camino por el que las Helíades conducen al *kouros* una posible metáfora del proceso de iniciación (1988: 387), D’Alessio (1995: 145): “Nel rappresentare il viaggio, Parmenide fa indubbiamente uso di un patrimonio di immagini familiari al suo pubblico: alcuni elementi trovano riscontri nella poesia epica, altri nell’immaginario dell’oltretomba presente nelle laminette funerarie misteriche”, Ferrari (2007: 115): “L’itinerario di Parmenide al di là della

pues si en Parménides transitamos por el camino de la deidad, otro tanto es cierto de la vía para alcanzar el agua salvífica, que está protegida por unos guardianes colocados por la reina subterránea en las laminillas de Hiponio y Petelia. No en vano ese camino lo recorre, en el caso de Parménides, un εἰδῶς φῶς, un iniciado<sup>395</sup>, que sería el equivalente del βάκχος de la lámina de Hiponio, y las suaves palabras que emplean las Helíades en el decimoquinto verso del proemio para persuadir a Dike parecen análogas al diálogo entre los iniciados y los bacos con los guardianes de la laguna de Mnemósine en esas mismas laminillas provenientes del sur de Italia. Y cuando en el proemio leemos que la diosa: χεῖρα δὲ χειρὶ δεξιτερῆν ἔλεν (“en su mano mi mano diestra tomó” vv. 15-16) estaríamos ante un claro ejemplo del valor de la derecha en los rituales griegos y en la escatología órfica<sup>396</sup>, mientras ya vimos que el epíteto que recibe Dike en el proemio de Parménides (v. 14), πολύποινος, solo aparece en la “Justicia pródiga en castigos” de un verso órfico<sup>397</sup> de las *Rapsodias*, en el que se dice que Dike sigue a Zeus cuando se prepara a asignar a los Titanes sus

---

porta del Giorno e della Notte fino all’infera casa della Notte ha molto in comune con quegli itinerari iniziatici che i defunti percorrevano nell’oltretomba confortati da più o meno puntuali istruzioni incise su minuscole lamine d’oro che erano state deposte nella loro bocca o sul loro petto”, Bernabé (2012: 15): “Algo muy semejante puede decirse del «camino sagrado» (ὁδὸν ... ἱεράν) al que se refiere la laminilla órfica de Hiponion (*OF* 474.15), en el pasaje citado en § 2.2.3 [καὶ δὴ καὶ σὺ πῶν ὁδὸν ἔρχεαι ἄν τε καὶ ἄλλοι μύσται καὶ βάκχοι ἱεράν στεῖχουσι κλεινοί, Y, una vez que bebas, tomarás por el camino por el que también los otros iniciados y bacos caminan, gloriosos, el camino sagrado], que tampoco está en este mundo, sino en el Más Allá y sobre cuyo recorrido se instruye a los iniciados”, Tor (2017: 274): “We have seen throughout that Parmenides appropriates traditional religious models of this kind [laminillas órficas de oro] in a decidedly creative manner”.

<sup>395</sup> Sassi (1988: 387): “Non c’è dubbio che (a) Parmenide abbia i tratti dell’iniziato”.

<sup>396</sup> Así, según un testimonio de Aristóteles (fr. 200 Rose): “los pitagóricos a lo derecho, lo de arriba y lo de delante lo llamaban bueno, y a lo izquierdo, lo de abajo y lo de detrás, lo llamaban malo.” (Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001: 42). Cf. Pugliese Carratelli (1988: 340). “Per l’orfico dunque la via verso destra era quella che lo riconduceva alla sua patria celeste” (Pugliese Carratelli 2001: 56). Cfr. Lloyd (1962: 58): “The right hand is used to greet people [...], to pour a libation [...] and to give a solemn pledge [...]. Conversely, the left hand is unlucky.” Lloyd también recuerda en su artículo la atribución de Galeno a Parménides de la teoría por la que los embriones de sexo masculino se forman en la parte derecha del útero, en tanto que los femeninos lo hacen en la izquierda (fr. 17).

<sup>397</sup> Este ha sido un lugar clásico para señalar las influencias del orfismo desde Diels (1897:11). Así por ejemplo Pieri (1977: 87): “Già da tempo è stato notato che i due primi emistichi del verso parmenideo e di quello orfico sono praticamente uguali: ora, poiché né Esiodo né Omero hanno versi confrontabili con questo, ed è assurdo pensare che la coincidenza tra l’emistichio parmenideo e quello orfico sia casuale, l’Eleate ha derivato la figura di Dike non da Esiodo, ma da altra tradizione poetica, di impronta religiosa”. También West (1983:109), Sassi (1988: 389), Bernabé (2004: 55 y 129) y (2012: 25).

lugares de permanencia en el cosmos. Y esta lista no puede terminar sin mencionar la conexión entre Aletheia y Mnemósine en la doctrina mística del más allá, que en el ámbito órfico pudo saberse gracias al descubrimiento de la laminilla de Hiponio, donde Mnemósine se revela como la protagonista en el viaje del alma hacia la vida verdadera. Ya no tiene solo la función de madre de las Musas o de garante de la memoria del iniciado para que pueda responder con la contraseña correcta a los guardianes del agua salvífica, sino que la lámina de Hiponio nos revela “come la dea presiedesse al processo di definitiva liberazione dei μύσται καὶ βákχοι dall’angoscioso succedersi delle rinascite”<sup>398</sup>, por lo que la doctrina órfica caracteriza a la memoria nada menos que como instrumento de salvación<sup>399</sup>. Son estos elementos (el vínculo de Parménides con la escuela pitagórica, los elementos órficos de su poema, así como la vocación poética y la inspiración religiosa del eleata) los que llevaron a Pugliese Carratelli a considerar que la diosa del proemio no era otra que Mnemósine<sup>400</sup>.

Maria Michela Sassi publicó en 1988 un importante artículo que ahonda en la interpretación que acerca el proemio a la realidad cultural de las laminillas<sup>401</sup>. Además de los paralelismos señalados por Pugliese Carratelli, Sassi desarrolla una intuición de Jaeger<sup>402</sup>, a saber, la similitud entre la bifurcación de los caminos en las laminillas y las dos vías (ser y no ser que acompañan a la verdad y a las opiniones respectivamente) de Parménides. Así, el iniciado que llega al Hades

---

<sup>398</sup> Pugliese Carratelli (1988: 392).

<sup>399</sup> Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 34): “Con el recuerdo de toda la serie de sus vidas anteriores y las faltas que ha podido cometer en ellas, el hombre puede pagar enteramente el precio de sus injusticias y clausurar el ciclo de su destino individual. El ejercicio de memoria se convierte así en un medio de salvación y de liberación respecto al devenir y la muerte”.

<sup>400</sup> Pugliese Carratelli (1988).

<sup>401</sup> Sassi (1988: 386): “Il sapiente-filosofo che vivo mette piede nell’oltretomba, e ne riporta un’inaudita verità, non è dissimile dal devoto che nel rito iniziatico vive l’anticipazione del cammino -degno dell’anima purificata- riservatogli dopo la morte”.

<sup>402</sup> Jaeger (1952: 103): “Así, la imagen de las dos vías de Parménides está probablemente basada, como el restante contenido de su proemio, en una transferencia del simbolismo religioso a los procesos intelectuales de la filosofía”.

tiene sed y se encuentra con dos fuentes, una primera, sin nombre<sup>403</sup>, a la que acuden los muertos y de la que debe apartarse, y otra llamada fuente de Mnemósine (de la Memoria). Memoria es fuente de inmortalidad pues beber de la fuente de Mnemósine es el requisito para la salvación del iniciado, quien podrá liberarse así del ciclo de las reencarnaciones y seguir su camino por la vía sagrada (laminilla de Hiponio) que conduce a la dicha eterna “con los demás héroes” (laminilla de Petelia)<sup>404</sup>. Parménides procedería de manera análoga cuando la Diosa lo sitúa ante los dos “camino de búsqueda” que se apuntan ya al final del proemio y que se explicitan en el fr. 2. Sassi considera que la elección fundamental es la que tiene que decidirse entre “una vita filosofica e una vita che non lo è”<sup>405</sup>. Y la conclusión es que “Parmenide incontra subito, già nella visione ispirata del proemio, il bivio descritto con logico argomentare nel seguito del discorso della dea: modellando sull’esperienza iniziatica, con la sua straordinaria tensione verso una simbiosi fra uomo e divino, la privilegiata scoperta delle leggi necessarie dell’Essere”<sup>406</sup>. Reproducimos al final de este capítulo, por su claridad, el esquema con el que Sassi ilustra su hipótesis<sup>407</sup>:

Por último Ranzato ha desarrollado en un artículo reciente la utilización que se habría hecho desde la Grecia arcaica de la imagen de la encrucijada, del cruce de caminos, para indicar la necesidad de elegir entre dos comportamientos<sup>408</sup>, que parece conectar con el mensaje de Parménides por el que para llegar al conocimiento verdadero hay que elegir entre dos caminos que se excluyen mutuamente. Las laminillas serían el signo que distingue a aquellos que en vida escogieron un camino distinto al hollado por la mayoría de los

---

<sup>403</sup> Aunque todo apunta a que se trata de la fuente de Lete, del Olvido, donde beben las almas destinadas a reencarnarse. Cfr. Sassi (1988: 392) y Bernabé-Jiménez San Cristóbal (2001: 51).

<sup>404</sup> Guthrie (2003: 222): “El orfismo era una religión con una creencia en la inmortalidad y en recompensas y castigos póstumos. Hasta aquí hemos llegado. Pero tenía una doctrina más individual todavía. Estaba también la doctrina del círculo de nacimiento, o ciclo de nacimientos, y la posibilidad de escapar definitivamente de la reencarnación alcanzando el estado de divinidad perfecta”.

<sup>405</sup> Sassi (1988: 392).

<sup>406</sup> Sassi (1988: 396).

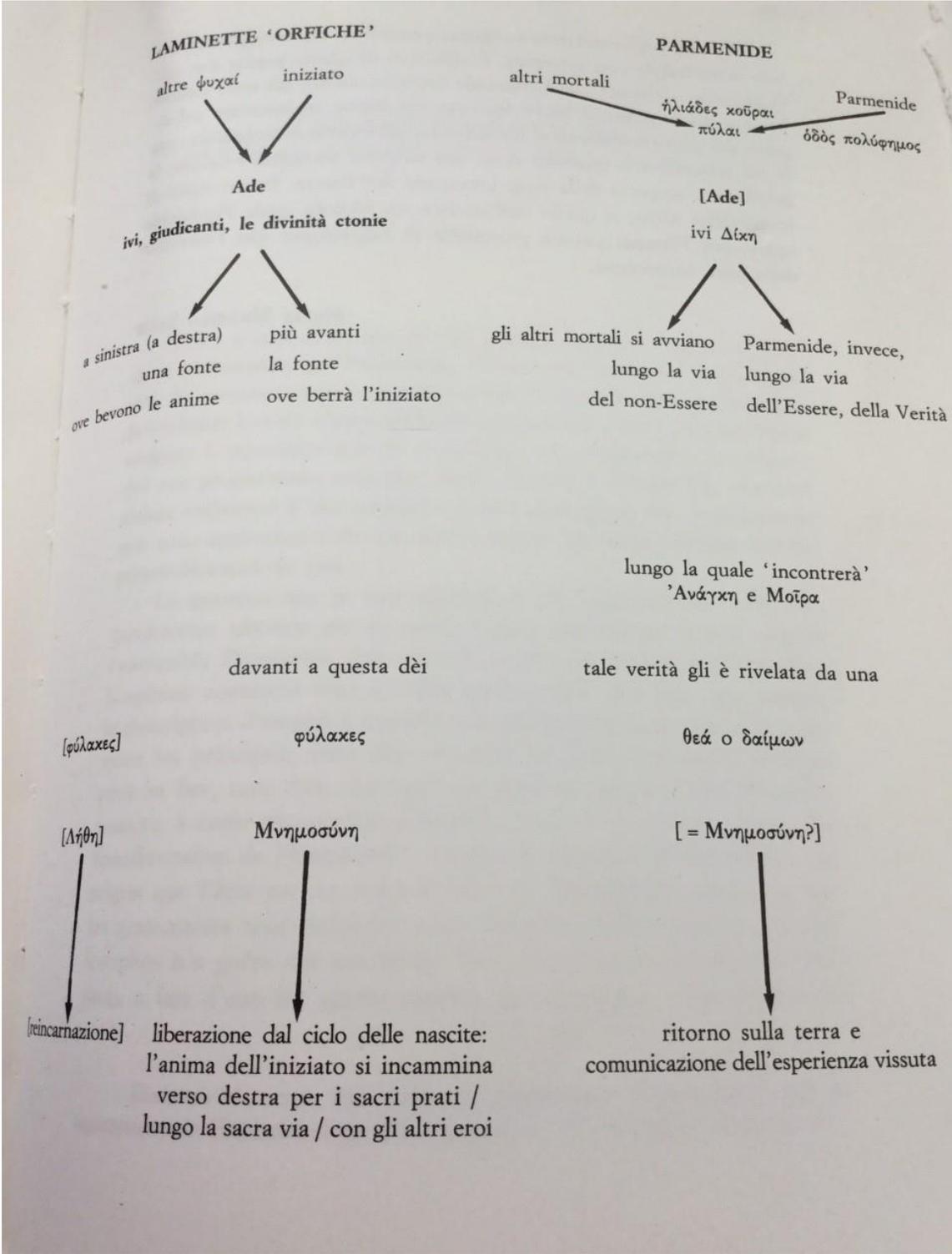
<sup>407</sup> Sassi (1988: 395).

<sup>408</sup> Teognis, *Elegía* 1.911-914; Hesíodo, *Trabajos y días* 213 ss.

hombres, por lo que la elección a la que se enfrenta el *kouros* cuando la diosa le señala que hay dos caminos de búsqueda, de los que solo uno conduce a la verdad, se asimila a la elección de un camino iniciático con las consecuencias existenciales que esa decisión conlleva<sup>409</sup>.

---

<sup>409</sup> Ranzato (2018: 205): “L’image du carrefour qui apparaît dans *Les Travaux et les Jours* et celle du passage de Théognis servent toutes deux à représenter la nécessité du choix entre deux modèles de comportement [...] Parménide semble lui-même reprendre cette image pour exprimer un nouveau message, à savoir que pour parvenir à la vraie connaissance, il est nécessaire de choisir entre deux parcours qui s’excluent réciproquement”, id. (2008: 2010): “Nous avons vu que l’incipit du poème de Parménide, évoquant le récit du voyage du kouros qui, au terme d’un parcours entrepris loin des routes habituellement foulées par les hommes, rencontre une déesse dans un lieu qui renvoie pour ses caractéristiques à l’image traditionnelle de l’outre-tombe, peut avoir amené les lecteurs de Parménide à inscrire l’expérience du héros dans le cadre des pratiques mystérieuses et initiatiques répandues en Grande-Grèce, dont certaines lamelles d’or offriront ensuite des témoignages [...] Le choix du *kouros* revêtirait alors la même importance que l’expérience initiatique au cours de laquelle le *mystēs* emprunte le chemin qui décidera non seulement de sa vie toute entière, mais aussi de la condition de son âme après la mort”, id. (2018: 217): “Il est évident enfin que le choix du seul comportement cognitif qui permette de parvenir à la vérité équivaut donc à choisir un parcours initiatique empreint, cette fois encore, d’une forte valeur existentielle”.



### CAPÍTULO III. EL PROEMIO DE PARMÉNIDES Y LAS COSMOGONÍAS PREFILOSÓFICAS

La única de las cosmogonías prefilosóficas compuesta en la Grecia arcaica que nos ha llegado completa es la *Teogonía* de Hesíodo, que veremos con detalle en el siguiente capítulo. Del resto de esos relatos mitopoéticos que nos cuentan el origen del mundo solo nos han llegado fragmentos<sup>410</sup> que, sin embargo, resultan preciosos para reconstruir el fondo mitológico que anima el proemio de Parménides. Entre esas cosmogonías nos interesan de modo particular las de matriz órfica, que colocan la Noche como principio primordial y nos pueden dar pistas sobre las influencias que tuvo Parménides para su proemio. Aristóteles recordó las cosmogonías que colocan a la Noche como primer ser<sup>411</sup>; a continuación analizaremos algunas de ellas.

#### Epiménides

Seguimos la invitación de Burkert en su artículo de 1969 para situar el proemio en un horizonte más amplio. Más que de reconstruir la topografía del viaje parmenídeo, se trata de buscar parentela al corazón de esa introducción, esto es, al viaje de un iniciado que recibe una revelación. Y uno de los antecedentes es Epiménides de Creta<sup>412</sup>, nacido hacia la mitad del siglo VII a. C.

Diógenes Laercio nos cuenta<sup>413</sup> que este vate y santón cretense, que aparece en algunas de las listas de los Siete Sabios<sup>414</sup>, nació en Cnosos y cuando su padre lo mandó a cuidar un rebaño se desvió del camino, entró en la

---

<sup>410</sup> Bernabé (2008: 23): “Lamentablemente de este capítulo de la literatura griega, el de las cosmogonías prefilosóficas, no conservamos sino los restos de un inmenso naufragio”.

<sup>411</sup> *Metafísica*, 1091b 4: “οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτη ὁμοίως, ἧ βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον Νύκτα ... ἀλλὰ τὸν Δία”, “los poetas antiguos opinan de modo semejante: que rigen y gobiernan no los primeros, como la Noche...sino Zeus” trad. Calvo Martínez (1994: 570).

<sup>412</sup> Así lo piensan Diels (1897: 13), Morrison (1955: 60), Burkert (2013 [1969]: 103) o Ustinova (2009: 217).

<sup>413</sup> 1.109.

<sup>414</sup> Plutarco, *Solón* 12.

cueva de Zeus Dicteo y durmió en ella durante cincuenta y siete años (según Pausanias habrían sido cuarenta<sup>415</sup>) en un profundo sueño en el que se encontró “con los dioses, las palabras de los dioses, la Verdad y la Justicia” (DK 3 B 1)<sup>416</sup>, *Aletheia* y *Dike*, algo que acerca mucho su experiencia a la de Parménides como ya observó Guthrie<sup>417</sup>. Cuando despertó solo pudo saber lo que le había ocurrido gracias a su hermano menor, ya anciano. Epiménides tenía fama de ser un θεοφιλής<sup>418</sup>, amado por los dioses, y por eso fue llamado a Atenas para que purificara la ciudad después de un crimen sacrílego<sup>419</sup>. No son pocos los paralelismos con Parménides: alguien que entra en contacto con la divinidad y que a través de ella recibe una revelación, un sabio que a través del éxtasis conoce la verdad<sup>420</sup>. No tenemos testimonios literales sino tan solo un puñado de noticias con las que reconstruir la cosmogonía de Epiménides<sup>421</sup>, en ella son Aire (no confundir con Éter<sup>422</sup>) y Noche los dos primeros seres<sup>423</sup>. La elección de Aire es posible que se deba al influjo de filósofos como Anaxímenes que ya lo habían postulado como primer principio de sus cosmogonías (D.-K.13 B 2). Y la

---

<sup>415</sup> *Descripción de Grecia*, I, 14.4.

<sup>416</sup> “Llegó una vez a Atenas un varón cretense, de nombre Epiménides, que traía consigo una historia difícil de creer, que se contaba de este modo: tendido a mediodía en la cueva de Zeus Dicteo, dijo que en un profundo sueño de muchos años seguidos se había encontrado él mismo con los dioses, la Verdad y la Justicia.” Máximo de Tiro, 10. Trad. Bernabé (1979: 338).

<sup>417</sup> Guthrie (2012 [1965]: 512). Colli (2008: 270) señala que Epiménides, con estas menciones a *Aletheia* y *Dike*, se presenta como mediador entre Orfeo y Parménides.

<sup>418</sup> Plutarco, *Solón* 12.

<sup>419</sup> Aristóteles, *Constitución de los atenienses* I, 1.

<sup>420</sup> Cf. Brillante (2004) para las conexiones del sueño de Epiménides con el chamanismo y con las Musas de la *Teogonía* hesiódica.

<sup>421</sup> Según Diógenes Laercio habría compuesto una *Teogonía* de cinco mil versos (*Vidas* I, 111).

<sup>422</sup> Bernabé (2005: 43): “El Aire (*Aer*) es para los griegos un elemento oscuro y nebuloso, del todo diferente de un Éter caracterizado por una limpidez casi identificable con el vacío”, Bredlow (2010: 292): “ἀήρ es, en el griego de la edad arcaica, 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 αἰθήρ”.

<sup>423</sup> Exposiciones de la cosmogonía de Epiménides en Martínez Nieto (2000: 111-137) y Bernabé (2008: 41-52).

preeminencia que otorga a la Noche lo acerca a los órficos<sup>424</sup>. Gracias al testimonio del neoplatónico Damascio sabemos que a partir de Aer y Noche nace Tártaro, que sería el tercer principio primordial de la cosmogonía de Epiménides<sup>425</sup>. De Tártaro sabemos por Hesíodo que es la morada de la Noche<sup>426</sup>. Es interesante señalar que, gracias a un fragmento que nos ha llegado de la obra de Filodemo sobre la piedad, sabemos cómo Museo, otro personaje legendario estrechamente vinculado a Orfeo y perteneciente al mismo ambiente religioso-cultural de Epiménides, considera que Tártaro y Noche (y Aire en tercer lugar) son principio de todas las cosas<sup>427</sup>. Aunque se invierta el orden respecto a Epiménides es evidente que ambos comparten un mismo imaginario, posiblemente de matriz hesiódica y órfica (y aun anterior), que nos ayuda a rodear a Parménides de influencias que hacen más complicada la lectura que quiere hacer de su viaje una *subida* desde la oscuridad a la luz, cuando hemos comprobado que en determinadas cosmogonías de la Grecia arcaica son los lugares “oscuros” los primigenios y fecundos, lo que propiciaría que un *kouros* iniciado viajara a ellos en busca del conocimiento, de la sabiduría, de la *Aletheia*.

## Pitágoras

Si estamos rastreando la tradición que hace del viaje del *kouros* parmenídeo una catábasis, y si estamos atendiendo a la cultura suritálica de su tiempo, no podemos prescindir de Pitágoras, quien como Epiménides se dice que alcanzó el conocimiento divino en una cueva. Tenemos una tradición que se remonta probablemente al siglo V a.C. y que narra el descenso de Pitágoras al

---

<sup>424</sup> Martínez Nieto (2000: 124-125): “Antes que los órficos ningún teólogo del que nosotros tengamos noticia había colocado a la Noche en lugar tan eximio como lo hace Epiménides, de modo que también a partir de este hecho podemos afirmar con cierta seguridad que Epiménides conoció la teogonía órfica antigua”.

<sup>425</sup> Martínez Nieto (2000: 116).

<sup>426</sup> Hesíodo, *Teogonía* 744-5. Martínez Nieto (2000: 133): “La Noche, figura excelsa entre los órficos, primordial y oscura ella misma, tiene su morada en el Tártaro, también oscuro y tenebroso. Noche engendrará a Fanes, el ser brillante por excelencia. De la oscuridad más absoluta nacerá la luz más brillante. Y la situación de Tártaro, en los confines de la Tierra o, para ser exactos, en sus entrañas, es la perfecta para albergar a la Noche y ser su habitáculo más seguro”.

<sup>427</sup> Martínez Nieto (2000: 144-5), Bernabé (2008: 43).

Hades<sup>428</sup>. Diógenes Laercio recoge los testimonios en este sentido de Jerónimo de Rodas<sup>429</sup> y Hermipo de Esmirna<sup>430</sup>. Porfirio y Jámblico nos informan de que ya antes, en la isla de Samos, pasaba gran parte del día en una cueva<sup>431</sup> y por el primero de ellos sabemos que también se quedó “tres veces nueve días” en la misma cueva cretense donde había permanecido Epiménides<sup>432</sup>. Es el conocido esquema de la huida de la vida cotidiana, ocultamiento subterráneo donde se conecta con la divinidad y retorno equivalente a un renacimiento acompañado de un nuevo conocimiento. Si los pitagóricos transformaron las noticias de la permanencia de Pitágoras en cuevas subterráneas en un descenso al Hades fue, según conjetura Santamaría Álvarez<sup>433</sup>, por la voluntad de equipararse a los

---

<sup>428</sup> Santamaría Álvarez (2016: 32).

<sup>429</sup> 8.21: “Dice Jerónimo que (Pitágoras), al bajar al Hades, vio el alma de Hesíodo atada a una columna de bronce y chillando, y a la de Homero colgada de un árbol y serpientes a su alrededor, por las cosas que decía acerca de los dioses, y castigados también a los que no quisieron cohabitar con sus mujeres; y sin duda también por eso fue honrado por los de Cortona” Trad. Bredlow (2010: 307-8).

<sup>430</sup> 8.41: “Otra cosa más cuenta Hermipo acerca de Pitágoras, pues dice que, tras llegar a Italia, se construyó un habitáculo bajo tierra y encargó a su madre escribirle en una tablilla lo que sucediera, apuntando también las fechas, y luego bajarle la tablilla hasta que volviera a subir. La madre así lo hizo; y Pitágoras, al cabo de un tiempo, volvió a subir, flaco y demacrado. Presentándose ante la asamblea, dijo que acababa de llegar del Hades, y, y desde luego, les leyó lo que había sucedido. Los presentes, engañados por lo que decía, prorrumpieron en lágrimas y sollozos, y creyeron que Pitágoras era un dios, a tal punto que le entregaron a sus mujeres para que aprendieran algo de él; se las llamaba las pitagóricas. Eso dice, pues, Hermipo” Trad. Bredlow (2010: 313).

<sup>431</sup> Jámblico, *Sobre la vida pitagórica*, 27: “Fuera de la ciudad estableció una cueva adecuada para practicar su filosofía, donde pasaba gran parte de la noche y del día y llevaba a cabo investigaciones de utilidad para su doctrina, discurrendo de manera semejante a Minos, el hijo de Zeus.” Hernández de la Fuente (2014: 258), Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 9: “Al regresar a Jonia, fundó una escuela en su propia patria, que aún hoy se conoce como el Semicírculo de Pitágoras, en la que los samios se reunían para poner en común asuntos de interés público. Hizo suya una gruta que había en las afueras de la ciudad para la práctica de la filosofía. En su interior pasaba gran parte del día y de la noche junto con unos pocos compañeros. Entonces contaba, según dice Aristóxeno, cuarenta años de edad. Y como viera que la tiranía de Polícrates era tan implacable que seguramente un hombre libre se vería bajo su yugo despótico, decidió trasladarse a Italia”. Trad. Hernández de la Fuente (2014: 230-231).

<sup>432</sup> Porfirio, *Vida de Pitágoras*, 17. Hernández de la Fuente (2014: 233). Según Diógenes Laercio ese descenso lo habría hecho con Epiménides (8.3).

<sup>433</sup> Santamaría Álvarez (2016: 47): “La posible decisión de atribuir a Pitágoras un descenso al Hades puede ser indicio de una competencia entre órficos y pitagóricos en la Magna Grecia. Con ello se habría intentado afianzar la autoridad del maestro y su influencia entre eventuales adeptos que buscasen respuestas para sus inquietudes sobre el otro mundo. Quizá los pitagóricos se preocuparon por presentar a su maestro tan capaz de realizar portentos como el mítico Orfeo y por eso llegaron a asegurar que también él bajó al Hades, lo

órficos. Pitágoras, ese personaje “en la frontera de la filosofía, la ciencia, la religión y la leyenda”<sup>434</sup>, llegó a la ciudad griega de Crotona, en el sur de Italia, hacia el año 530 a.C. y fundó su escuela, que acabó teniendo una enorme influencia y supuso una verdadera revolución en la Magna Grecia. La tradición griega acabaría identificándolo con el sabio por antonomasia aunque sus doctrinas nunca se pusieran por escrito. Aquí nos interesa por añadirse a la tradición que hace de la gruta, de la cueva, el lugar de encuentro con deidades telúricas o ctónicas, lugares de mediación en definitiva<sup>435</sup>. Y es que en la Grecia arcaica el viaje en busca del conocimiento es un descenso<sup>436</sup> e incluso Platón escribe del Hades como el lugar donde conseguir la sabiduría<sup>437</sup>, en un viaje de signo pitagórico que algunos estudiosos han acercado al del *kouros* de Parménides<sup>438</sup>. Una prueba clara del uso filosófico del lenguaje de los misterios.

---

que sería una más de sus acciones extraordinarias. Frente al tracio, situado en la nebulosa del mito, Pitágoras aparecería como una figura más cercana y por lo tanto más creíble para convertirse en seguidor suyo”.

<sup>434</sup> Hernández de la Fuente (2014: 60).

<sup>435</sup> Hernández de la Fuente (2014: 91-92): “La caverna se relaciona con divinidades femeninas como Gea, la diosa tierra, de raíces prehelénicas y a la que no en vano Esquilo llama «Protomantis», la primera adivina [...] La *catábasis* a la gruta – institucionalizada por el culto mántico de Apolo en estos lugares, que son cuevas o bien las imitan arquitectónicamente – es una bajada a un mundo de poder sagrado, un momento determinante en la cultura religiosa de los griegos, relacionada con ese descenso de raíces antiquísimas a los orígenes del pensamiento y la religión en la Grecia arcaica”.

<sup>436</sup> Pérez de Tudela (2007: 115): “A este propósito, más firme resulta, en cambio, el recuerdo de que, en no pocos ámbitos arcaicos, y comenzando por los helenos, la búsqueda del conocimiento pide justamente efectuar un viaje «abajo», «bajo tierra», allí donde se supone que moran los númenes más antiguos y sabios”.

<sup>437</sup> “Cierto que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allá con los que añoraban. ¿Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades, va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí” *Fedón*, 68 a-b. Traducción García Gual (1986: 47). Cf. Cerri (1999: 99): “Che la dea rivelatrice sia collocata da Parmenide al di là della Porta del Giorno e della Notte, cioè nell’Ade, è una scelta coerente con le connotazioni che queste immagini mitiche avevano saldamente assunto nel corso dei secoli: centro geometrico nell’architettura del mondo, luogo della verità giurata sul passato e della verità profetica sul futuro” y Robbiano (2006: 23): “The underworld is in fact the place of truth (see *Odyssey*, book 11)”.

<sup>438</sup> Coxon (2009: 17): “Plato’s Pythagoreanizing account of the philosophic life in *Phaedo* 64a-69e accords closely with Parmenides’ account of the journey to the goddess so understood.”

## Las cosmogonías órficas de la Noche (Eudemo y el papiro de Derveni)

Por el neoplatónico Damascio<sup>439</sup> sabemos que el peripatético Eudemo habría leído y comentado en el siglo IV a.C. una teogonía órfica de la Noche en la que esta se erige como primer principio: “ἡ δὲ παρὰ τῷ περιπατητικῷ Εὐδήμῳ ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὔσα θεολογία [...] ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν”<sup>440</sup>. La tradición órfica que estudia Eudemo es la misma que habría conocido Aristóteles. En ella Noche es el primer ser<sup>441</sup>, y ni siquiera comparte su primacía como en las otras cosmogonías afines que hemos tratado (Epiménides y Museo).

Cuando Walter Burkert añadió un breve prefacio en 2013 a la traducción inglesa de su artículo sobre el proemio de Parménides, se felicitó por la contribución del papiro de Derveni (siglo IV a.C.) a nuestro conocimiento sobre la teogonía órfica, que habría sido, a su juicio y junto con la hesiódica, una de las fuentes primordiales de Parménides a la hora de componer su viaje. Burkert llegaba a señalar el mayor paralelismo, a saber, la identidad de las escenas, pues mientras en el papiro de Derveni encontramos a Zeus entrando en el santuario de Noche para recibir instrucciones con las que gobernar el mundo, en el proemio tenemos a un *kouros* que penetra en el mismo espacio para que se le revele el conocimiento verdadero. Con el papiro de Derveni tenemos una tesela más de ese mosaico siempre incompleto de las influencias que permitieron a Parménides escribir su poema y en particular el proemio.

El inesperado y feliz hallazgo en 1962 de un papiro semicalcinado entre los restos de una pira funeraria en el pueblo de Derveni, cerca de Salónica, y la posibilidad de leer las primeras líneas de las veintiséis columnas conservadas, supuso el descubrimiento de un documento asombroso que probaba, y nos permitía conocer mejor, el orfismo tantas veces cuestionado. Su autor es

---

<sup>439</sup> *De princ.* 124.

<sup>440</sup> Fr. 20 B: “El relato sagrado transmitido por el peripatético Eudemo como obra de Orfeo [...] configura el principio a partir de la Noche” Bernabé (2003: 51).

<sup>441</sup> Martínez Nieto (2000: 202): “La Noche es la divinidad más grande, mayor incluso que Zeus, pues este la venera”.

desconocido y hace una lectura filosófica de un texto religioso; su modo de expresarse lo acerca a los últimos presocráticos y llega a citar a Heráclito. El comentarista cita y glosa unos versos que atribuye a Orfeo. Por lo tanto estamos ante un poema órfico citado, que estaría fechado en torno a 500 a.C., un comentario en prosa datado un siglo más tarde y el papiro o soporte material de los dos anteriores que tiene una datación entre 340 y 320 a.C.<sup>442</sup>

El comentarista glosa los versos órficos para desvelar lo que él juzga su “verdadero” sentido<sup>443</sup>, y lo hace desde la filosofía de su tiempo. La hipótesis con la que trabaja es que Orfeo oculta el significado de sus palabras mediante alegorías solo entendibles por los iniciados, mientras que el propósito del comentarista es demostrar racionalmente la primacía de Zeus, a quien identifica con Νοῦς-ἄήρ, aire inteligente, frente al resto de los dioses a través de su actuación demiúrgica. Así, cuando interpreta el pasaje de Orfeo en el que Zeus devora el falo<sup>444</sup> de Cielo (col. XIII), el comentarista infiere que se trata del Sol entendido como causa generadora de las cosas. O cuando glosa en la columna XVI la afirmación de Orfeo según la cual el sol es un *falo* y “en él todos los inmortales se gestaron” colige de ella “que las cosas que ahora son proceden de cosas que ya había”, en lo que podemos leer una explicitación del principio parmenídeo de que nada surge de la nada, contrario a toda expresión de creación *ex nihilo*<sup>445</sup>. Siguiendo con los ejemplos encontramos que en la columna XVIII el comentarista explica la identificación que hace Orfeo entre Zeus y la Moira (representada como la hilandera que teje el destino individual) considerándola una metáfora de la inteligencia suprema de Zeus. Por lo tanto el comentarista desmitifica la cosmogonía de Orfeo desde sus presupuestos

---

<sup>442</sup> Bernabé (2004: 150).

<sup>443</sup> Bernabé (2018: 340): “We could say that he considers the poem an encoded text that he needs to decode in order to recover its true meaning”.

<sup>444</sup> Diógenes Laercio sobre Orfeo (*Vidas*, Proemio, I, 5): “Yo, por mi parte, no sé si ha de llamarse filósofo a quien declara semejantes cosas acerca de los dioses, ni cómo hay que titular a quien no vacila en endosarles a los dioses todas las pasiones humanas y las vilezas que raras veces cometen algunos hombres con el órgano de la voz”. Trad. Bredlow (2010: 32).

<sup>445</sup> Bernabé (2004: 151): “La insistencia en el postulado de que las cosas existentes proceden de otras anteriores continúa la estela parmenídea de la negación a que lo que es provenga de lo que no es”.

filosóficos<sup>446</sup>. En la cosmogonía órfica Noche sería el primer ser, y Cielo su primer hijo y primer rey. En la columna X del papiro de Derveni se califica a Noche como πανομφεύουσα, sabedora de todos los oráculos, (col. X 9), τροφός, nodriza, (col. X 11), y además la encontramos en un ἄδυτον, santuario en el sentido probablemente de cueva<sup>447</sup> (col. XI). Es esa Noche oracular, omnisciente y primigenia a la que acude Zeus<sup>448</sup> para conservar el poder y ordenar el mundo la que Burkert quiere que consideremos a la hora de reconstruir el viaje del *kouros* parmenídeo para no incurrir en visiones *ascendentes*, de la oscuridad a la luz, que nos llegan a través de la tradición platónica y cristiana.

La diosa Núξ comparece en el papiro de Derveni como una divinidad oracular consultada por Zeus, y su primer epíteto es πανομφεύουσα (col. X), “la que todo revela”. Esto nos permite afirmar que en el poema órfico que se comenta la Noche se define como potencia oracular por excelencia, y a ella se dirige Zeus, que en el imaginario mítico griego era la divinidad omnisciente que infunde la voz oracular<sup>449</sup>. Zeus se presenta necesitado de la asistencia de Noche. El papiro de Derveni sirve para mostrar la centralidad de Noche en la teogonía órfica; una referencia para los dioses por su potencia oracular que se aparta de la caracterización de esta diosa en la *Teogonía* hesiódica<sup>450</sup>. El

---

<sup>446</sup> Bernabé (2018: 342 y 363): “The divine protagonists and the mythical events in the poem become physical agents and processes in the ‘decoded’ cosmogony” y “The commentator transforms the myth in a philosophical cosmogony”.

<sup>447</sup> En ese sentido reaparece en las *Rapsodias órficas* (Fr. 164 B): “Pues Fanes se sienta en el interior del *adyton* de la Noche” Bernabé (2003: 136).

<sup>448</sup> Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou (2006: 187) “According to the Derveni autor, by saying that Night furnished oracular pronouncements to Zeus (cf. 1), Orpheus really means that Night assisted Zeus, i.e. that she furnished him with what was needful”.

<sup>449</sup> Piano (2010: 15).

<sup>450</sup> Piano (2010: 23): “caratterizzazione di Notte come «fonte di ogni voce oracolare» e, dunque, come «fonte di ogni insegnamento», e, dall’altro, rende ancor più inappropriata la visione del commentatore come di un intellettuale totalmente critico verso ogni manifestazione della pratica religiosa. A partire da simili premesse, si inizia a delineare nel papiro di Derveni la figura di una Notte positivamente connotata, che molto si distacca da quella potenza oscura e non fertile a cui il poema esiodeo ci aveva abituati.”, id. (2010: 41): “Più volte abbiamo fatto riferimento alla profonda alterità che caratterizza la Núξ dei versi orfici rispetto a quella dei versi esiodei, notando come l’unico elemento comune sia l’ancestralità della stessa figura divina, che riceve d’altronde connotazioni pressoché opposte nell’uno e nell’altro caso”.

comentarista del poema órfico en el papiro de Derveni interpreta el epíteto de Noche como *la que todo enseña*<sup>451</sup>. Como ya sabemos, algunos comentaristas del poema de Parménides han pensado que la diosa de la revelación es Noche<sup>452</sup>, pero al margen de esta identificación es relevante la asociación en el proemio del eleata (para aquellos que defiendan cualquiera de las variantes de viaje catabático) entre Noche y la obtención del conocimiento. El *kouros* llega a las puertas de las sendas de la Noche y del Día y algunos exégetas sostienen, como hemos visto, la revelación de la diosa tiene lugar en la morada de la Noche<sup>453</sup>. O dicho de otro modo, en los dos casos (papiro de Derveni y proemio de Parménides) tenemos a Noche enmarcando un proceso cognoscitivo.

Estos elementos, Noche y catábasis, serán usados por Burkert en 1969 para asestar un golpe decisivo tanto a la metafísica de la luz como a la anábasis como único trayecto posible del viaje del proemio. Burkert no es el abanderado de la catábasis (al menos Gilbert y Morrison la sostuvieron en fechas anteriores a 1969 y Burkert ni siquiera creía en ella como puede colegir un lector atento de su seminal artículo), pero logra nada menos que refutar la anábasis hasta entonces dominante como única explicación del trayecto del *kouros*. En nuestro caso pensamos que hay que dar un paso más, ya que no se viaja ni siquiera muy lejos sino que hay que abandonar las coordenadas geográficas.

## Aristófanes

Concluimos este recorrido con una cosmogonía cómica que contiene más de un elemento valioso para nuestro discurso. La comedia las *Aves* de Aristófanes se representó por vez primera en 414 a.C. En ella dos personajes, Pisetero y Evélpides, huyen de Atenas en busca de una ciudad más tranquila,

---

<sup>451</sup> καὶ πάν[τα] διδά[σκουσιν τὸ αὐ]τὸ εἶναι.

<sup>452</sup> Morrison (1955: 60), Mansfeld (1964: 244-247), Burkert (1969: 13-14), West (1983: 109), Ferrari (2007: 107 ss.), Palmer (2009: 58 ss.).

<sup>453</sup> Piano (2010: 20): “L’immagine derveniense di Notte come fonte oracolare e quella parmenidea del discorso della dea che viene pronunciato al di là delle porte della Notte e del Giorno condividono una connotazione didascalica della comunicazione con il divino”.

con menos juicios, y deciden fundar una nueva en el aire. En la parábasis encontramos una cosmogonía que empieza así (vv. 693-4):

*A lo primero había Caos, Noche, el negro Érebo y Tártaro anchuroso, pero tierra aún no había, ni aire, ni cielo*<sup>454</sup>.

Noche, Νύξ, aparece de nuevo entre los seres primigenios que existen desde siempre<sup>455</sup> (antes de que hubiera tierra, aire o cielo) y es Noche de alas negras (μελανόπτερος v. 695) la que seguidamente engendra un huevo del que nace Eros, que se emparejará de noche con Caos en el Tártaro.

No es lugar aquí para argumentar los orígenes órficos o hesiódicos de la cosmogonía de Aristófanes<sup>456</sup>, pero es evidente que para que el autor usara estos recursos debía contar con su conocimiento previo por parte del público. El carácter paródico de las *Aves* no nos puede hacer olvidar la necesaria familiaridad del público griego con una Noche primordial y fecunda. Aristófanes precisaba para sus propósitos de un auditorio preparado para escuchar una teogonía que empieza con Noche, y es esa premisa la que nos interesa resaltar en esta fase. Noche primera y generadora es algo con lo que estaban familiarizados los griegos del año 414 a.C.

Hemos comprobado así cómo el contexto cultural y cultural de Parménides, en particular el órfico, produce testimonios de una Noche originaria y fecunda que engendra a los mismísimos dioses, ¿y por qué esa Noche primordial no podría entonces generar también el conocimiento verdadero? La *positividad* de la Noche<sup>457</sup> es un elemento interesante para leer el proemio de

---

<sup>454</sup> Χάος ἦν καὶ Νύξ Ἐρεβός τε μέλαν πρῶτον καὶ Τάρταρος εὐρύς·  
Γῆ δ' οὐδ' Ἄηρ οὐδ' Οὐρανὸς ἦν·

<sup>455</sup> Bernabé (2008: 59).

<sup>456</sup> Ver Bernabé (2008: 53-64).

<sup>457</sup> Burkert-Marinatos (2010: xv): “Nyx, for example, is not exclusively negative, although light is often, but not always, positive”. Cf. Furley (1973: 4): “It was Darkness that gave birth to Light in Hesiod’s *Theogony* (123 ff.)”.

Parménides y valorar así la hipótesis de Burkert que hace de Noche, de la oscuridad, el origen de la verdad<sup>458</sup>.

Sin embargo no creemos que el proemio narre un viaje real, ni siquiera un viaje relevante en términos geográficos o espaciales; no se trata de arriba o abajo, de anábasis o catábasis, porque Parménides está interesado únicamente en la excepcionalidad del viaje hacia el conocimiento, y su proemio cuenta míticamente (pero con la lógica que asiste al mito) lo que desarrollará lógicamente en el resto del poema (pero sin abandonar el poder de las imágenes míticas). Una lectura cosmológica del proemio está condenada al fracaso porque Parménides utiliza deliberadamente multitud de referencias que no aclaran el trayecto del *kouros* si queremos entenderlo únicamente desde esa perspectiva<sup>459</sup>.

---

<sup>458</sup> Aunque no concierna el proemio, Bernabé evoca un paralelismo lingüístico entre el papiro de Derveni y el poema de Parménides: “Para el poeta, Zeus es un demiurgo que configura el mundo siguiendo un diseño preconcebido e inteligente (...) Para insistir en ello, el poeta utiliza el verbo μήσατο, “concebí”, que tiene el doble sentido de “concebir una gestación” y “concebir intelectualmente” Bernabé (2004: 155), lo que le acercaría a Parménides 28 B 13 D.-K.

<sup>459</sup> Gernet (1980 [1945]: 365): “en la época arcaica, existió toda una literatura de Apocalipsis. Existió, sobre todo en los círculos que calificaríamos de «órficos», el tema de una Bajada a los Infiernos con el que el prólogo de Parménides no carece de analogías. Existió también el tema de un Viaje al Cielo, en el que nos hace pensar más directamente nuestro texto y que, antiquísimo sin duda alguna e influenciado posiblemente por la imaginación oriental, tuvo una fortuna tan duradera como el otro. La cuestión de saber si en el texto de Parménides es uno o el otro el que influye mayormente, puede resultar vana, ya que se pudo dar con toda verosimilitud una síntesis de imágenes”. Cfr. Bernabé (2012: 21): “Sin duda predominan los elementos catabáticos en el proemio, pero están considerablemente velados de ambigüedad, sin que Parménides precise si el camino es de ida o de vuelta, subterráneo o celeste [...] un viaje, pues, inhabitual, en una imaginación especial, que el poeta ha creado con elementos de la tradicional. No es un espacio real, sino un espacio ambiguo, el de la iniciación, que en vano buscaríamos en la geografía”, Laks (2013. 173): “It is also absurd to think that Parmenides' journey followed the path of the sun round the earth. Parmenides' presence at the crossroads of day and night does not imply that he is projecting himself into the centre of his celestial mechanism”.

## CAPÍTULO IV. HESÍODO Y HOMERO EN PARMÉNIDES

### Hesíodo

Hesíodo, y en particular su *Teogonía*, es una de las mayores e ineludibles referencias a la hora de interpretar el proemio de Parménides<sup>460</sup>, aunque autores tan autorizados como Mourelatos defiendan que, al menos en el aspecto léxico, la relación de Parménides es más fuerte con Homero<sup>461</sup>.

<sup>460</sup> Gómez-Lobo (1985: 34): “Las coincidencias de vocabulario y de dicción entre la *Teogonía* y el Proemio son tan manifiestas que resulta difícil evitar la conclusión de que Parménides utilizó conscientemente el poema hesiódico.” Para estudiar los paralelismos entre Hesíodo y Parménides; Gigon ([1945] ed. en español 1980), Jaeger ([1947] ed. en español 1952), Dolin (1962) y Pellikaan-Engel (1974).

<sup>461</sup> Mourelatos (2008: 34): “The relation with Hesiod is strongest at the level of import and overall structure, but weakest at the level of verbal detail”, aunque a continuación puntualiza: “Yet I do think that Parmenides is constantly aware of Hesiod’s *Theogony* as he develops his argument”. Sin embargo en el plano léxico Pellikaan-Engel confeccionó dos listas comparativas entre el proemio de Parménides y la *Teogonía* de Hesíodo (la primera entre los dos proemios y la segunda entre el proemio de Parménides y los versos 736-766 de la *Teogonía* hesiódica) para llegar a la siguiente conclusión, (1974: 10): “We are of the opinion that the points of comparison in these passages are sometimes too striking in quality and far too numerous to be ascribed to accident. We conclude that Parmenides knew these passages, which according to tradition form part of Hesiod’s *Theogony*, and that he knew them in approximately the same wording as in the text known to us, and that, when he was composing his proem, these passages were in his mind”. Reproducimos las dos listas, Pellikaan-Engel (1974: 7 y 9-10):

First inventory: the points of comparison with the proem of the *Theogony*

Parmenides	Hesiod
5 κοῦραι ... ἠγεμόνευον	1, 36 Μουσῶν ... ἀρχώμεθ’
6 ἔει ... ἀντήν	10, 43 ὄσαν ἰεῖσαι
9 Ἡλιάδες κοῦραι	25 Ὀλυμπιάδες κοῦραι
9 προλιποῦσαι	9 ἀπορνύμεναι
9 δῶματα Νυκτός (final position)	40 δῶματα πατρός (final position)
9 10 Νυκτός, εἰς φάος	10 ἐνύχια
10 καλύπτρας	9 κεκαλυμμένοι
22,3 με θεὰ ... προσηύδα	24 με θεαὶ πρὸς ... ἔειπον
29,30 ἡμὲν ... ἠδὲ	27, 8 ἔδμεν ... ἔδμεν δ’
29 Ἀληθείης ... ἤτορ	28 ἀληθεία
30 βροτῶν δόξας	27 ψεύδεα πολλὰ
ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς	ἐτύμοισιν ὁμοῖα

La *Teogonía* hesiódica es el texto griego<sup>462</sup> completo más antiguo que conservamos de los que tratan del nacimiento de los dioses y de su ubicación en un panteón ordenado. El griego de la edad arcaica piensa en una realidad repleta de divinidades<sup>463</sup>, hemos visto como en ese periodo diversas teogonías se atribuyen a personajes carismáticos (Orfeo, Epiménides, Museo), y Hesíodo narra la genealogía de los dioses con el propósito de celebrar a Zeus, el dios supremo. La obra empieza con un proemio (vv. 1-115) que se abre con una invocación a las Musas. Dolin<sup>464</sup> equiparó las Musas hesiódicas a las Helíades

Second inventory: the points of comparison with Hes. *Th.* 736-66

Parmenides	Hesiod
the relation φέρειν — ἰκάνειν	
1 φέρουσιν ... ἰκάνοι	741, 2 ἴκοιτ' ... φέροι
25 φέρουσιν ἰκάνων	
1, 2 ὄσον τ' ... ἰκάνοι ... δόδον	754 ὦρην ὀδοῦ, ἔστ' ἂν ἴκηται
2 πολύφημον	755 πολυδερκες
4 πολύφραστοι	
14 πολύποινος	
18 πολυχάλκους	
9 δώματα Νυκτός	744(58) Νυκτός ..... οἰκία
10 κράτων ... χερσὶ καλύπτρας	745, 7 κεκαλυμμένα ... κεφαλή ... χέρεσσι
	756, 7 χερσὶ ... κεκαλυμμένη
11 ἐνθα initial position	756, 8 ἐνθα initial position
11 Νυκτός τε καὶ Ἥματος	748 Νύξ τε καὶ Ἥμερη
12 ἀμφίς	748 ἀμφίς (b, σ, κ, Q and U.a.c.)

Parmenides	Hesiod
12, 3 οὐδός (final position) ...	749/50 μέγαν οὐδόν (final position) ...
μεγάλοισι θυρέτροις (final position)	θύραζε (final position)
14 τῶν ... ἔχει κληῖδας (prosody)	746 τῶν ... πάις ἔχει (prosody πάις)
14 ἀμοιβούς, 19 ἀμοιβᾶδον	749 ἀμειβόμεναι
17 ἀπτερέως (initial position)	748 ἀστεμφέως (initial position)
17, 8 optat. πυλέων ... χάσμα	740, 1 χάσμα ... optat ... πυλέων ... optat.
(χάσμα initial position)	(χάσμα initial position)
22 χεῖρα δὲ χειρὶ	742 θύελλα θυέλλης
29 ἦμὲν Ἀληθειῆς ... ἦτορ	755 ἦ μὲν ἐπιχθονίοισι ... φάος
30 ἦδὲ βροτῶν δόξας	756 ἦ δ' ἄτ' ἴπνον
29 ἀτρεμές ἦτορ (ἦτορ final position)	764 χάλκεον ... ἦτορ (ἦτορ final position)
32 παντός πάντα περῶντα	738 πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ'

<sup>462</sup> Most (2018: XXII y XXXIII): “Theogonic and cosmogonic poetry was limited neither to Hesiod nor to Greece” y “There can be no doubt that Hesiod’s *Theogony* represents a local Greek inflection on a cultural *koine* evidently widespread throughout the ancient Mediterranean and Near East”. En idéntico sentido Ricciardelli (2018: XVI): “La forma letteraria della teogonia non è limitata alla Grecia; diversi popoli del Vicino Oriente avevano un libro sacro che narrava la nascita del mondo e le successione divine”.

<sup>463</sup> Como diría Tales sobre un siglo más tarde: “Todo está lleno de dioses”, “[. . .] Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι” (11 A 22 DK; EGP II, 236).

<sup>464</sup> (1964: 94).

parmenídeas (las Musas se desplazan para instruir a Hesíodo mientras que las Helíades viajan para llevar al *kouros* al lugar donde será instruido<sup>465</sup>) y considera que el eleata funde formas hesiódicas con tono homérico. Pero Dolin termina defendiendo una *desmitologización* por parte de Parménides, que habría buscado prescindir del panteón olímpico para entronizar el Ser. Es una reflexión importante que retomaremos al considerar la abstracción del proemio.

### *Teogonía 27-28*

Uno de los principales puntos de interés en el proemio es cuando las Musas se dirigen a los pastores para informarles de que saben “decir muchas mentiras semejantes a verdades, pero sabemos, cuando lo deseamos, cantar verdades”<sup>466</sup>. Son dos versos muy comentados<sup>467</sup> pero nosotros nos limitaremos a trazar la línea que los vincula con el proemio de Parménides. Ya Werner Jaeger defendió que la *Teogonía* de Hesíodo era “una de las etapas preparatorias de la filosofía que pronto iba a llegar”<sup>468</sup> y señaló a la diosa de Parménides como “una exacta contrafigura de las Musas que habían revelado la verdad a Hesíodo”<sup>469</sup>. Si Hesíodo es, por lo que ha llegado a nuestros días, el primer griego que da a la verdad “un sentido tan pleno y casi filosófico”<sup>470</sup>, Parménides habría llevado esa verdad (*Alétheia*) a una nueva intensidad semántica para expresar la verdad del Ser frente a las opiniones de los mortales. Para ambos está claro que la verdad es de origen divino, pero Parménides la ensancha para llevar su sentido

---

<sup>465</sup> Para otra interpretación de la relación entre Musas hesiódicas y Helíades parmenídeas ver Cerri (1999: 103): “Parmenide ha voluto istituire un preciso rapporto di opposizione tra la sua ispirazione e quella di Esiodo: alle Muse notturne e velate, che avviano alle tortuosità oscure dei miti teogonici, sono sostituite le Eliadi solari e disvelate, che immettono sulla strada sicura dell’analisi razionale”.

<sup>466</sup> *Teogonía*, 27-28:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ’ εὖτ’ ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι

<sup>467</sup> Un buen estado de la cuestión en Ricciardelli (2018: 106-108).

<sup>468</sup> Jaeger (1952: 20).

<sup>469</sup> Jaeger (1952: 97).

<sup>470</sup> Jaeger (1952: 97).

más allá del mito. Será Gigon quien supere toda reticencia a la hora de llamar filósofo a Hesíodo<sup>471</sup>, a quien considera que se cuenta entre los poetas solo porque la forma externa de su obra es homérica, aunque “su obra sobre la historia de los dioses constituye el origen de la filosofía griega, en un sentido incomparablemente mucho más profundo que los escritos de Tales de Mileto”<sup>472</sup>.

Los versos 27 y 28 de la *Teogonía* son para Gigon el punto de partida de la filosofía griega porque en ellos Hesíodo se aparta de Homero (a quien atribuye el mundo de las verosimilitudes engañosas) para decir verdad. Es la diferencia entre verosimilitud y verdad, por lo que en adelante todos los que opongan verdad a una realidad epistemológicamente inferior, como Parménides en los cuatro últimos versos de su proemio, son herederos de Hesíodo<sup>473</sup>.

Pero los hay que no leen un ataque a Homero sino que entienden que las dos posibilidades que enuncia Hesíodo en los versos 27 y 28 de su *Teogonía* tienen lugar en el interior de su obra. Por ejemplo Suárez de la Torre traduce de la siguiente manera los dos versos hesiódicos: “sabemos contar muchas mentiras iguales a realidades, pero sabemos, cuando queremos, proclamar verdades” y así sostiene que estos versos aluden a los dos posibles contenidos del canto de Hesíodo, las verdades esenciales sobre los dioses y los hombres, y las *ficciones verosímiles*<sup>474</sup> propias del relato mítico. Pero en cualquier caso el salto de Hesíodo a Parménides sería el que hay de decir verdad a hablar sobre la verdad<sup>475</sup>.

Pellikaan-Engel, en su notable trabajo comparativo entre Hesíodo y Parménides, también sostuvo que la clave de la relación entre los dos autores

---

<sup>471</sup> Gigon (1980: 13).

<sup>472</sup> Gigon (1980: 14).

<sup>473</sup> Gigon (1980: 15): “Éste es, pues, el primer elemento filosófico con que nos topamos en Hesíodo: la pretensión de enseñar la verdad”, id. (1980: 278).

<sup>474</sup> Suárez de la Torre (2014: 12).

<sup>475</sup> Verdenius (1972: 235): “He not only tells the truth but also speaks about the truth”.

hay que buscarla en esos dos versos de la *Teogonía*<sup>476</sup>. Hesíodo sería el punto de partida para Parménides, pero la verdad de este último llega mucho más lejos. Para Pellikaan-Engel la diosa de Parménides revela verdad y mentira, pero la existencia de la verdad parmenídea excluye a la mentira (lo que no pasa en Hesíodo), por lo que la verdad de Hesíodo no sería más que la opinión de un mortal para Parménides<sup>477</sup>. Pero veremos que la oposición que realmente establece el eleata no es tanto entre verdad y mentira como entre verdad y engaño.

### *Teogonía* 31-2

Pero pronto el poeta pasa de la tercera a la primera persona<sup>478</sup> para contar que mientras apacentaba a sus corderos al pie del Helicón se le aparecieron las Musas, le dieron un cetro de laurel y le infundieron “una voz divina, para que celebrara lo venidero y lo pasado” (vv. 31-32) y en particular el linaje de los dioses. Una consecuencia evidente es la percepción del poeta de que su tarea es de origen divino, lo que tampoco es exclusivo del mundo griego<sup>479</sup>.

Sobre la aparición de las Musas a Hesíodo se han propuesto diversas teorías aunque las explicaciones sería fundamentalmente tres<sup>480</sup>: una visión realmente experimentada por el poeta, un sueño o una convención literaria. En el contexto cultural de Hesíodo es perfectamente posible la epifanía que le inicia

---

<sup>476</sup> Pellikaan-Engel (1974: 79) “In fact the key to the relation Hesiod: Parmenides is to be found here”. Podemos hablar en este punto de una lectura consolidada: Mourelatos (2008: 33): “Finally, the promise of a double account given by Parmenides’ goddess seems to have as prototype the claim of the Hesiodic Muses that they can speak both ‘truth’ and ‘lies’ (*Th.* 28)” y Dolin (1962: 94).

<sup>477</sup> Pellikaan-Engel (1974: 80).

<sup>478</sup> Gemelli Marciano (2017: 9): “Presente e passato si confondono dunque in una narrazione altamente evocativa tesa a far rivivere ‘qui e ora’ eventi fondanti e cruciali per cantore e pubblico”.

<sup>479</sup> Gemelli Marciano (2017: 5): “In molte società tradizionali sono divinità o antenati, o gli eroi stessi dell’epica che, in sogno o durante una *trance*, gli hanno rivelato i canti”.

<sup>480</sup> Ricciardelli (2018: XXX y 104).

en su canto<sup>481</sup> y que el poeta evoca frente a su público para recrear la situación originaria, para hacerla presente. Estaríamos, por tanto, ante un iniciado que cuenta su experiencia<sup>482</sup>.

### *Teogonía* 736-66

Se ha discutido la autenticidad de este conocido pasaje donde se describe el Tártaro, pero parece lógico en la estructura de la *Teogonía* que la victoria de Zeus sobre los Titanes continúe con la descripción del lugar del inframundo donde el vencedor encierra a los derrotados. De la seguridad de esa prisión dependería la capacidad de Zeus de gobernar para siempre<sup>483</sup>. Pellikaan-Engel parte de la tesis de que Parménides conoció estos versos hesiódicos y señala varios paralelismos<sup>484</sup>:

- La morada de la Noche (δῶματα Νυκτός) en el noveno verso del proemio representa el mismo concepto que en Hesíodo (*Teogonía*, 744: Νυκτὸς ἔρεμνῆς οἰκία δεινὰ)<sup>485</sup>.

---

<sup>481</sup> Most (2018: XI): “Apparently, Hesiod believed that he had undergone an extraordinary experience, as a result of which he could suddenly produce poetry”. Cf. Gemelli Marciano (2017: 9): “Il poeta, rivive al suo interno le percezioni e le fasi dell’arrivo delle Muse all’atto della sua iniziazione ricreando in sé quel soffio, quella voce e rendendo reale qui ed ora l’epifania.” Según esta autora también cambiaría la percepción del público que escucha el canto y que a través del testimonio directo del poeta advierte la presencia divina.

<sup>482</sup> Gemelli Marciano (2017: 13): “Dunque l’iniziazione esiodea va presa molto sul serio: le percezioni sensoriali, il carattere evocativo della narrazione, la particolarità di parole e gesti rituali e di precise istruzioni delle Muse rimandano ad un incontro reale che si ripete quando il poeta si accinge a cantare”.

<sup>483</sup> Pellikaan-Engel (1974: 20).

<sup>484</sup> Cf. Tor (2017: 254-257), id. (2017: 257): “Parmenides, then, represents the *kouros* as an initiate who journeys into a scenery which is obviously modelled on Hesiod’s Underworld”. Para la comparación del inframundo hesiódico y el proemio de Parménides ver también Morrison (1955: 59-60), Furley (1973: 3-4), Miller (2006: 7-9), Palmer (2009: 54-55) y Burkert (2013 [1969]: 94-99).

<sup>485</sup> Pellikaan-Engel (1974: 52). Cf. Furley (1973: 3-4): “The House of Night has a clear place in Greek mythology, since Hesiod’s *Theogony* (740 ff.)”, Cerri (1999: 173): “Tutto ciò in Esiodo è descritto con sistematicità meticolosa, in Parmenide è rievocato in uno schizzo sintetico, che presuppone nel pubblico la conoscenza del mito e del poema teogonico.”, Palmer (2009: 54): “Any Greek brought up on Hesiod would have readily recognized that Parmenides’ proem describes a journey to this ‘horrible dwelling of Dark Night’.”, ver también Burkert (2013 [1969]: 94), quien parte de aquí para situar a las Helíades en la morada

- La “sorprendente coincidencia”<sup>486</sup> entre los versos 17-18 de Parménides<sup>487</sup> y Hesíodo *Teogonía* 740-741<sup>488</sup>. En ambos casos (y en idéntica posición en el verso), cuando se abren las puertas aparece un vasto hueco (χάσμα) y se pasa de las puertas bidimensionales a un gran espacio tridimensional<sup>489</sup>.
- La analogía entre las puertas que guardan Atlas (Hesíodo) y Dike (Parménides), pues ambas preceden a un χάσμα<sup>490</sup>. Son las puertas de las sendas de la Noche y del Día<sup>491</sup>, que se asientan sólidamente en la Tierra para llegar hasta el Cielo<sup>492</sup>.
- El viaje que narra Parménides en su proemio es cíclico, las Helíades salen de la morada de la Noche, recogen al *kouros* y vuelven a ella en una catábasis, identificando a la diosa como Hemére, la luz del Día.

---

de la Noche, donde tendrían su hogar como señala el pasaje de Estesícoro que recordó Morrison (1955: 60): “The entry to Night’s house is a descent. Stesichorus, like Parmenides, places the daughters of the sun here as well: ‘But the sun, the child of Hyperion, went upon a golden cup that he might pass by Ocean and come to the deeps of holy Night, to his mother and his lady wife and his children’.” Esta hipótesis se enfrenta a los exégetas que consideran el viaje una ascensión.

<sup>486</sup> “striking coincidence” Pellikaan-Engel (1974: 53).

<sup>487</sup> ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ται δὲ θυρέτρων  
χάσμ’ ἄχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους

<sup>488</sup> χάσμα μέγ’, οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν  
οὐδας ἴκοιτ’, εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,

<sup>489</sup> Pellikaan-Engel (1974: 54).

<sup>490</sup> Morrison (1955: 60): “As the doors open a χάσμα ἄχανές is revealed, recalling the χάσμα μέγα of Hesiod (*Theog.* 740)”. También Gómez-Lobo (1985: 39) y Cerri (1999: 179).

<sup>491</sup> Cf. Burkert (2013: 97): “In the Greek tradition, the gateway of day and night has its first attestation once again in Hesiod”.

<sup>492</sup> Para esto último interpreta αἰθέριαi no como “que están en los cielos”, sino “que llegan hasta los cielos” Pellikaan-Engel (1974: 57 y 67). A favor Cerri (1999: 177), Burkert (2013 [1969]: 98) y Mourelatos (2008: 15). En contra, entre otros, Bowra (1937:102) y Bernabé (2019b: 61 nota 51).

Como hemos visto la adopción del marco hesiódico permite una reconstrucción de la topografía del viaje parmenídeo<sup>493</sup>. Pero no nos parece suficiente.

## Homero

Philosophy, one is inclined to agree, did go to Homer's school in order to emulate his example. And one's tendency to agree is considerably strengthened by the two earliest, most famous influential of all thought parables: Parmenides' voyage to the gates of day and night and Plato's Cave parable, the former being a poem and the latter essentially poetic, using Homeric language throughout.

*The Life of the Mind.* Hanna Arendt

La deuda en el ámbito lingüístico de Parménides con Homero ha sido ampliamente estudiada<sup>494</sup>. Los hexámetros de su poema se colocan en la

---

<sup>493</sup> Burkert (2013 [1969]: 95): “If one denies the relation between Parmenides and Hesiod, because Parmenides’ journey purportedly leads from the house of Night to light, one is moving in a circle”. Cf. Furley (1973: 2): “Much of the difficulty vanishes when we accept that the destination of the journey is not the region of light”.

<sup>494</sup> Mourelatos (2008: 6): “What is on the whole impressive in Parmenides’ vocabulary is the extent to which it depends on the vocabulary of the epic, and the affinity of its nonepic compounds for Homeric patterns of word formation”. Cf. Coxon (2009: 9): “It can be shown with reasonable probability that Parmenides drew for much of his phraseology and imagery directly on the *Iliad* and *Odyssey*. This is true not only for the more strictly philosophical and scientific parts of the poem but (in spite of the contrary opinion of Diels) also for the prologue”.

tradición épica en la que Homero es el gran referente y Mourelatos<sup>495</sup> y Coxon<sup>496</sup> han señalado de forma exhaustiva los paralelismos lingüísticos entre los dos autores.

<sup>495</sup> Mourelatos (2008: 1-46). Reproducimos las tablas de su obra donde recoge los paralelismos entre Homero y Parménides en el proemio (2008: 8-9):

THE ROUTE OF PARMENIDES, PART I		EPIC FORM	
TABLE (1) EXACT PARALLELS WITH HOMER		TABLE (2) OTHER VERBAL PARALLELS	
Parmenides	Iliad	Odyssey	Homeric Hymns
ἀλλ' ἔμπεης (1.31)	2	4	I
ἄρμα καὶ ἵππους (1.21)	3	4	
αἰγῆς ἡλείου (15)		14	
αὐτὰρ ἐπεὶ (8.42, 9.1)	23	3	
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ πάντα (9.1)	1	1	
ἐγὼν ἐρέω (2.1)	3	8	
εἰ δ' ἄγε (2.1)	4	1	
εἰσὶ κελεύθων (1.11)	1	1	
ικάνων ἡμέτερον δῶ (1.25)	2	1	I
κατ' ἀμαξινόν (1.21)	1	5	I
λάανος οὐδός (1.12)	1	1	
μοῖρ' ἐπέδησεν (8.37)	2	1	I
μῦθον ἀκούσας (2.1)	6	5	I
ὄδον ἡγεμόνεον (1.5)	1	1	
ὄρε σπερχόιατο (1.8)	3	1	
ὄσον τ' ἐπί (1.1)	1	2	
οὐτῶ τοι (19.1)	1	3	
-πέμπε νέεσθαι (1.26)	1	6	I
φράξεσθαι ἄνωγα (6.2)			

<sup>496</sup> Coxon (2009: 7-12). Reproducimos los préstamos de frases e ideas que el autor encuentra entre Homero y Parménides en el proemio (2009: 9-10):

fr. 1, 11. This line consists of a phrase (ἐνθα πύλαι [there ... gates]) apparently derived from Homer's description in <i>Iliad</i> 14 sq. of the gates of Tartarus (from which Parmenides takes another phrase in fr. 8, 28), immediately followed by a <i>verbatim</i> borrowing of almost a whole line from Homer's account of the proximity of evening and dawn in Laestrygonia (x 86). It is clear that Parmenides makes use of these Homeric phrases to convey the notion of a gateway to a region of perpetual light situated beyond that of becoming and perishing, which is regarded as a place in which souls are punished (see the commentary on fr. 1, 11 and 8, 27-28).	THE FORM OF THE POEM
fr. 1, 14-21. Parmenides' account of the gateway through which he passed seems clearly to be modelled on that of the gate of heaven in <i>Iliad</i> E, much of which is repeated in <i>Iliad</i> Θ (E 745-752 = Θ 389-396; for an argument that Parmenides also uses Θ 399-400 in fr. 1, 3 and 5, 9 see the notes there). There are affinities already between his description of his chariot and Homer's description of that of Hera in E 722 sq., but the resemblance is much closer in what follows. Hera and Athena drive through the gate of heaven to speak to Zeus, who is on the summit of Olympus; Parmenides drives through the gate	[9] of the region of light to visit the goddess who with other divinities inhabits it. Hera's chariot is described as 'flaming' (φλόγιστα), the axle of Parmenides' [10] chariot 'blazes'. The gates of heaven in Homer open of their own accord; so perhaps do the gates in Parmenides (fr. 1, 17-18). The gate in Homer is in the keeping of the Horae (viz. Eunomia, Dike and Eirene, Hes. <i>Theog.</i> 901-902); that in Parmenides is in the keeping of Dike. When the gate in Homer opens, she) applied her goad and drove the horses through them (sc. the gates of Olympus); when that in Parmenides opens, τῆ βρα δι' αὐτέων ἰθὺς ἔχον κούρας (sc. the Goddesses τῆ βρα δι' αὐτέων κεντρηνεκίας ἔχον ἵππους ['whereupon (sc. she) applied her goad and drove the horses through them (sc. the gates of Olympus)]; when that in Parmenides opens, τῆ βρα δι' αὐτέων ἰθὺς ἔχον κούρας (sc. the Goddesses τῆ βρα δι' αὐτέων κεντρηνεκίας ἔχον ἵππους ['whereupon the maidens drove the chariot and mares straight on through the gates along the road']. The phrase τῆ βρα δι' αὐτέων ['thereupon ... through them'] recurs nowhere else in Homer.
	fr. 1, 22 and 25. The goddess's welcome to Parmenides seems to be phrased in language derived from that expressing divine welcome or comfort in the <i>Iliad</i> . Of Poseidon and Athena comforting Achilles Homer says χειρὶ δὲ χειρὶ λαβόντες ἐπιστάσαντες ἐπέεσσι ['taking my hand in theirs, they pledged in words']. Θ 286 (the reduplication of χειρὶ ['hand'] occurs in Homer only here); Parmenides says of the goddess, χειρὰ δὲ χειρὶ δεξιτερῆν ἔλεν, ὠδε δ' ἔπος φάτο [taking my right hand in hers she spoke as follows']. Charis (Σ 385) and Hephaestus (Σ 424) greet Thetis when she visits them with the verse τίττε, θεεῖ τανύπεπτε, ἰκάνεις ἡμέτερον δῶ ['long-robbed Thetis, why are you arriving at our dwelling?']; Homer re-uses this phrase in <i>Od.</i> 8.139 (ἰκάνεμεν ἡμέτερον δῶ [arrive at our dwelling]) and 9.28 (ἵκετ' ἐμὸν δῶ [arrived at my dwelling]) but the closer metrical resemblance and the context show that in ἰκάνων ἡμέτερον δῶ [arriving at our dwelling] Parmenides had the passage from the <i>Iliad</i> in mind.
	fr. 1, 26. The phrase μοῖρα κακῆ [ill fate] is used by Homer only of Pisander's death at the hands of Menelaus (N 602). When the goddess assures Parmenides that it is no μοῖρα κακῆ which has set him on the remote road to the gateway, it is reasonable to suppose that the poet uses Homer's expression in order to convey that the road is normally travelled only at death.

Pero una cosa es establecer paralelos lingüísticos, ecos literales, y otra bien distinta considerar que el contexto mitológico de la obra homérica pudo servir de arquetipo para la narración de Parménides, lo que podríamos denominar ecos temáticos. Fue Havelock quien en 1958 señaló esta diferencia<sup>497</sup> y también recordó, antes de abordar las similitudes temáticas, que el auditorio de Parménides conocía de memoria la *Ilíada* y la *Odisea*<sup>498</sup>. En su opinión las cuatro primeras líneas del proemio evocan claramente el viaje de Odiseo; la novedad de Parménides fue proponer un logro *intelectual*, esto es, una nueva forma de heroísmo<sup>499</sup>. Atenea, mentora de Telémaco y guía de Odiseo, sería la referencia para la diosa de Parménides, que habría aprovechado ese motivo<sup>500</sup> tan presente en la *Odisea* y el proemio: el viaje<sup>501</sup>. Cuando Odiseo se encuentra con Circe y ya ha viajado a los confines del mundo, o cuando visita el Hades para que Tiresias le enseñe, esas serían algunas de las alegorías que resuenan en Parménides cuando compone su poema según Havelock. Sobre todo la isla de Circe, con su promesa de inmortalidad, y que aparece destacada en el proemio de la *Odisea*, habría sido esencial para inspirar a Parménides su propia búsqueda de lo absoluto<sup>502</sup>. El viaje de Odiseo a Lestrigonia, donde “casi coinciden las rutas de la noche y del día” (*Od.* 10.86), resuena en el undécimo

---

<sup>497</sup> Havelock (1958: 135-136): “For it is one of the oddities of all this criticism that while most -though not all- of the Homeric echoes in Parmenides have been noted, the evocative contexts in Homer, from which they are mostly drawn, have been ignored”.

<sup>498</sup> Havelock (1958: 136): “The philosopher’s audience knew their *Iliad* and *Odyssey* by heart”.

<sup>499</sup> Havelock (1958: 136): “Parmenides' own achievement is to be an intellectual one; but that is only a new form of heroism”.

<sup>500</sup> Será Mourelatos (2008: 16-25) quien estudie el viaje como motivo en la *Odisea* y en Parménides.

<sup>501</sup> Havelock (1958: 136): “The “journeying” which, once it is introduced in Parmenides' second line, remains so obsessive throughout his poem, had of course been equally obsessive in the *Odyssey*: in fact it was the *Odyssey*, or a large part of it.” Cf. Adluri (2011: 48): “The theme of the poem, understood primarily as a journey, does not originate with Parmenides. Homer’s *Odyssey* made the journey a respectable topic for epic, and stands in the background of Parmenide’s poem”, Tor (2017: 264): “The same language of journeying dominates both poems”.

<sup>502</sup> Otros autores han visto en el episodio de Circe la fuerza del θυμός de Odiseo y lo han juzgado ejemplo paradigmático para el θυμός del protagonista del viaje parmenídeo, Marsoner (1976-78: 150): “Per giungere alla meta suprema non è sufficiente l'accortezza, è necessario lo slancio passionale di un animo forte. Il solo Odisseo osa affrontare coscientemente il pericolo, riuscendo così a superare la prova. L'eroe è spinto da un irreducibile desiderio, da un impulso di natura sentimentale che lo induce a rifiutare perfino la generosa offerta di Calipso, pur prevedendo i pericoli che incontrerà in patria”.

verso del poema de Parménides. Y sobre todo ese marco mental del descenso al Hades de Odiseo en busca de Tiresias, quien después de ser interrogado habría de decirle “la ruta y los límites de tu viaje y tu retorno” (*Od.* 10.539). Parménides querría presentarse como un nuevo Odiseo, su búsqueda filosófica sería una nueva *Odisea* y para estos propósitos emplea términos inmediatamente reconocibles por su auditorio<sup>503</sup>.

Havelock presenta un Parménides que no solo está imbuido de la oralidad de la épica homérica, sino que *traduce* y *transmuta* algunos episodios de la *Odisea* y la *Ilíada* para contar su propia experiencia<sup>504</sup>. El riesgo de estas extrapolaciones es que la operación contraria también es posible y así Parménides podría haber modelado a su *kouros* en negativo respecto de Odiseo, pues el camino de aquel es directo (ἰθύς, verso 21) frente al del héroe homérico, errabundo y siempre sujeto a la inestabilidad del mar<sup>505</sup>. Sin embargo Havelock no niega la novedad de Parménides, quien habría usado los contextos homéricos para viajar a otro lugar y proponer un nuevo discurso<sup>506</sup>.

En cualquier caso asistimos en distintos autores a la reiterada identificación del *kouros* parmenídeo con Odiseo, bien de forma prudente a través de una lógica causalidad histórica que señala la obra homérica como uno de los principales referentes de Parménides, bien proponiendo una más atrevida continuidad temática entre las dos obras, lo que nos parece infundado.

---

<sup>503</sup> Havelock (1966: 60).

<sup>504</sup> Havelock (1966: 60): “He seems to recollect certain central episodes and situations in both *Iliad* and *Odyssey*, and translate and transmute them, as it were, into statements of his own experience.”. Ese verbo, transmutar, será el que emplee Couloubaritsis para explicar el uso que hace Parménides del mito (2008: 84): “L’important, à nos yeux, est de mettre en relief, à partir de quelques caractéristiques précises de la pratique du langage dans la pensée archaïque en Grèce, la *transmutation* du mythe accomplie par le penseur d’Élée”.

<sup>505</sup> Montiglio (2005: 147-150); Leshner (1994: 4-6).

<sup>506</sup> Havelock: (1966: 61): “The philosopher, while moving within them, seeks to remould them in the image of his own discourse. He has a conviction of heroic ancestry, but also of great achievement in himself, and this achievement is novel.”. Cf. Couloubaritsis (2008: 29): “Ce texte novateur [el poema de Parménides] demeure fort éloigné des aventures héroïques décrites dans l’*Iliade* et des pérégrinations ulysiennes chantées dans l’*Odyssee*, même si ces épopées l’inspirent d’une certaine façon”.

En la misma línea Barbara Cassin considera el poema de Parménides como un palimpsesto<sup>507</sup> que recoge la herencia, entre otros, de Homero; en un primer artículo superpone la inmovilidad de Ulises cuando es atado al mástil en el episodio de las sirenas a la inmovilidad de *lo que es* de B 8.26-33<sup>508</sup> para proponer un juego especular de metáforas entre la *Odisea* y el poema de Parménides. Pero en una obra posterior lleva más lejos el vínculo entre Homero y Parménides, ya que, aunque el proemio nos llevaría al héroe iliádico cuando la diosa toma la mano del *kouros* como Poseidón y Atenea cuando reconfortan a Aquiles<sup>509</sup>, nos encontramos con un mortal sapiente que viaja escoltado por divinidades y eso nos lleva ante Ulises cuando Circe le asegura que le indicará la ruta y le mostrará sus peligros<sup>510</sup>. “Dans ce prologue, en tout cas, je est un autre”<sup>511</sup>, afirma Cassin con acento rimbaudiano para indicar las múltiples referencias que se suceden y superponen a modo de palimpsesto en la lectura del proemio. Pero de golpe, y cuando pensábamos que Parménides nos llevaba de la mano por terreno conocido, asistimos a un desplazamiento sorprendente hacia el espacio de la *Alétheia*, de la verdad, y surge un nuevo e inesperado héroe, el último: “l’étant, *to eon*, au lieu d’Ulysse”<sup>512</sup>. Estos símiles nos parecen que tienen mayor valor literario que hermenéutico<sup>513</sup>.

---

<sup>507</sup> Cassin (1998: 48): “Je propose de considérer qu’il ne s’agit pas tant de style et de parallèles que de réécriture et de palimpseste” y en la página siguiente: “L’épopée affleure de manière massivement reconnaissable, à nos oreilles pourtant incultes et éloignées, dans les deux fragments les plus longs, I et VIII”.

<sup>508</sup> Cassin (1987).

<sup>509</sup> *Ilíada*, XXI, 286. Como ya hemos visto Coxon también se fija en este paralelismo y nos recuerda que “the reduplication of χείρ [‘hand’] occurs in Homer only here” (2009: 10).

<sup>510</sup> *Odisea*, XII, 25 ss.

<sup>511</sup> Cassin (1998: 51).

<sup>512</sup> Cassin (1998: 49).

<sup>513</sup> Son numerosas las lecturas de este tipo: Capizzi (1975: 20) considera que la huella homérica es más profunda que la hesiódica en el eleata y, en lo relativo al proemio, piensa que el discurso de la diosa (que identifica con Dike) sigue las indicaciones que Circe da a Odiseo en el canto XII de la *Odisea*. Y Slaveva-Griffin (2003: 2006) defiende el *kouros* parmenídeo viaja hacia el autoconocimiento como Telémaco.

En cambio Ioanna Papadopoulou regresa a la relación entre el héroe homérico y el *kouros* parmenídeo<sup>514</sup> de la mano de la expresión εἰδῶτα φῶτα, el hombre que sabe, del tercer verso del poema de Parménides, y demuestra su filiación con el estatuto heroico en la epopeya homérica<sup>515</sup>. De ahí deduce que el *kouros* tiene una relación con la Diosa equivalente a la de los héroes superiores con los dioses. Y es que en Parménides la mención de βροτός, mortal, siempre connota ignorancia, pero la excepción sería ese εἰδῶτα φῶτα del tercer verso que tiene acceso al conocimiento verdadero. Papadopoulou recuerda que el término φῶς es un arcaísmo asociado al estatuto heroico que aparece en Homero catorce veces al final de línea en el epíteto *isotheos fós*<sup>516</sup>, y de ahí deriva que en Parménides el *hombre que sabe* sería igual a dios (*isotheos*)<sup>517</sup>. No estamos ante la relación del poeta con la Musa, sino más bien ante la del héroe con los dioses, y la acogida que la diosa dispensa al *kouros* (bien distinta, por ejemplo, de la que las Musas reservan a Hesíodo) reforzaría en su opinión esta tesis. Porque hay una gran diferencia entre poeta épico y *kouros* desde el momento que este puede juzgar las palabras de la diosa, esto es, la capacidad crítica del *kouros* le vuelve superior a ese pastor sumiso a quien las Musas pueden decir verdad o mentira. Como afirma Papadopoulou: “Même si la déesse annonce dans la première partie de son discours qu’elle dit la vérité, c’est surtout le fait de donner au *kouros* l’autorisation et la faculté de *krisis* qui élève celui-ci au statut implicite de *isotheos*”<sup>518</sup>. Esta facultad de *krisis* en B 7 (implique o no el estatus de *isotheos*) es sin duda la que marca la diferencia en Parménides y la que no hemos de olvidar nunca para valorar adecuadamente su poema.

---

<sup>514</sup> Papadopoulou (2008).

<sup>515</sup> Papadopoulou (2008: 216): “à commencer par la mention de sa classe d’âge, qui est, dans la logique implicite de l’épopée homérique, hautement significative: les héros par excellence sont représentés comme des *kouroi*”.

<sup>516</sup> Torgerson (2006: 29) para la localización exacta de los pasajes homéricos.

<sup>517</sup> Papadopoulou (2008: 216).

<sup>518</sup> Papadopoulou (2008: 218).

Esa capacidad del *kouros* parmenídeo le distingue del resto de los mortales y le permite superar la habitual dicotomía entre la epistemología de dioses y mortales por la que el conocimiento verdadero es patrimonio exclusivo de los dioses<sup>519</sup>. Y parece difícil reducir esa diferencia a su encuentro con la diosa, pues el epíteto de εἰδῶτα φῶτα aparece en el poema, como recuerda Coxon, antes de ese encuentro<sup>520</sup>, por lo que se ha sugerido que Parménides dota con anterioridad al *kouros*, al εἰδῶς φῶς, de un νόος, un nivel de percepción mental que le permite comprobar la veracidad del discurso de la diosa<sup>521</sup>.

Herrero de Jáuregui hace una lectura catabática del vigesimocuarto y último libro de la *Ilíada* en el que Príamo viaja al campo aqueo<sup>522</sup>. No es la primera catábasis homérica, recordemos la *Nekya* de *Odisea* XI mientras que en *Ilíada* VIII 366-369 Atenea menciona el descenso al Hades de Heracles, viaje que pudo funcionar como el modelo para *Ilíada* XXIV<sup>523</sup>. El descenso al Hades es el último y más peligroso de los viajes. Los tres elementos que marcan el descenso de Príamo al Hades en *Ilíada* XXIV son el río, la noche y la compañía de Hermes, presentes en el principio (versos 349-53) y el final del viaje (692-95)<sup>524</sup>. Príamo habría tomado simbólicamente en vida el camino que su hijo ya

---

<sup>519</sup> Torgerson (2006: 28): “Only once does Parmenides mention a human being who possesses true knowledge. This occurs in fragment 1.3, where Parmenides says that the road of the goddess conveys the εἰδῶτα φῶτα (who in this instance is the narrator)”.

<sup>520</sup> Coxon (2009: 272): “It is clear that what P. claims to have known at this stage of his journey cannot be any of the things which are subsequently revealed to him by the goddess”.

<sup>521</sup> Torgerson (2006: 41): “Parmenides supplies his εἰδῶς φῶς with a νόος, or mental perception, that can behold all of being directly and thereby verify the claims of the goddess. This is the critical quality that the rest of errant humanity lacks”.

<sup>522</sup> Herrero de Jáuregui (2011: 39): “Death looms large over the entire *Iliad*, but its presence in the last books is overwhelming [...] Priam’s journey has many mythical and ritual overtones which figure it as a descent to Hades.”, id. (2011: 42): “most of these scenes or formulae would not be considered “catabatic” separately, but the cumulative effect is strikingly consistent in marking the scene as a whole as a catabasis”.

<sup>523</sup> Herrero de Jáuregui (2011: 40): “The descent of Heracles was, correspondingly, the most likely poetic model to come to the mind of Homer’s audience when they noticed the catabatic references at the end of the poem”.

<sup>524</sup> Herrero de Jáuregui (2011: 44): “The river, the night, and Hermes’ company are the three elements which mark the start of the journey and, inversely, its end. A river as a frontier, darkness, and the company of Hermes are the most recognizable features of a descent to the Underworld.”, id. (2011: 45): “their appearance together at beginning and end of the journey casts the whole passage in the catabatic mold”.

había seguido en la realidad, y lo haría impulsado por su *thumos*<sup>525</sup> para lograr algo que *no había conseguido ningún mortal*, en una terminología que suele servir para contar el triunfo sobre la muerte<sup>526</sup>. Príamo también pide al disfrazado Hermes que le *cuente toda la verdad* (407: πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον), con expresión que recuerda la de las laminillas áureas; concretamente en la de Farsalo (c. a. 350-300 a. C.) se advierte al iniciado que durante el viaje de su alma al Más Allá encontrará a unos guardianes de la fuente de Mnemósine, “y tú les dirás absolutamente toda la verdad”<sup>527</sup>. La hipótesis catabática de *Ilíada* XXIV nos permite asistir con Príamo al nacimiento de un nuevo tipo de virtud heroica que se aparta de los valores estrictamente marciales del resto de la obra. Un cambio de paradigma que encuentra de nuevo su espacio más propicio en el descenso al inframundo<sup>528</sup>.

En las tablas de Mourelatos que hemos reproducido también aparecen los paralelismos lingüísticos con los himnos llamados homéricos. Y en el ámbito temático tanto Pérez de Tudela (2007) como Gemelli Marciano (2008) han señalado la importancia del *Himno a Deméter*, que contendría una pista léxica que acerca el viaje del *kouros* parmenídeo a los ritos iniciáticos. Ese himno es, respecto de los misterios eleusinos, “algo así como su acta fundacional, el documento sacro de su constitución”<sup>529</sup>, y apoyaría la tesis que identifica la diosa

---

<sup>525</sup> Herrero de Jáuregui (2011: 51): “Priam feels immediately that his *thymos* (198, 288) is strong enough to go to the Achaean camp despite Hecabe’s resistance”.

<sup>526</sup> Herrero de Jáuregui (2011: 53): “Despite all his fear, Priam succeeds in doing what “no other mortal on the earth has yet done” (505: οἷ οὐ πώ τις ἐπιχθόνιος βροτὸς ἄλλος; cf. 565: οὐ γάρ κε τλαίη βροτὸς ἐλθέμεν, “no mortal has dared to come”). Such claims of a unique experience for mortals are adequate descriptions of the conquest of death”.

<sup>527</sup> *OF* 477.7: τοῖς δὲ σὺ εἴ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι. Cf. Herrero de Jáuregui (2011: 56), Bernabé (2016: 24), id. (2019: 67-68).

<sup>528</sup> Herrero de Jáuregui (2011: 63): “Thus *Iliad* 24 becomes the first preserved instance of a frequent literary phenomenon, the use of the setting of catabasis to make metapoetic reflections on the poet’s own genre.”, id. (2011: 64): “A journey to the Other World became a typical device to propose a new type of hero”.

<sup>529</sup> Pérez de Tudela (2007: 122). Cf. Bernabé (2017: 51): “En efecto, una gran masa de los comentaristas ha visto en el himno simplemente un *aition* (una explicación de los orígenes) del culto de Eleusis, de forma que cada elemento temático del himno se consideraba que aludía a un aspecto del culto.”, a pesar de que el mismo autor recuerda seguidamente otras líneas de interpretación.

de Parménides con Perséfone, la doncella de Eleusis y soberana de los muertos si atendemos a los versos 334 y siguientes del himno<sup>530</sup>:

“αὐτὰρ ἐπεὶ τό γ’ ἄκουσε βαρύκτυπος εὐρύοπα Ζεὺς,  
εἷς Ἴερεβος πέμψε χρυσόρραπιν Ἀργειφόντην,  
ὄφρ’ Αἴδην μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσσιν  
ἀγνήν Περσεφόνειαν ἀπὸ ζόφου ἠερόεντος  
ἔς φάος ἐξαγάγοι μετὰ δαίμονας, ὄφρα ἔ μήτηρ  
ὀφθαλμοῖσιν ἰδοῦσα μεταλλήξειε χόλοιο.”<sup>531</sup>

Cerri aprecia en ese mismo himno la similitud entre el carro de Hades, con el que el dios rapta para llevarla a su reino a Perséfone (que luego volverá al reino de los vivos para ver de nuevo a su madre), con el carro que lleva en su viaje al *kouros* parmenídeo. Ambos carros viajan al más allá y son conducidos por yeguas inmortales<sup>532</sup>.

Como colofón a este recorrido por el influjo homérico en el poema de Parménides recordaremos que cuando Sócrates recuerde con admiración a Parménides en el *Teeteto*<sup>533</sup> empleará a conciencia los mismos epítetos que Helena dedica a Príamo en el canto III de la *Ilíada*: *venerable* y *terrible*.

---

<sup>530</sup> Pérez de Tudela (2007: 123). Mientras que Gemelli Marciano (2008: 34) subraya la similitud de estos versos con las suaves palabras que emplean las Helíades para persuadir a Dike en el proemio de Parménides. Las Helíades, además, habrían hecho el mismo trayecto que Perséfone “hacia la luz”.

<sup>531</sup> Trad. Bernabé (2017: 91):

“Así pues, cuando lo oyó el tonante, cuya voz se oye de lejos, Zeus  
al Érebo envió al de áurea varita, al Argicida,  
para que a Hades convenciera con suaves palabras,  
y a la sacra Perséfone de la nebulosa tiniebla  
a la luz se trajera, junto a los dioses, a fin de que su madre,  
cuando sus ojos la vieran, depusiera su cólera”.

<sup>532</sup> Cerri (1999: 101).

<sup>533</sup> *Teeteto* 183e: Παρμενίδης δὲ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὀμήρου, “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε.”, “A Parménides se le podrían atribuir las palabras de Homero, pues a mí me parece que es a la vez «venerable y terrible»”.

## CAPÍTULO V. LOS DIOSES DE FOCEA Y ELEA

Y en el tiempo en que Harpago había retirado su ejército del muro, los focenses sueltan las amarras de sus naves largas, hacen subir a ellas a sus mujeres y a sus hijos, cargan sus enseres, además las estatuas de los templos y los exvotos, excepción hecha de los de bronce, de los de piedra y de las pinturas.

Heródoto<sup>534</sup>

Un inicio lógico a la hora de afrontar la *vexata questio* de la identidad de la diosa en el proemio de Parménides, el análisis de sus rasgos para identificarla con uno o varios miembros del panteón griego (aunque de las pesquisas pueda concluirse que no se trata de ninguno de ellos por voluntad u omisión del autor), es el estudio de los cultos sagrados de Elea en una doble vertiente, a saber: aquellos cultos que pueden identificarse con los conocidos de la metrópoli focense y los específicos de la colonia en relación con su entorno magnogreco<sup>535</sup>.

Los dioses que los foceos exiliados llevaron consigo a Elea, la continuidad de las prácticas culturales y la progresiva integración de estas en su entorno, nos permiten acercarnos al propósito de “delineare un quadro del pantheon eleate quale si può ricavare dalla documentazione archeologica disponibile ad oggi”<sup>536</sup>. Los cultos eleáticos pertenecen a la *koiné* focea y al mundo jónico pero tienen rasgos específicos y para definirlos contamos con fuentes literarias, epigráficas, numismáticas y arqueológicas<sup>537</sup>. Las excavaciones sistemáticas en Velia

---

<sup>534</sup> 1.164 (trad. Manuel Balasch)

<sup>535</sup> Lo resume con precisión Morel (2000: 34): “Velia est une cité phocéenne, mais en Grande Grèce: d’où certaines particularités (par exemple ses liens avec Naples, avec Athènes). C’est une cité de Grande Grèce, mais phocéenne: d’où sa singularité en Italie.”

<sup>536</sup> Greco (2006: 288).

<sup>537</sup> Cf. Domínguez Monedero (2011: 11): “No cabe duda de que el panteón de cada polis, y en especial el de las fundaciones coloniales, reúne elementos diversos, entre los que pueden mencionarse los procedentes de la metrópolis, otros tomados de las propias circunstancias que rodean su fundación y otros, en fin, añadidos a lo largo del tiempo de acuerdo con los condicionamientos de la propia historia local, regional e, incluso, panhelénica”.

empezaron en 1949, fueron dirigidas por A. Maiuri y P.C. Sestieri, y se prolongaron hasta 1960<sup>538</sup>.

La primera fase de vida de la ciudad de Elea ocupa los años comprendidos entre 535 y 460 a.C. aproximadamente<sup>539</sup>, y, a pesar de la ausencia de evidencias arqueológicas significativas de este período, sabemos que los espacios reservados a los cultos sagrados se articulaban en diversos lugares de la ciudad<sup>540</sup>. Estos espacios debieron incluir un santuario en el puerto como está documentado en Focea, que en esta primera fase habría sido en buena lógica la referencia de los colonizadores<sup>541</sup>. Entre las piezas votivas que se han encontrado en Elea/Velia tenemos una figura femenina en trono que parece responder a un modelo jónico<sup>542</sup>. También se hallaron cinco ejemplares de prótomos femeninos con referencias jónicas en cuanto a forma y estilo<sup>543</sup>, sin datos suficientes para identificar la divinidad<sup>544</sup>.

Los cultos de divinidades femeninas acreditados por las excavaciones en la Elea tardoarcaica son los siguientes:

---

<sup>538</sup> Fabbri-Trotta (1989: 15).

<sup>539</sup> Greco (2006: 293).

<sup>540</sup> Greco (2011: 109): “L’organizzazione del sacro in età tardo arcaica, ad Elea, si articolava dunque in aree di culto distribuite in diversi luoghi della città dove, molto probabilmente, quello organizzato sulla punta occidentale della collina dell’acropoli doveva rivestire un ruolo maggiore e più significativo, evidenziato dalla qualità e dalla varietà degli oggetti votivi”.

<sup>541</sup> Greco (2006: 293).

<sup>542</sup> Greco (2006: 310): “Il problema sostanziale per questi modelli ionici che si diffondono in Occidente e vengono ampiamente riproposti in una produzione occidentale, riguarda proprio l’identificazione della divinità femminile a cui fanno riferimento la cui definizione ed identificazione si ottiene solo nell’ambito di un contesto complessivo di riferimento che purtroppo, nel caso eleate, manca del tutto”.

<sup>543</sup> Greco (2006: 310 y Tav. III).

<sup>544</sup> Greco (2006: 311).

**HERA:** Algunos epígrafes dedicados a esta diosa junto a las excavaciones de los años 90 del siglo pasado parecen indicar que poco después de la fundación de Elea se erigió un santuario dedicado a Hera en la acrópolis<sup>545</sup>.

**ATENEA:** La moneda en el mundo griego es la proyección de la autonomía política y los eleatas se distinguieron desde la fundación de la ciudad por el uso continuado de moneda propia<sup>546</sup>. Las monedas acuñadas en Elea en esta época nos hablan de un culto a Atenea con origen en el culto foceo de sus fundadores<sup>547</sup>. También se hallaron restos cerámicos que indican un culto a Atenea en el templo principal de la acrópolis, culto que se habría establecido junto al de Hera o se habría sumado a este poco después<sup>548</sup>. Como nos recuerda Marija Gimbutas en su clásico estudio, “las dos [Hera y Atenea] son casi inseparables o rivales”<sup>549</sup>.

Esta hipótesis de un culto a Hera y Atenea en la Elea tardoarcaica nos lleva a la conexión señalada por Coxon entre el carro del proemio y el que Hera

---

<sup>545</sup> Es la hipótesis sostenida por Tocco (1997: 17): “In particolare due brevi saggi realizzati nel 1990 hanno fornito elementi validi per avanzare l’ipotesi che un santuario di *Hera* doveva essere impiantato sull’acropoli e che la sua edificazione fu molto probabilmente legata alla fondazione della città.”, id. (2000: 54). Para otros vestigios de Hera en Elea ver Greco (2006: 334) y (2011: 108-109). Cf. Burkert (2007: 178-184) para una visión panorámica del culto de Hera en la religión arcaica, “venerada en todas partes como una Gran Diosa”, con mención de algunos de los templos que se le dedicaron en la Magna Grecia.

<sup>546</sup> Cantilena (2006: 455-456).

<sup>547</sup> Cantilena (2006: 434): “Nel caso di Elea la progressiva e crescente affermazione di immagini riferibili al culto di Atena ha inizio fin dal primo quarto del V a.C., si consolida nel corso del secondo quarto del secolo e resta stabile fino alla fine della monetazione.” Id. (2006: 436): “L’importanza del culto di Atena ad Elea e le immagini monetabili ad esso riferibili risalgono alle originarie tradizioni focee.” Id. (2006: 437): “La perdurante continuità della civetta e della testa di Atena sul numerario velino indica con chiarezza che la città per vari secoli ha connesso la sua immagine al culto della dea.”. Para Atenea en Elea ver también Morel (2000: 35-36), Id. (Morel (2006: 1766) y Tocco (2000: 53).

<sup>548</sup> Tocco (1997: 33): “Al culto di *Hera* si associò, in seguito forse, il culto di *Athena*, esattamente come è accaduto nel santuario settentrionale di Poseidonia ed in altri santuari delle colonie achee della Magna Grecia”. También Greco (2011: 109): “Le divinità a cui era riservato il culto sulla collina dell’acropoli erano certamente Zeus ed Hera, attestati da iscrizioni e graffiti; il complesso degli oggetti votivi, per quanto ambigui e polivalenti, suggeriscono la presenza di Atena, per altro da sempre ipotizzata da tutti gli studiosi e attestata dalla monetazione della prima metà del V sec. a.C.”.

<sup>549</sup> Gimbutas (2014: 189): “¿Y quién era Hera, obviamente la diosa no helena de la Grecia antigua? En los mitos y leyendas aparece frecuentemente junto a Atenea; las dos son casi inseparables o rivales. En Phaestum, los templos de Atenea y Hera están uno al lado del otro”.

y Atenea conducen a través de las puertas del cielo para hablar con Zeus en el Olimpo (//. 8.389-396<sup>550</sup>).

Los paralelismos establecidos por Coxon entre los dos episodios son:

- El viaje de las diosas a través de las puertas del cielo sería un indicio de la hipótesis anabática en la que Parménides viaja hacia la región de la luz.
- En Homero son las Horas las guardianas de la puerta, mientras que una de ellas, Dike, es la que custodia la puerta en el proemio.
- La expresión τῆ ῥα δι' αὐτάων para mostrar el modo en el que atraviesan las puertas (por allí, a su través) que leemos en el vigésimo verso del proemio y que solo aparece en estos versos de la *Ilíada* en todo Homero<sup>551</sup>.

---

<sup>550</sup> ἐς δ' ὄχρα φλόγεα ποσὶ βήσετε, λάζετο δ' ἔγχος  
βριθὸν μέγα στιβαρόν, τῷ δάμνησι στίχας ἀνδρῶν  
ἠρώων, τοῖσιν τε κοτέσσεται ὄβριμοπάτρη.  
Ἥρη δὲ μάλιστα θοῶς ἐπεμαίειτ' ἄρ' ἵππους·  
αὐτόματα δὲ πύλαι μύκον οὐρανοῦ, ἃς ἔχον Ὠραι,  
τῆς ἐπιτέτραπται μέγας οὐρανόσ Οὐλυμπός τε,  
ἡμὲν ἀνακλῖναι πυκινὸν νέφος ἠδ' ἐπιθεῖναι.  
τῆ ῥα δι' αὐτάων κεντρηνεκέας ἔχον ἵππους.

y al carro esplendente subió de su pie; y tomaba la recia  
lanza, pesada, atroz, con que filas de hombres domeña,  
de hombres de pro con los que se aína la patrisoberbia.  
Mas Hera ya a los corceles rozó de látigo presta;  
y solas las puertas del cielo, las que las Horas gobiernan,  
mugieron (las Horas que el cielo y el vasto Olimpo manejan,  
ya a amontonar o ya a desviar las nubes espesas),  
y allá los caballos a fuer de aguijón lanzaban por ellas.  
(versión rítmica de Agustín García Calvo, 2ª ed. corregida, 2003 Zamora, p. 228)

<sup>551</sup> Coxon (2009: 9-10): “Hera and Athena drive through the gate of heaven to speak to Zeus, who is on the summit of Olympus; Parmenides drives through the gate of the region of light to visit the goddess who with other divinities inhabits it. Hera’s chariot is described as ‘flaming’ (φλόγεα); the axle of Parmenides’ chariot ‘blazes’. The gates of heaven in Homer open of their own accord; so perhaps do the gates in Parmenides (fr. 1, 17-18). The gate in Homer is in the keeping of the Horae (viz. Eunomia, Dike and Eirene, Hes. *theog.* 901-902); that in Parmenides is in the keeping of Dike. When the gate in Homer opens, the Goddesses τῆ ῥα δι' αὐτάων κεντρηνεκέας ἔχον ἵππους [whereupon (sc. She) applied her goad and drove the horses through them (sc. The gates of Olympus)]; when that in Parmenides opens, τῆ ῥα δι' αὐτέων ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους [‘whereupon the maidens drove the chariot and mares straight on through the gates along the road’]. The phrase τῆ ῥα δι' αὐτάων [‘thereupon ... through them’] recurs nowhere else in Homer”. Cf. Tulli (1993: 43): “Ma Parmenide offre anche il segno di un viaggio possibile. Un carro garantisce il viaggio di Atena e di Era, la porta si apre al carro. Per l'uomo la conquista del sapere, il viaggio verso la realtà di Zeus, è possibile”.

**CIBELE/DIOSA-MADRE:** A esta primera fase de la vida de Elea también pertenece un *naiskos* con la representación de una diosa sentada, datado a finales del siglo VI a.C. y que ha sido identificada con la diosa Cibele<sup>552</sup>, la diosa-madre fundadora y protectora, junto a Atenea, de Focea<sup>553</sup>. En Focea se han localizado hasta cinco santuarios dedicados a esta diosa<sup>554</sup>, lo que demostraría la continuidad cultural con la metrópoli<sup>555</sup> a la que apunta la cita de Heródoto con la que abrimos este capítulo<sup>556</sup>. Dicha continuidad también se apoya en que Elea y Massalia (Marsella), ambas fundadas por foceos, son las únicas colonias occidentales donde se han encontrado *naiskoi* de este tipo<sup>557</sup>.

---

<sup>552</sup> Aunque la identificación con Cibele no sea unánimemente aceptada, los indicios a su favor los encontramos en Tocco (2000: 54-55), La Genière (2003), Greco (2006: 323), (2011: 109): “La figura di Cibele sembra prevalente, considerando che solo a questa divinità è riservata una raffigurazione in pietra che viene reiterata fedelmente in più di un esemplare e che doveva quindi segnare diversi luoghi di culto distribuiti nel perimetro della città”, (2012 b: 1050): “L’interpretazione della dea come Cibele, per quanto ancora discussa, trova tuttavia riscontro in una lunga serie di monumenti affini, attestati tanto a Focea quanto a *Massalia*. È la Cibele frigia che a Focea diventa – accanto a Atena – la dea fondatrice e protettrice della città, il cui culto continua, senza soluzione di continuità, fino a età romana [...] Il rinvenimento, a Elea, di un secondo esemplare in pietra, riferibile anch’esso a età tardo arcaica, evidenzia in maniera eclatante, l’importanza del culto della dea in città”.

<sup>553</sup> Özygit y Erdogan (2000:16). Cf. Gimbutas (2014: 243): “En Grecia, como en India, la Gran Diosa sobrevivió al horizonte cultural indoeuropeo sobreimpuesto. Como predecesora de la anatolia y griega Hécate-Ártemis (relacionada con Kubaba, Kybebe/Cibele), continuó su vigencia durante la Edad de Bronce, luego durante la Grecia clásica e incluso más tarde en la Historia, a pesar de las transformaciones que su apariencia externa y de los nombres tan distintos que recibió.”. También Baring-Cashford (2014: 445-449).

<sup>554</sup> Özygit y Erdogan (2000:17).

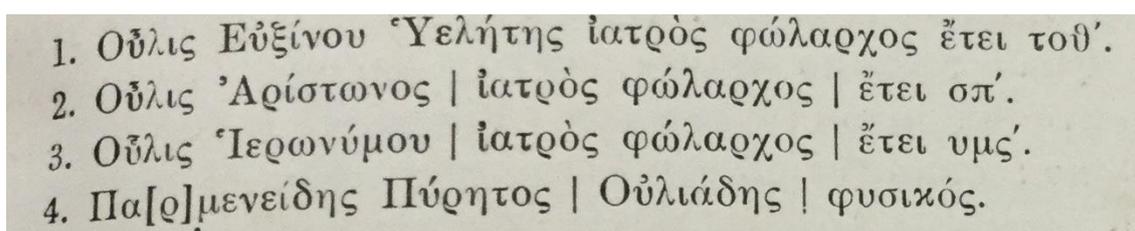
<sup>555</sup> Greco (2006: 324): “È la Cibele frigia che a Focea diventa – accanto ad Athena – la dea fondatrice e protettrice della città ed il culto continua, senza soluzione di continuità, fino ad età romana”.

<sup>556</sup> Cf. Domínguez Monedero (2011: 11): “las excavaciones iniciadas en Focea a partir del año 1989, junto con las que en diversos momentos anteriores se habían llevado a cabo, han sacado a la luz importantes datos de la ciudad arcaica, entre ellos tramos de la muralla que menciona Heródoto (I, 163) como construida con el dinero que les entregó Argantonio a los foceos, o el templo de Atenea, por no mencionar otros testimonios menos monumentales pero que hablan de la importante veneración que Focea rendía a la diosa Cibele, la Madre de los Dioses”.

<sup>557</sup> Morel (2006: 1773): “Marseille et Velia sont à ce jour les seules cités grecques d’Occident à avoir donné des monuments de ce genre”.

## Herma atribuída a Parménides

En el mes de noviembre de 1966 el arqueólogo Mario Napoli descubrió en Velia la cabeza de un filósofo<sup>558</sup> y la relacionó con una estela que se había encontrado en el mismo edificio unos años antes, en 1962, que tenía inscrito el nombre de Parménides seguido del patronímico (de Pires) y de los apelativos *Ouliades Physikòs*<sup>559</sup>. El edificio en el que se encontraron la estela y la cabeza, que ocupa toda la *insula II*, fue considerado, en una primera hipótesis, la sede de una asociación de médicos por la presencia de inscripciones que hacen referencia a médicos eleatas, y habría sido construido en el siglo I a. C.<sup>560</sup> Estudios posteriores confirmaron la correspondencia entre la estela y la cabeza, que conforman así la primera y única iconografía de Parménides. La existencia de una escuela médica en Elea, en cambio, ha sido objeto de un encendido debate y para estudiarlo recordaremos las cuatro inscripciones que se encontraron durante las excavaciones de los años 60 del siglo pasado en Velia:



561

La primera de ellas se encuentra en la base de una estatua togada bien conservada, la segunda y la tercera en dos hermas de mármol y la cuarta en la citada estela de Parménides. Todas fueron encontradas en el mismo edificio y

<sup>558</sup> Que correspondería, por las réplicas que han llegado hasta nosotros, a la iconografía de Metrodoro, discípulo predilecto de Epicuro. Greco (2012: 166).

<sup>559</sup> Coxon (2009: 41 y 44).

<sup>560</sup> Fabbri-Trotta (1989: 27): “L’area doveva essere abitata già in età arcaica, come testimonia il muro in mattoni crudi rinvenuto negli strati più profondi nel peristilio dell’*Insula II* a cui seguì una fase, databile alla fine del V secolo, in cui l’isolato fu occupato da abitazioni divise da intercapedini. Successivamente l’*Insula* greca, sconosciuta a Mario Napoli, venne abbattuta ed interrata e su di essa fu costruito l’edificio in *opus incertum*. Quanto alla datazione di tale impianto, nonostante i diversi pareri che lo fanno risalire al I secolo d. C., è da ritenere probabilmente esatta la cronología proposta da P.C. Sestieri, che attribuisce tale costruzione al I secolo a.C.”.

<sup>561</sup> Pugliese Carratelli (1963: 385).

forman parte de un grupo escultórico cuya intención probablemente era celebrar la antigua tradición cultural de la ciudad<sup>562</sup>. Pugliese Carratelli vincula el epíteto *Oulíades* con el sanador Apolo *Oulios*<sup>563</sup>, en una relación análoga a la que tenían los Asclepiades con Asclepio<sup>564</sup>, y considera que *φώλαρχος* (de *φωλεός*, “cueva”, pero también “escuela”) apoya la tesis de la existencia de una escuela médica en la ciudad<sup>565</sup>. Este historiador italiano sostuvo primero que el *φώλαρχος* sería el jefe de un colegio médico de inspiración pitagórica<sup>566</sup>, pero más tarde<sup>567</sup>, y a la vista de unas inscripciones latinas encontradas en Velia donde aparece el término *pholarchos* sin la referencia a los médicos<sup>568</sup> (los *iatroi pholarchoi*, 1-3, cuyas inscripciones hemos reproducido), consideró que estaríamos ante una comunidad vinculada a un culto local de Asclepio, donde *φωλεός* hace referencia al lugar del santuario (*abaton*) donde tiene lugar la *incubatio*. Ustinova por su parte vincula *φωλεός* con el criptopórtico excavado en Velia<sup>569</sup> y defiende que en esa cámara subterránea sería donde el *φώλαρχος*

---

<sup>562</sup> Vecchio (2003: 259) y Greco (2012).

<sup>563</sup> También Calogero (1965: 69), Graf (2009: 85): “Ouliades means literally ‘clansman of Oulios’. Here it cannot be anything but an honorary title: Parmenides was understood as the first member of this club that derived its legitimation from Apollo, and whose members in Roman Velia must have been mostly (or solely) doctors; we can assume that the altar in the court was dedicated to Apollo Oulios”. Ustinova (2009: 193): “The name of all the pholarchs, Oulis, is meaningful. Apollo Oulios is an Ionian healing deity worshipped in Miletus, on Delos, and elsewhere”.

<sup>564</sup> El culto de Asclepio en Elea está demostrado por una pequeña estatua del dios, un caduceo de bronce y el decreto velino que se encontró en el *Asklepieion* de Cos que documenta el envío de una embajada a Elea en 242 a.C., ver Tocco (2000: 55-56).

<sup>565</sup> Pugliese Carratelli (1963: 385). *Contra* Nutton (1970).

<sup>566</sup> Pugliese Carratelli (1963: 386).

<sup>567</sup> Pugliese Carratelli (1970).

<sup>568</sup> Lo que demostraría “che la professione medica non ineriva necessariamente alla funzione di pholarchos” Pugliese Carratelli (1970: 244).

<sup>569</sup> Ustinova (2004: 38-39): “The discovery of the cryptoporticus in the Elean complex is extremely significant. It was constructed to accommodate activities carried out beneath the earth by an association headed by pholarchs, ‘lords of the den’. This cryptoporticus, like the basilica at the Porte Majeure in Rome, is a precious archaeological [sic] testimony to the catabasis of philosophers.”, id. (2009: 208): “The cryptoporticus discovered in the building belonging to the Ouliads was most probably called phôleos. It could serve as the place where the pholarch presided over the meetings of the Ouliads”.

presidía las reuniones de los *Ouliades*, que serían una asociación de filósofos reunidos en torno al culto de Apolo *Oulios*, Apolo sanador, que practicaban ritos catabáticos siguiendo la tradición pitagórica que habrían evocado Parménides en el viaje de su proemio<sup>570</sup>, “a powerful depiction of a spiritual journey”<sup>571</sup>.

Para recapitular, sí parece que el término ***pholarchos*** proviene en cualquier caso del léxico sagrado y hace referencia a algún tipo de culto<sup>572</sup>, ***ouliades*** indicaría una relación con Apolo *Oulios*, que se convertiría así en el numen tutelar de la escuela médica (o asociación de filósofos<sup>573</sup>) de Elea/Velia<sup>574</sup>, pero lo más relevante es que solo a Parménides se le denomina ***physikós***, que aquí sería un estudioso de la naturaleza<sup>575</sup>, sin perder una posible pero no demostrada conexión con la medicina<sup>576</sup> o incluso con prácticas sanadoras y mágicas<sup>577</sup>. Más allá de estos indicios el interés de Parménides por

---

<sup>570</sup> Ustinova (2004: 41-42) e Id. (2009: 194).

<sup>571</sup> Ustinova (2009: 200).

<sup>572</sup> Vecchio (2003: 242): “In sede di bilancio conclusivo, quindi, per quanto riguarda il significato di *pholarchos*, in attesa che nuovi documenti contribuiscano a chiarirne definitivamente il significato, si può affermare che esso rientra in un’area semantica comprendente termini che hanno a che fare con il lessico sacrale e che, pertanto, potrebbe designare un personaggio, non necessariamente *iatròs*, che svolgeva una importante funzione culturale”.

<sup>573</sup> Así lo piensa Nutton (1970: 219): “I venture to suggest that we are dealing here with a philosophical and religious group, comprising physicians, and connected in some way with the cult of a healing god”. También Ustinova (2009: 194).

<sup>574</sup> Para otra conjetura que hace de *Oulis* un nombre común de origen foceo ver Morel (2006: 1780).

<sup>575</sup> Bernabé (2017b: 44): “Lo más curioso es que Parménides es calificado de φυσικός, mientras que de los otros se dice que son ιατροί, “médicos”, literalmente, “personas que curan”. Así que en la memoria de los de Elea, a la hora de levantar estatuas dedicatorias de grandes personajes de su historia cultural, se distinguía claramente la actividad de los otros, que es la de curar, de la de Parménides, que podría definirse como “ocuparse del mundo natural”; el adjetivo no tiene aquí el sentido “natural, de nacimiento”, sino “estudioso de la naturaleza”.

<sup>576</sup> Vecchio (2003: 250): “nel II-I sec. a.C, in un’area non molto distante da Elea-Velia, vale a dire il Vallo di Diano, *physikòs*, come attesta l’epigrafe bilingüe di Menecrate, è impiegato quale equivalente del latino *medicus*; a ciò si aggiunga la tradizione medioevale araba che include Parmenide in un canone di medici”.

<sup>577</sup> Calogero (1965: 70): “Ma chi eresse la statua e celebrò così Parmenide come primo maestro di una scuola per cui poi venivano parimenti celebrati degli «scolarchi medici» (ιατροί φύλαρχοι) volle probabilmente sottolineare con quel termine che Parmenide, se non era proprio un ιατρός, nemmeno era soltanto un φυσικός nel senso aristotelico (che anzi, in tal senso, lo era solo secondariamente: e qui il problema si riconnette al complesso uso polemico del termine φυσικός, che si sviluppò nella dossografia

la medicina queda acreditado, como Vecchio recuerda pertinentemente<sup>578</sup>, por sus teorías sobre la concepción recogidas en B 18.

### Hécate y la diosa de Parménides

Fue también Coxon quien advirtió el parecido entre la diosa de Parménides y la Hécate de Hesíodo<sup>579</sup>. En este apartado no pretendemos identificar la diosa del proemio con Hécate, pero sí desarrollar la breve nota de Coxon para ahondar en sus rasgos comunes.

Hécate es una diosa que cambió su identidad con el tiempo. Mientras que en la edad arcaica, la que nos interesa, fue una diosa en la que predomina el aspecto benéfico como veremos en Hesíodo o en el *Himno homérico a Deméter*<sup>580</sup>, a partir de la edad helenística se enriquece con atributos vinculados con el mundo de la magia hasta convertirse en la diosa por excelencia de ese ámbito<sup>581</sup>.

---

filosofica), ma un φυσικός Ουλιάδης, un «naturalista risanatore»: che, cioè, in quanto egli si era occupato non solo del puro εόν ma anche delle singole realtà dell'esperienza, se n'era occupato in primo luogo come medico, secondo quanto risulta anche dai frammenti superstiti.”, Ustinova (2009: 195): “the title phusikos on the herm of Parmenides the Ouliad should not be taken to mean that he was merely an enquirer into nature, which would be the neutral standard sense of the word. In Italy in particular, the word phusikos implies healing and magical activities”. A pesar de estas consideraciones permanece el hecho de que a los otros se les llama ιατροί y solo a Parménides φυσικός.

<sup>578</sup> Vecchio (2003: 251)

<sup>579</sup> Coxon (2009: 281): “An echo from Hesiod, if the likeness is not accidental (καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο [‘and the goddess received me warmly’], cf. ἧ πρόφρων γε θεὰ ὑποδέξεται εὐχάς [‘whose prayers the goddess receives warmly’], *theog.* 419), suggests that P’s divinity possible owes some traits to the Hecate whom Hesiod celebrates as the most universal of goddesses (cf. Orph. fr. 316 K; *Hymn.* I, 6, παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν [‘queen who holds the keys of all the world’]; Procl. in *Plat. remp.* ii, 121, 8 Kr.).”

<sup>580</sup> Zografou (2010: 23): “La *Théogonie* d’Hésiode et l’*Hymne homérique à Déméter* constituent les premières tentatives poétiques d’assigner à Hécate une place dans la famille des dieux”.

<sup>581</sup> Carboni (2015: 22).

## - Hécate en la *Teogonía* de Hesíodo

El llamado *Himno a Hécate* (*Teogonía*, 411-452) es la mención literaria más antigua que conservamos de la diosa, probablemente originaria de Asia Menor<sup>582</sup>, y aunque por su anómala extensión se dudó de la autoría de Hesíodo hoy esta resulta aceptada<sup>583</sup>. Siempre sorprendió la atención y el espacio que Hesíodo dedica a esta diosa, ausente de la epopeya homérica, y se aventuraron explicaciones como el culto a la diosa por parte del padre del poeta, pero aquí nos limitaremos a estudiar el texto de la *Teogonía*, una obra, como ya hemos visto, que influyó de forma importante en Parménides.

El himno aborda alternativamente tanto el rango que la diosa ocupa entre los dioses como el poder que ejerce sobre los hombres, y la característica principal de su intervención es la libertad con la que concede o rechaza los favores que se le piden (v. 429).

Pero hay dos atributos de la diosa que Hesíodo destaca: Hécate es *μουνογενής* y *κουροτρόφος*. Ambos se repiten y ocupan un lugar significativo dentro de la arquitectura del himno<sup>584</sup>. En cuanto al primero de ellos, por dos veces (426, 448) se aplica a Hécate el epíteto *μουνογενής*, hija única o unigénita, que refuerza su estatuto único y le permite preservar la unidad en la progresiva división que conforma el mundo<sup>585</sup>. Sobre todo, como recuerda Bollack<sup>586</sup>, es un término recurrente tanto en Parménides, quien lo considera uno de los indicios o pruebas “del carácter necesario y único del hecho de ser”<sup>587</sup>, esto es, uno de los atributos del *eon* (B 8.4), como en Platón, que lo recoge como característica del cosmos (*Timeo*, 31b).

---

<sup>582</sup> Johnston (1999: 205-206); Burkert (2007: 231); Ricciardelli (2018: 145).

<sup>583</sup> Zografou (2010: 24); Sentieri (2012: 228-9); Ricciardelli (2018: 144).

<sup>584</sup> Zografou (2010: 43).

<sup>585</sup> Zografou (2010: 45): “Dans la Théogonie, où le monde prend forme à travers les partages successifs, la figure de cette déesse *μουνογενής* permet de discerner l’unicité dans le morcellement”.

<sup>586</sup> Bollack (1997: 420 n. 227).

<sup>587</sup> Cordero (2005: 193).

De Hécate depende el éxito de las empresas humanas, “a quien ella desea en gran manera lo asiste y ayuda” (429)<sup>588</sup>, Hesíodo la eleva a la diosa temible pero benéfica a la que invocar en cualquier ocasión<sup>589</sup>, como la diosa del proemio quiso ayudar al *kouros* después de acogerlo para llevarlo hasta el conocimiento verdadero. Hécate, como leemos también dos veces (450, 452) desempeña el papel de *kourotropos*<sup>590</sup>, nutridora de jóvenes, epíteto que también recibirá posteriormente en el primero de los *Himnos órficos*<sup>591</sup>. Y es que una de las peculiaridades de esta diosa es su cercanía a los hombres, los favores que les concede, lo que no deja de sorprender en una obra donde la presencia de los hombres es lógicamente marginal al tratar de la genealogía divina<sup>592</sup>. Esta comunicación entre hombre y divinidad también nos remite al proemio del poema de Parménides. Hay también una ambigüedad, e incluso arbitrariedad, en el proceder de Hécate<sup>593</sup> (ella elige a quien ayudar y cómo hacerlo), que se presenta como una figura mediadora entre los dioses y los hombres<sup>594</sup> (como demuestra el lugar central que el himno ocupa en la *Teogonía*). Y los hombres, que tan poca presencia tienen en el resto de la obra, aparecen aquí de forma activa, ocupados en diferentes actividades, y no meros objetos de los caprichos divinos<sup>595</sup>. Son hombres como el *kouros* del proemio, impulsado por su propio

---

<sup>588</sup> ᾧ δ' ἐθέλη, μεγάλως παραγίνεται ἡδ' ὀνίνησιν·

<sup>589</sup> Zografou (2010: 39): “Du point de vue humain, l’Hécate hésiodique est présentée comme la divinité à invoquer en toute occasion, redoutable comme l’est le divin en général, mais bénéfique, aussi, comme peu de dieux sauraient l’être”.

<sup>590</sup> Johnston (1999: 212).

<sup>591</sup> Fayant (2014: 21).

<sup>592</sup> Ricciardelli (2018: 145-146).

<sup>593</sup> Clay (1984:34): “The essential character of Hecate, then, resides in the easy exercise of arbitrary power over success or failure in every human enterprise”.

<sup>594</sup> Clay (1984: 37): “The lengthy treatment of Hecate at a pivotal moment in the Theogony attests not to a personal whim of Hesiod's, but to the poet's understanding of her critical mediating function. Hecate mediates not only between the old and the new order, the Titans and the Olympians: her powers bridge the three spheres of the cosmos, and she forms the crucial intermediary between gods and men”.

<sup>595</sup> Clay (1984: 37): “in the passage devoted to Hecate, men are not only more strikingly present than anywhere else in the Theogony; they are also depicted as active agents busily engaged in all spheres of human endeavor”.

ánimo (θυμός), pues el epíteto κουροτρόφος implica a la divinidad especialmente con los κοῦροι y no es una casualidad que el mortal protegido de la diosa sea llamado κοῦρος. Estamos ante hombres volitivos que exploran su incipiente autonomía de la mano de los dioses, hombres que se adentran en la senda del conocimiento guiados por los dioses.

### - Hécate en el *Himno homérico a Deméter*

La diosa tiene un papel destacado en la segunda de sus apariciones en la poesía arcaica, el *Himno homérico a Deméter*, fuente primaria de los misterios eleusinos, donde Hécate *de brillante diadema* es el único testigo, junto a Helio, del rapto de Perséfone (versos 24-27). Más tarde, provista de antorcha, saldrá al encuentro de la angustiada madre, Deméter, para darle cuenta del suceso. Ambas acuden a Helio, cuando estaba haciendo su recorrido diario por el cielo en un carro tirado por caballos, y este les revela que fue Zeus quien entregó a Perséfone por esposa a Hades, “así que él bajo la tiniebla nebulosa, la raptó y con sus yeguas se la llevó pese a sus grandes gritos” (versos 80-81). Hécate, por tanto, es un testigo auditivo (versos 67-68), mientras que Helio lo es ocular (versos 69-70)<sup>596</sup>. Hécate sirve de guía en las transiciones y acude con sus antorchas para informar a Deméter, alcanzando así un estatuto a mitad de camino entre la madre y la hija. Son varios los aspectos destacables de Hécate en esta obra. En primer lugar su localización en una gruta<sup>597</sup>, desde donde oye el rapto, mientras que Helio estaría en el cielo, una distinción de espacios y niveles que nos trae a la memoria las diversas etapas del viaje del *kouros*, la tortuosa topografía de su itinerario.

También el papel que desempeña para que Deméter descubra la verdad. Recordemos que Deméter, cubierta por un sombrío velo, se lanza a la búsqueda de su hija:

“Mas la verdad decírsela

---

<sup>596</sup> Zografou (2010: 57), quien también otorga a esta distinción un valor iniciático (2010: 59).

<sup>597</sup> La gruta ha sido entendida como lugar de comunicación con el inframundo, Zografou (2010: 58).

no quería ninguno de los dioses ni de los hombres mortales.

Ni un ave mensajera de la verdad se acercó a ella.” (44-46)<sup>598</sup>

Será Hécate quien se atreva a decir verdad, la verdad que busca Deméter, la madre “con antorchas encendidas (αἶθομένας δαΐδας) en las manos” (v. 48) hasta que sale a su encuentro Hécate<sup>599</sup>, “con una antorcha en sus manos” (σέλας ἐν χεῖρεσσιν ἔχουσα, v. 52). Es significativo que la antorcha de Hécate se designe con un sustantivo abstracto como σέλας en lugar de δαΐδας, lo que indicaría el simbolismo de su luz, el mensaje que tiene que dar, su contribución al descubrimiento de la verdad<sup>600</sup>, y todo ello sin perder de vista el papel fundamental que las antorchas desempeñan en los misterios eleusinos.

A la hora de identificar la diosa del proemio es preciso tener en cuenta la función o funciones que la divinidad propuesta tiene en el acervo cultural. Y en este sentido el *Himno homérico a Deméter* transmite una Hécate que sale al encuentro del camino y ayuda a encontrar la verdad.

Otro de los aspectos más interesantes de este himno, y del papel desempeñado por la pareja de testigos Hécate/Helio, es el juego de contrastes entre oscuridad/luz, donde Hécate, desde su gruta y con su antorcha, se coloca entre la luz de Helio y la oscuridad de Hades, consagrando así su papel de mediadora, la diosa de las puertas, de los espacios liminares, de los límites de cualquier tipo<sup>601</sup>.

Las puertas en particular siempre marcan un límite, bien se trate de puertas domésticas o cósmicas. Hécate protege las puertas reales y también las

---

<sup>598</sup> Trad. Bernabé (2017: 71)

τῆι δ' οὐ τις ἐπήτυμα μυθήσασθαι  
ἤθελεν οὔτε θεῶν οὔτε θνητῶν ἀνθρώπων,  
οὔτ' οἰωνῶν τις τῆι ἐπήτυμος ἄγγελος ἦλθεν.

<sup>599</sup> Zografou (2010: 62): “Sous cet aspect, Hécate est celle qui surprend les gens en route (en venant en personne ou en envoyant ses fantômes), celles qui se met en face d’eux pour leur mal ou leur bien et, de ce fait, celle qui peut protéger des mauvaises rencontres”.

<sup>600</sup> Zografou (2010: 65).

<sup>601</sup> Zografou (2010: 59-60).

simbólicas, esas que implican un paso hacia otra fase (muerte, nacimiento, matrimonio)<sup>602</sup>. En el proemio del poema de Parménides las puertas se abren y el cortejo avanza hacia una presencia divina. Y hemos convenido que la atmósfera del proemio tiene mucho de iniciática.

El epíteto φωσφόρος es uno de los más frecuentes para designar a la diosa Hécate y puede referirse tanto a la antorcha, su atributo principal, como a su naturaleza lunar<sup>603</sup>. El texto más antiguo en el que Hécate aparece con una antorcha es precisamente el *Himno homérico a Deméter*. Zografou, en su indispensable monografía sobre la diosa, ha recordado el valor de las antorchas en los misterios eleusinos e interpreta que las de Hécate se sitúan entre luz y noche, entre vida y muerte, “échelon nécessaire dans la découverte progressive de la vérité”<sup>604</sup>. Y es que una vez que Deméter descubre la verdad, Hécate desaparece del texto sin explicación alguna, “preuve que sa mission est accomplie”<sup>605</sup>. Esta asociación de la diosa con el descubrimiento de la verdad nos la acerca a la diosa del proemio, la misma que acoge benévola al *kouros* y le indica los posibles caminos para alcanzar el conocimiento.

Y un fragmento de Alcman de Esparta<sup>606</sup> es el único testimonio de las ninfas lampades, que estarían al servicio de Hécate. Berruecos establece una analogía entre Helio y sus hijas, por un lado, y Hécate y las ninfas lampades por otro<sup>607</sup>.

Ἐκάτα δαΐδοφόρε, portadora de antorchas, es como llama Baquílides a Hécate en el primer verso de lo que nos ha llegado de su himno a la diosa y que

---

<sup>602</sup> Zografou (2010: 97): “en tant que lieux de passage elles sont également des lieux épiphaniques, leur ouverture automatique signalant souvent l’apparition divine ce qui implique sans doute un rôle au niveau du rituel, lors des cérémonies qui comportaient des initiations et des révélations”.

<sup>603</sup> Aunque la asociación de Hécate con la luna es tardía, Johnston (1990: 31).

<sup>604</sup> Zografou (2010: 67).

<sup>605</sup> Zografou (2010: 67).

<sup>606</sup> Fragmento 63 Davies = 94 Calame, transmitido por un escolio a la *Ilíada* (Σ min. *Ilíada* 6.21).

<sup>607</sup> Berruecos (2015: 63): “Parece, pues, haber una relación semejante entre Helio y sus hijas y entre Hécate y las ninfas lampades”.

marcará la iconografía posterior de Hécate. Y luego aparece en textos como la *Helena* de Eurípides o *Las ranas* de Aristófanes, obra esta última donde Hécate aparece por primera vez con dos antorchas, que será a partir de entonces el modelo iconográfico más habitual, sobre todo en las representaciones vasculares<sup>608</sup>. Hécate portadora de la luz, esa luz iniciática que equivaldría al verdadero conocimiento que llega a través del ritual mientras que a partir de Parménides habrá un nuevo modo de alcanzar la luz, el *mét-hodos* filosófico.

### - Hécate en los *Himnos órficos*

Hécate preside y protege los espacios intermedios<sup>609</sup>, como las puertas, las fronteras, es la diosa de los caminos (*Enodía*), en especial de las encrucijadas<sup>610</sup>. Los *triadoi* se describen a veces como los lugares donde el camino se bifurca imponiendo una elección, eso que representa la *Ypsilon* pitagórica y que encontramos por ejemplo en Teognis<sup>611</sup>: “Estoy en una encrucijada; delante de mí hay dos caminos; medito cuál de ellos recorreré preferentemente: consumir la vida en la indigencia sin gastar nada o vivir placenteramente realizando un trabajo escaso”<sup>612</sup>.

Todas estas funciones le serán confirmadas a Hécate en el sistema órfico, que le reserva un lugar preferente al inaugurar la serie de los *Himnos órficos*.

---

<sup>608</sup> Serafini (2013: 20).

<sup>609</sup> Serafini (2012: 230): “La dea Ecate com'è noto presiede gli entre-deux, cioè tutti quei luoghi che, segnando il passaggio fra due differenti realtà, non appartengono né all'una né all'altra: nel caso di questa dea, si tratta soprattutto delle porte e delle τρίοδοι.. Tale divinità non solo denota quegli spazi, bensì li protegge e li tutela dalla eventuale impurità caratteristica dei luoghi liminali”.

<sup>610</sup> Burkert (2007: 231), Johnston (1999: 208): “Enodia's very name (“In-the-road”) suggests that she watched over entrances”.

<sup>611</sup> *Elegía I*, 911-914:

ἐν τριόδῳ δ' ἔστηκα· δὺ' εἰσὶ τὸ πρόσθεν ὁδοὶ μοι·  
φροντίζω τούτων ἦντιν' ἴω προτέρην·  
ἢ μηδὲν δαπανῶν τρύχω βίον ἐν κακότητι,  
ἢ ζῶω τερπνῶς ἔργα τελῶν ὀλίγα.

<sup>612</sup> Trad. Calderón Dorda (2010).

Esta elección como primera diosa invocada se explica por el epíteto Εἰβοδίην que abre la composición y que nos muestra su condición de protectora del camino que comienza<sup>613</sup>, ratificado por el último epíteto de ese primer verso, ἐραυνήν, grata, agradable. Pero son más los calificativos de ese himno que nos la acercan a la diosa del proemio: su condición de guardiana de caminos y encrucijadas, κλήιζω, τριοδίτιν (v. 1), su naturaleza nocturna, νυκτερίην (v. 5), su poder universal, παντὸς κόσμου κληιδούχον ἄνασσαν (v. 7), soberana que guarda las llaves<sup>614</sup> de todo el universo, mientras que ya hemos citado con anterioridad su condición de nutridora de jóvenes (v. 8).

Los lugares liminares suelen representar el inicio de un trayecto, de una aventura, de un viaje, y Hécate era la diosa que servía de guía en estas transiciones<sup>615</sup>. ¿Y dónde se encuentra la diosa cuando habla al *kouros* que llega hasta ella “de los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir”<sup>616</sup>?, ¿acaso no está en un lugar, sí, “fuera de lo hollado por los hombres”, pero en cualquier caso *liminar*?, ¿no está la diosa (y junto a ella el *kouros*) en un inicio desde donde se vislumbran las posibles sendas por las que es posible transitar para adquirir el conocimiento?, ¿y quién mejor que Hécate para presidir y proteger la encrucijada que conduce a los caminos de la *Aletheia* y de las *doxa*?

Las *hekataia* eran altares o estatuas de Hécate que se colocaban en las puertas o en los cruces de caminos, por lo que estaban asociadas a la protección que se precisa en los siempre inciertos lugares liminares<sup>617</sup>; la diosa que tranquiliza al *kouros* diciéndole que no es un mal hado (μοῖρα κακή) el que le ha llevado hasta allí. Aunque no son muchas las estatuas de mármol que han salido a la luz en las excavaciones de Elea/Velia, una de ellas es un deteriorado

---

<sup>613</sup> Fayant (2014: 17-18).

<sup>614</sup> Johnston (1990: 40-48) recoge diversos testimonios literarios en los que Hécate aparece como la diosa que abre las puertas del Hades.

<sup>615</sup> Johnston (1991: 218): “Hekate's role as a goddess of crossroads actually is a single aspect of the broader role that she played from early times – that of guiding individuals through liminal points and during transitions of many types.”

<sup>616</sup> (fr. 2) αἴπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι

<sup>617</sup> Johnston (1991: 219).

*Hekataion* de mármol pentélico y reducidas dimensiones con tres figuras femeninas apoyadas en una columna central. Aunque ha sido datada en la edad helenística, la representación trimorfa de Hécate se remonta a un tipo estatuario que se elaboraba en Atenas en el siglo V a.C.<sup>618</sup>. Hécate recibía culto junto a Cibele y su presencia ha sido conectada con la relación entre Elea y el mundo ático que conocemos por el viaje de Parménides y Zenón a Atenas relatado por Platón en su *Parménides*<sup>619</sup>.

Y, por último, Hécate también es una diosa esencialmente ambigua, y eso conectaría con la característica atribuida a la composición parmenídea por algunos autores (Mourelatos<sup>620</sup>, Miller<sup>621</sup>, Bernabé<sup>622</sup> y Semenzato<sup>623</sup> entre otros). Ambigüedad que complementa, a nuestro juicio, la abstracción del proemio.

Desde antiguo se admite la deuda de Parménides con Hesíodo, uno de los pilares de la tradición sobre los que construyó su discurso y un autor que dio a Hécate un protagonismo insólito en su *Teogonía*, lo que difícilmente pudo pasar inadvertido para Parménides.

---

<sup>618</sup> Greco (2017: 144).

<sup>619</sup> Greco (2017: 150): “Il rapporto vivace e costante, non solo commerciale, che Velia costruisce con il mondo attico affonda le sue radici nel racconto di Platone dell’arrivo ad Atene di Parmenide e Zenone, alla metà circa del V sec. a.C. (Parmenide 3, 127a). Nella cultura materiale velina, numerose sono le evidenze di questo scambio – dalla ceramica attica figurata e a vernice nera, ai simboli sulla monetazione – e ben tre sono le sculture realizzate in marmo pentelico, prodotti seriali dei decenni finali del IV sec. a.C., una stele funeraria, anch’essa inquadrabile in una produzione corrente e largamente esportata già sul finire del IV sec. a.C. e, infine, il piccolo *Hekataion* che, stando alle considerazioni meramente stilistiche a cui si è fatto riferimento, andrebbe inquadrato nella produzione più tarda, tra III e II sec. a.C.”.

<sup>620</sup> Mourelatos (2008: 222 ss.)

<sup>621</sup> Miller (2006)

<sup>622</sup> Bernabé (2019b: 51): “es propio del discurso de los poetas arcaicos el recurso frecuente a la ambigüedad y a los dobles sentidos, una característica que también presentan a menudo los textos de los misterios y que hacen el texto menos preciso, pero más rico de sugerencias.”

<sup>623</sup> Semenzato (2017: 302): “Selon nous, toute lecture exclusive est erronée: à dessein ambigu, le texte ouvre maintes possibilités interprétatives, parmi lesquelles il convient de laisser flotter son imagination”.

## Los dioses en la cerámica de la Magna Grecia

La obra de Aellen<sup>624</sup>, que estudia las personificaciones de las escenas mitológicas que aparecen en una selección significativa de la cerámica italiota de figuras rojas en los siglos V-IV a.C., puede ser de utilidad a la hora de entender tanto el contexto como la función de los dioses del proemio. Los mitos representados en estas piezas, esencialmente funerarias, no reflejan las creencias de su autor sino la herencia cultural de los griegos<sup>625</sup>, y por este motivo pueden arrojar luz sobre el papel de los dioses que nos ocupan.

En las escenas infernales aparecen Hécate y Dike. Hécate suele aparecer representada en la cerámica apulia con dos antorchas en una clara función de guía, su presencia en el inframundo era habitual<sup>626</sup>, y recordemos que Hécate es también hija de la Noche, como leemos en el inicio del himno de Baquílides (Νυκτὸς μεγαλοκόλπου θύγατερ) y, como ya hemos apuntado, la expresión δώματα Νυκτός del proemio habría evocado en el auditorio la topografía del Tártaro hesiódico (*Teogonía* 744–745). Esa función de guía tiene lugar en momentos relevantes como la llegada de Orfeo a los infiernos, su salida con Eurídice, los viajes de Adonis o Protesilao, igualmente aparece delante del carro de Hades cuando rapta a Perséfone y también figura como guardiana de las puertas del infierno, de las que posee las llaves, “elle décide par conséquent des entrées et des sorties”<sup>627</sup>.

Otro dato reseñable de la cerámica italiota es que Dike (que tiene una presencia mucho mayor en estas piezas de la Magna Grecia que en la cerámica ática<sup>628</sup>) solo aparece representada en el inframundo<sup>629</sup>, donde sería garante de

---

<sup>624</sup> Aellen (1994).

<sup>625</sup> Aellen (1994: 15).

<sup>626</sup> Aellen (1994: 58): “Dans la mentalité religieuse des Grecs, elle a toujours été considérée comme la maîtresse des démons infernaux”.

<sup>627</sup> Aellen (1994: 59).

<sup>628</sup> Aellen (1994: 62): “Dans la céramique attique, Dike n’apparaît que rarement”.

<sup>629</sup> Aellen (1994: 62): “Dike n’est représentée qu’aux Enfers”.

la justicia cósmica. Dike y Hécate, pues, aparecen en estas catábasis, como la de Orfeo, donde Hécate con dos antorchas acoge a quien llega excepcionalmente a esos dominios, ¿no podría haber acogido también al *kouros* del proemio y las dos antorchas remitir a las dos vías, *Aletheia* y *doxai*, que podría emprender en su búsqueda del conocimiento?

## CAPÍTULO VI. MÁS ALLÁ DEL RACIONALISMO. PARMÉNIDES ENTRE MÍSTICOS, IATROMANTEIS Y CHAMANES (Y UN APÉNDICE POLÍTICO)

Podría parecer una historia en torno a cosas que sucedieron hace mucho tiempo.

Pero, en realidad, trata de nosotros mismos.

Peter Kingsley<sup>630</sup>

Este estudio del proemio y de sus conexiones con el resto del poema de Parménides no estaría completo sin abordar el estudio de aquellos autores que han visto en el eleata un sabio con conexiones con el chamanismo o con otras doctrinas o escuelas sapienciales que se apartan del racionalismo, y con este de la lectura canónica u ortodoxa que la historia de la filosofía ha hecho de su obra. En esta corriente el mismo término *filosofía* pierde vigor para referirse a los fragmentos de los presocráticos en favor del supuestamente más fecundo de *sabiduría*, cuya mayor ventaja sería la de acoger precisamente los elementos irracionales presentes, en mayor o menor medida, en esos textos.

Es el caso del chamanismo, en sentido estricto un fenómeno religioso de Siberia y Asia Central<sup>631</sup>, que se ha utilizado de manera superficial para explicar a algunos personajes míticos, sabios y filósofos griegos<sup>632</sup>.

---

<sup>630</sup> Kingsley (2014: 13).

<sup>631</sup> Eliade (1968: 24). Carlo Ginzburg dedica un ameno ensayo en *Il filo e le tracce. Vero falso finto* (2006; hay traducción española, 2010, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*) a la primera aparición del término *chamán* y la influencia de las investigaciones sobre los chamanes siberianos en la ciencia comparada de las religiones que surgió en el siglo XVIII. Para un análisis riguroso del fenómeno de la samanidad, como la denomina justificadamente el autor ver Alonso de la Fuente (2011), que estudia la transmigración de las almas en algunas tradiciones siberianas (urálicas y yucaguíros).

<sup>632</sup> Alonso de la Fuente (2011: 522): “Las poblaciones urálicas cohabitan, en sentido geográfico, con las indoeuropeas desde hace milenios, es decir, que son «vecinos» prehistóricos. En segundo lugar, esa cercanía geográfica, ya sea por el norte de Europa, ya sea a través de regiones más meridionales, como el Helesponto de la Grecia clásica (el actual estrecho de los Dardanelos), precisamente ha valido como excusa velada para explicar las, a todas luces superficiales, similitudes entre algunos conceptos religiosos de una y otra tradición, especialmente las de los germanos, indoiranios y griegos”.

Fue Hermann Diels (1897) quien vinculó por primera vez a Parménides con el fenómeno cultural del chamanismo<sup>633</sup>, aunque fuera para rechazarlo<sup>634</sup>. Karl Meuli (1935) desarrolló el tema en un importante artículo donde analizaba los elementos chamánicos de la cultura escita y su adopción por los griegos que se habían establecido en el Mar Negro. El artículo de Meuli llevó a Eric Robertson Dodds a incluir un capítulo sobre los chamanes griegos en su clásico e influyente *The Greeks and the Irrational* (1951)<sup>635</sup> en el que concluía que la apertura del mar Negro en el siglo VII a la colonización griega había expuesto a los griegos a una cultura chamánica<sup>636</sup>. Posteriormente se hicieron eco del chamanismo griego en relación con Parménides autores tan conspicuos como Guthrie

---

<sup>633</sup> Diels (1897: 14 ss.) Cf. Mourelatos (2008: 42-44) para un resumen de las primeras asociaciones de Parménides con el chamanismo y algunas de sus consecuencias, (2008: 43): “There is, indeed, a certain resemblance between the Kouros’ journey in Parmenides and the shamanistic complex described above. This may be only a coincidence. But if it is not, and if we allow ourselves the assumption that there was indeed a “shamanistic strain” in Archaic Greece, the comparison becomes illuminating”.

<sup>634</sup> Bremmer (2016: 59): “it should be stressed that Diels did not accept shamanistic influence on ancient Greece. He saw the similarities more on a phenomenological than a genealogical level.” Cf. Gemelli Marciano (2008: 22): “And curiously it was Hermann Diels who pointed out this second route, in the introduction to his edition of Parmenides which was published in 1897. Diels had a keen eye and above all had read Wilhelm Radloff’s book *Aus Sibirien* (Leipzig, 1884; 2nd edn. 1893), which was for a long time regarded as a classic in the literature on shamanism. Diels immediately connected the ecstatic journeys of Siberian shamans with the journey of Parmenides and also with other ecstatic experiences described in classical literature such as those of Aristeas, Empedocles, and Phormio. I say ‘curiously’ because Diels happened to be one of the most rigid adherents of the view that Parmenides was a pure logician. So he was quick to dismiss this line of interpretation as soon as he had offered a brief glimpse of it. Parmenides had definitely not had any ecstatic experience but had simply presented a clumsy imitation of one because ‘the single factor that differentiates him from this whole Orphic, Pythagorean, ecstatic world is his rationalism –which will only allow mysticism to influence its outer form, never its internal content’ (Diels 1897, 21, my trans.)”, Gernet (1980: 368): “hombres que apenas conocemos si no es a través de la leyenda y que parecen estar inmersos en la misma vena de pensamiento religioso, si bien son igualmente, en ciertos aspectos, auténticos precursores del filósofo; pues si éste aspira normalmente a fundar una escuela, es decir, a reconstituir lo equivalente a una cofradía, se distingue sobre todo por sus audacias en solitario. A esta clase pertenecen los Abaris, los Aristeas, los Epiménides, los Hermetinos, y otros muchos más a los que se podría todavía añadir un Ferecides, que es ya un modo de ser filósofo. Individuos todos que hacen el oficio de purificadores y de adivinos, pero a los que se atribuye también un cierto magisterio en el ámbito de la teología y la cosmología”.

<sup>635</sup> Dodds (2019: 340 n.30). Aunque llama la atención que Dodds no cite ni una sola vez a Parménides en la obra donde considera a Pitágoras, Empédocles y Orfeo como chamanes.

<sup>636</sup> Dodds (2019: 137).

(1965)<sup>637</sup>, pero eso no quiere decir que el chamanismo griego esté aceptado o no tenga sus detractores, por lo que no deja de ser altamente problemático<sup>638</sup>.

Uno de los autores contemporáneos que ha dedicado mayores esfuerzos para presentar un Parménides en las antípodas del fundador de la lógica es Peter Kingsley, sobre todo en sus libros *In the Dark Places of Wisdom* (1999) y *Reality* (2003). Sería un error pasar por alto las aportaciones de este estudioso de marcado antiacademicismo<sup>639</sup>. Su estilo, a menudo provocador, busca la implicación del lector<sup>640</sup>, como si Kingsley mismo quisiera formar parte de esa literatura sapiencial que trae a colación en sus obras para emparentar con Parménides.

Kingsley considera que la historia de la filosofía ha marginado los aspectos irracionales de la obra de Parménides hasta desfigurarla por completo<sup>641</sup>. Este autor británico se sitúa en el reducido pero significativo grupo

---

<sup>637</sup> Guthrie (2012 [1965]: 512): “El carácter general del proemio apunta, más bien, a la (claramente interrumpida) vena «chamanística» en el primitivo pensamiento religioso griego, representada por figuras semilegendarias, como Etálides, Aristeas, Ábaris, Epiménides y Hermótimo [...] Dentro de esta tradición religiosa y apocalíptica ha querido Parménides situar la implacable lógica que constituye la médula de su poema”.

<sup>638</sup> Bremmer (2016: 67-68): “It is perhaps not surprising that after the expansive views of Greek shamanism a reaction set in, first by myself and directed especially against the expositions of Meuli and Dodds, then by Fritz Graf against the shamanistic interpretation of Orpheus and, last but not least, by the late Pierre Hadot (1922-2010) and the Russian scholar Leonid Zhmud against Burkert’s shamanising interpretation of Pythagoras. [...] the shamanistic concept served very different purposes: for Meuli it explained the origins of epic poetry, for Dodds the origin of the immortal soul and the rise of charismatics such as Empedocles, and for Burkert the legends surrounding Pythagoras. In other words, shamanism was, so to speak, a joker that could be put on the table to explain developments for which scholars were unable to produce an internal Greek explanation”. El artículo de Bremmer es una exposición detallada de las debilidades del chamanismo griego y ofrece un buen estado de la cuestión. Cf. Alonso de la Fuente (2011) para entender los límites de un supuesto chamanismo griego.

<sup>639</sup> Kingsley (2003: 28): “Parmenides’ poem is not for academics. There is nothing scholarly here at all”.

<sup>640</sup> Kingsley (2014 [1999]: 206): “Si uno se lo toma en serio [A Parménides], no puede seguir viviendo la vida como antes”.

<sup>641</sup> Kingsley (2014: 161): “Desde hace ya miles de años, los inicios de la filosofía occidental se han separado y disociado sistemáticamente del tipo de prácticas que hemos dado en considerar «mágicas». El proceso ha sido largo y firme y casi ha conseguido su propósito. Pero estos vínculos antiguos reclaman que se los reconozca y es bueno tener cierta idea de todo lo que ello implica.”, id. (2003: 148): “Nowadays we like to think of rationality as completely distinct from mysticism, of science as something utterly separate from the knowledge of another reality. But that’s just an optical illusion. Really there can only be one kind of knowledge. And rationality is simply mysticism misunderstood”.

de exégetas que considera que la obra de Parménides no contiene una serie de reflexiones teóricas<sup>642</sup> sino que estamos ante un texto sagrado<sup>643</sup> que narra una experiencia con la que pretende nada menos que transformar la vida de quien se acerca a él. Un iniciado que narra su viaje extraordinario para que sirva de iniciación<sup>644</sup>.

Uno de los mayores méritos de Kingsley es la revalorización del proemio, por lo que no duda en enfrentarse a la tradición filosófica que ha obviado o menospreciado el inicio del poema<sup>645</sup>. En su lectura el poema es un todo conectado de estructura circular donde encajan el mito, la lógica y la ciencia<sup>646</sup>. Ya la primera línea del proemio subrayaría a su juicio la relevancia del *thumos*<sup>647</sup>, un anhelo que no nace ni depende de la razón<sup>648</sup>.

---

<sup>642</sup> Kingsley (2014: 117): “Las palabras de Parménides no son teóricas ni pretenden propiciar un debate. Es un lenguaje que consigue lo que dice.”, id. (2003: 48): “For what he taught has nothing to do with theory. It’s a simple matter of experience: the experience of reality”.

<sup>643</sup> Kingsley (2003: 199): “To say it once again, Parmenides’ poem is a sacred text”.

<sup>644</sup> Kingsley (2003: 62-63): “From the very beginning of his poem Parmenides presents himself as an initiate. He refers to himself immediately, using a standard initiatory expression, as “the man who knows.” His descent while alive into the underworld was a journey that only an initiate would dare, or be able, to make. All the signs, that only a fool would choose to miss, are that this is a text for initiates. [...] This poem is not just for initiates, is not a text that only speaks to those who already know. It is, in itself, an initiation – the starting-point for stepping into another world”.

<sup>645</sup> Kingsley (2003: 273): “The fixed tradition nowadays is to split his poem into three. The first part is poor myth; the second is philosophy; the last is poor science at the very best. And of course the general inclination is to focus on the philosophy, forget about the science and skip as quickly as possible over the mythology.”, id. (2014: 114): “Así que los estudiosos empiezan por la mitad, cualquier sitio es mejor que el principio. El problema es que, a menos que se empiece por el principio, todo se vuelve inmediatamente confuso”.

<sup>646</sup> Kingsley (2003: 274): “The myth, the philosophy, the science are all one; always have been. This is the reason why what began as an investigation into the very end of Parmenides’ poem has ended up bringing us back right to the beginning. For the poem as a whole is not only a sequence. It’s also a circle, as we already should have come to expect”.

<sup>647</sup> Kingsley (2014: 67): “Al principio de su poema, Parménides menciona lo esencial para hacer el viaje: el anhelo, la pasión o el deseo.”, id. (2003: 27): “And the clue to the whole poem lies already in the first line. The one crucial factor in this strange affair that for Parmenides influences everything – that determines just how far on this journey he can actually go – is longing. The Greek word he uses is *thumos*, and *thumos* means the energy of life itself”.

<sup>648</sup> Kingsley (2003: 27): “There is no reasoning with passion and longing, although we like to deceive ourselves by believing there is”.

Kingsley atribuye a Parménides la condición de *iatromantis*, ese término que vincula estrechamente la mántica y la medicina en el universo cultural arcaico<sup>649</sup>. Para ello se apoya en los descubrimientos arqueológicos de Velia que hemos expuesto en otro capítulo. Kingsley conecta los términos *oulios*, *iatromantis* y *pholarchos* que aparecen en las inscripciones de la colonia focea para hacer de Parménides el iniciador de una estirpe de sacerdotes de Apolo que practicaban la incubación. El proemio narraría entonces ese viaje iniciático al mundo de los muertos donde reina Perséfone, de ahí la identificación que propone con la diosa del proemio. Un descenso a los infiernos y no un viaje de la oscuridad a la luz, de la ignorancia al conocimiento<sup>650</sup>. Kingsley sitúa a Parménides en su contexto cultural suritálico<sup>651</sup> y concede una enorme importancia al testimonio que lo hace discípulo del pitagórico Aminias. La condición de posibilidad del viaje iniciático de Parménides, de su *morir antes de morir*, la encontraríamos en la principal enseñanza de su maestro: la *hesychía*, el silencio. Un maestro pobre al que llegó a dedicar un santuario y que no le habría enseñado los intrincados vericuetos de la reflexión filosófica sino la quietud de la incubación, la inmovilidad que propicia un nuevo estado de conciencia y con él otra realidad<sup>652</sup>. Un maestro pobre y pitagórico para nacer a

---

<sup>649</sup> Vegetti (1996: 67).

<sup>650</sup> Kingsley (2014: 54): “Y el hecho es que Parménides nunca se describe a sí mismo saliendo de la oscuridad camino de la luz. Si se sigue lo que dice, se ve que iba justo en dirección contraria.”, id. (2014: 56): “Parménides viaja a los infiernos, a las regiones de Hades y del Tártaro, allí de donde no regresa casi nadie. Y en cuanto empieza a entenderse esto, todos los detalles encajan en su sitio. Parménides viajaba en dirección contraria a su propia muerte de manera consciente y voluntaria; y la única manera de describirlo es empleando el lenguaje del mito, porque el mito es justamente el mundo de significado que hemos dejado atrás”.

<sup>651</sup> Kingsley (2014: 64): “Él escribe sobre algo que está más allá del tiempo y el lugar; pero para comprenderlo hay que partir del tiempo y el lugar [...] Arránquese cualquier cosa de sus raíces y, por supuesto, carecerá de vida”.

<sup>652</sup> Kingsley (2014: 170), id. (2014: 173): “Es precisamente la inmovilidad lo que tiene el poder de llevar a un ser humano a otra realidad.”, id. (2003: 31): “There was a specific and established technique among various groups of people for making the journey to the world of the dead; for dying before you died [...] They called it incubation.”, id. (2003: 46): “For Parmenides it’s through stillness that we come to stillness. Through stillness we come to understand stillness. Through the practice of stillness we come to experience a reality that exists beyond this world of the senses”.

una nueva vida<sup>653</sup>, puesto que el inframundo es el lugar donde se concilian los opuestos<sup>654</sup>.

Kingsley asocia los *iatromanteis* con los chamanes siberianos como parte de un mismo fenómeno<sup>655</sup> y eso ya es más complicado de aceptar pues hemos visto los términos estrictos de la samanidad, que no permite extrapolaciones sin pruebas. Sin duda el más próximo a Parménides de todos estos personajes es Epiménides<sup>656</sup>, de quien ya vimos el encuentro durante su largo sueño con *Dike* y *Aletheia* (DK 3 B 1). Frente a la conocida expresión de Mourelatos, “the topography of the journey is *blurred beyond recognition*”<sup>657</sup>, Kingsley argumenta que no hay nada vago en el viaje y que si lo hay es por un buen motivo<sup>658</sup>.

---

<sup>653</sup> Kingsley (2014: 209): “La evidencia indica que los primeros griegos que acuñaron la palabra «filosofía» en el sentido técnico de amor a la sabiduría eran pitagóricos, lo que no resulta sorprendente, considerando su afición a acuñar palabras nuevas o dar significado nuevo a las existentes. Pero para ellos la filosofía no se había convertido en lo que es para nosotros. Para ellos era algo que implicaba a todo su ser, que conducía a la totalidad y a la libertad. No había medidas intermedias: la sabiduría te exige todo lo que eres”.

<sup>654</sup> Kingsley (2014: 69): “El motivo de que nos suene extraño es porque hemos perdido todo contacto con el inframundo. El inframundo no es sólo un lugar de oscuridad y muerte. Lo parece sólo desde lejos. En realidad, es el lugar supremo de la paradoja, allí donde se encuentran todos los opuestos”.

<sup>655</sup> Kingsley (2003: 35): “The Iatromantis healers in Greece and shamans in Siberia, or Central Asia, are part of one and the same phenomenon.”, id. (2003: 40): “We are being shown Parmenides as a son of the god Apollo, allied to mysterious Iatromantis figures who were experts in the use of incantatory poetry and at making journeys into other worlds.”, id. (2014: 109): “Y poseen tantas características similares a las tradiciones chamánicas de Asia Central o Siberia que las semejanzas se han destacado numerosas veces. Hoy en día, estas similitudes tienden a construir un problema. La mayoría de los historiadores tienen un campo de interés definido y temen lo que se encuentra fuera. Les gusta decir que el *iatromantis* es un fenómeno griego y rechazan las semejanzas calificándolas de coincidencia: pero no son coincidencias casuales”, id. (2014:110-111): “Muchas de las historias y prácticas asociadas con el *iatromantis* en Grecia tienen su paralelo exacto entre los chamanes”.

<sup>656</sup> Kingsley (2003: 33): “And tradition describes how Epimenides became a Iatromantis after sleeping for years in a cave and being carried, while he lay there quite motionless, into the strange world of Justice and Truth. In other words: he was taught everything he knew through the practice of incubation.”. Cf. Dodds (2019: 136-137), Eliade (1968: 350): “La retraite dans la caverne (=descente aux Enfers) est une épreuve initiatique classique, mais elle n’est pas nécessairement «chamanique». Ce sont les extases d’Épiménide, ses guérisons magiques, ses puissances divinatoires et prophétiques qui le rapprochent du chaman”.

<sup>657</sup> Aunque esa frase, que recogen numerosas estudios sobre Parménides por venir de una de las máximas autoridades en el eleata, ya no tiene el mismo valor después de una reciente declaración de su autor recogida en Gemelli Marciano (2013: 159): “Gemelli Marciano [...] has now convinced me that the journey is indeed to the underworld”.

<sup>658</sup> Kingsley (2003: 29): “(the journey) there is nothing vague in it at all. Even when it seems vague, this is because the vagueness serves a very specific purpose. Each image plays its part in a completely coherent whole. Every single detail has its own particular place”.

Si tomamos el ejemplo del *krinai logoi* de B7 con el que concluíamos el capítulo anterior recordando que ha sido tradicionalmente citado como un pasaje clave para demostrar la refutación de los sentidos y la confianza en la razón de Parménides, Kingsley nos recuerda que *logos* en tiempos de Parménides no era todavía la facultad que construirá posteriormente Platón sino simplemente lo que se dice<sup>659</sup>.

En el punto de mira de Kingsley también encontramos la concepción que hace de la filosofía griega la más alta expresión del milagro griego, una carrera con sus correspondientes etapas hacia la excelencia que veía en los presocráticos la fase del paso del mito al logos, una primera y primitiva piedra en el edificio que culminaría en la gran Atenas. Kingsley se hace eco de los estudios que conectan a los griegos con los pueblos vecinos y con otros más lejanos, sin que eso sirva para disminuir sus logros y sí para situarlos en un contexto histórico y cultural más real y menos “milagroso”<sup>660</sup>.

Perséfone es la candidata a diosa del proemio para Cerri y Kingsley. Ambos llegaron por separado a esa conclusión en el año 1999 y lo que aquí veremos es el respaldo arqueológico de su hipótesis. En el recorrido por la presencia de lo sagrado en las distintas fases de la vida de Elea, Greco nos recuerda que la huella de Perséfone en Elea en la edad clásica (460 – primeros decenios del siglo IV a.C., por lo tanto ya posterior a Parménides) no es significativa<sup>661</sup> y solo en la fase helenística (segunda mitad del siglo IV – mitad del siglo II a.C.) contamos con un documento epigráfico con una dedicatoria a

---

<sup>659</sup> Kingsley (2003: 129): ““Reason,” in the sense of the faculty that appears to make us rational beings, is a particular sense this word *logos* only came to have a long while after Parmenides was dead.”, id. (2003: 130): “That meaning was not thought or reason, or anything quite so abstract. It was talk, discussion; words said”.

<sup>660</sup> Kingsley (2003: 157): “Historians have invented an entire schedule to help us understand the marvellous progress of the ancient Greeks and make sense of our western culture as a whole: a grandly ordered process of transition from *muthos* to *logos*, from myth to reason. But Parmenides’ goddess is supremely unaware of any such sequence. She uses *muthos* just as much as *logos* for describing what she has to say”.

<sup>661</sup> Greco (2011: 111): “Complessivamente dunque il pantheon eleate che si prospetta attraverso la documentazione materiale non cambia rispetto a quanto registrato per l’età tardo arcaica; è molto più articolata e ricca la documentazione materiale relativa al culto di Atena e rimane ancora preponderante quello riservato a Zeus; si conferma la presenza di Hera e di Dioniso; mentre risulta più evanescente quella di Persefone, la dea di Parmenide, secondo la lettura proposta da Cerri e da Kingsley, che invece troverà nella fase successiva una migliore e più chiara definizione”.

Perséfone y Hades<sup>662</sup>. Los testimonios en Elea de cultos a Hera, Atenea, Cibele, e incluso Hécate, son más relevantes que los de Perséfone.

Otra de las estudiosas de la obra de Parménides que defiende una lectura mística de su poema es la profesora Maria Laura Gemelli Marciano, discípula de Walter Burkert y muy cercana a Peter Kingsley en sus planteamientos sobre la obra del eleata<sup>663</sup>. Gemelli Marciano advierte que leemos a Parménides condicionados por prejuicios culturales que tenemos que superar si queremos alcanzar una mayor comprensión de sus palabras.

Estos prejuicios son:

- 1.- El rechazo a pensar que el viaje más allá de las puertas del día y de la noche del proemio describe una experiencia mística real “e che tutto il resto sia da interpretare in questa prospettiva”<sup>664</sup>.
- 2.- No considerar al autor como un individuo real. Con arreglo a las teorías de los años sesenta del siglo pasado (Barthes, Foucault), “Parmenide sarebbe o un coagulo linguistico e testuale o solo ‘l’io narrante’, egli stesso un ‘personaggio’ del poema”<sup>665</sup>.
- 3.- Considerar a Parménides un filósofo, entendiendo por este término “lo speculativo tutto teso alla conoscenza fine a se stessa e sganciato da scopi pratici che Aristotele così efficacemente presenta nel primo libro della *Metafisica*”<sup>666</sup>.

---

<sup>662</sup> Greco (2011: 117).

<sup>663</sup> Los puntos de acuerdo entre Gemelli Marciano y Kingsley son numerosos. Por citar solo algunos: la lectura mística del poema, la naturaleza performativa de su lenguaje, la revalorización del proemio, la identificación de la diosa con Perséfone o la consideración de que B 7 no menosprecia los sentidos en favor de la razón.

<sup>664</sup> Gemelli Marciano (2013: 46).

<sup>665</sup> Gemelli Marciano (2013: 47), id. (2013: 48-49): “Lo sradicamento del poema parmenideo comincia proprio dalla sua riduzione a deliberata *fiction* di un filosofo e dal suo incanalamento in un ‘genere letterario’ [...] che preclude la possibilità di esaminarlo anche in un’altra prospettiva, quella della realtà di un’esperienza di contatto col divino”.

<sup>666</sup> Gemelli Marciano (2013: 58).

Gemelli Marciano sostiene que el poema de Parménides relata una experiencia mística real, por lo que no estaríamos ante un texto literario que pueda ser analizado mediante figuras como la metáfora o la alegoría, ambas anacrónicas a juicio de la autora en tiempos de Parménides<sup>667</sup>, y resulta mucho más apropiado hablar de las imágenes, palabras y sonidos<sup>668</sup> que inducen a la experiencia del eleata.

Gemelli Marciano afirma sin titubeos la importancia del proemio, la necesidad de *empezar por el principio* para comprender el valor del comienzo en una cultura fundamentalmente oral como la de la Grecia arcaica<sup>669</sup>. De esta manera se enfrenta a la tradición exegética de origen aristotélico que antologiza los temas principales de los autores para reconstruir sus sistemas. Ese sería el origen del error de no empezar por el principio y de pensar que el proemio es prescindible para estudiar el contenido filosófico del poema de Parménides<sup>670</sup>. Gemelli

---

<sup>667</sup> Gemelli Marciano (2013: 55-56).

<sup>668</sup> Gemelli Marciano (2013: 58): “Non parlerò in relazione a Parmenide di ‘metafore’, ma piuttosto di immagini [...] L’attenzione ai suoni è una ‘chiave’ che permette di penetrare anche da un’altra porta nel testo parmenideo.”, id. (2013: 59): “La ripetizione di suoni o di versi con l’attenzione focalizzata esclusivamente sui suoni è inoltre una pratica corrente nel raggiungimento di altri stati di coscienza nelle varie tradizioni religiose”, id. (2013: 72): “l’importanza del tessuto fonosemantico che costituisce un elemento fondamentale in tutta l’*aletheia* e che va ben al di là dei significati specifici delle singole parole squarciandone l’apparenza e trascinando l’ascoltatore nella ‘realtà’.”, id (2013: 80): “Se si abbandona dunque il pre-supposto del Parmenide filosofo o cattivo poeta e si esamina il proemio in base alla funzione dei suoni e delle immagini, emerge un quadro ben più articolato di un semplice uso letterario della metafora o della allegoria [...] l’ascoltatore viene poco a poco trascinato nell’esperienza stessa.”

<sup>669</sup> Gemelli Marciano (2007: 9): “La façon dont les différents auteurs rassemblés sous l’étiquette générale de « présocratiques » commençaient leurs discours est une question étrangement négligée dans les études modernes. C’est encore plus surprenant si l’on considère que la culture archaïque se trouve encore presque entièrement dans l’orbite de la communication orale, de la performance [...] Dans ce contexte, celui d’une transmission essentiellement orale, l’*incipit* prend une importance fondamentale, dans la mesure où il pose les bases de la communication, définit le type de message que l’auteur veut transmettre et indique dans quelle voie il s’engage”, id. (2008: 21): “Ever since classical antiquity the proem, or introduction to his poem, has by and large been brushed aside and dismissed. In fact this proem would not even have survived at all, were it not for the fact that a later commentator happened to interpret it as a philosophical allegory: in doing so, he managed to ‘normalize’ it and make it philosophically acceptable. The standard procedure for historians of philosophy is not to begin with the proem and take it as their starting point for interpreting the rest of Parmenides’ poem.”

<sup>670</sup> Owens (1979: 22): “the philosophy has been continually analyzed and explained on the basis of the second and third sections of the poem and the concluding lines of Fr. 1, with comparatively little attention being given to the imagery of the proem”, Gemelli Marciano (2007: 10-11): “Aristote, Théophraste et, à leur suite, toute la tradition antique et les interprètes modernes ont suivi au contraire une autre méthode,

Marciano rechaza ese procedimiento aristotélico y define el lenguaje del proemio como enigmático y performativo, un lenguaje que realiza lo que dice<sup>671</sup>. El contexto religioso y esotérico de Parménides es distinto a la teorización que tendrá lugar en Atenas, mientras que su proemio habla del encuentro con lo divino e implica una elección de vida. El poema estaba pensado para ser escuchado y no leído, y Gemelli Marciano considera que la intención de la diosa con su continuado fluir de sonidos y palabras era transportar al *kouros* a una dimensión insólita<sup>672</sup> para centrar su atención en un único e inmóvil punto: “ES”<sup>673</sup>.

De su estudio del proemio destaca su interpretación de la imagen del viaje en el carro, que desvincula de cualquier convención literaria o de una metáfora de la inspiración poética como hizo Fränkel después de asimilarlo al carro de la sexta *Olímpica* de Píndaro. Gemelli Marciano expone que el carro en tiempos de Parménides estaba asociado al culto de Apolo<sup>674</sup>, y lo tiran yeguas, como las del

---

essentiellement «anthologique», qui fait abstraction du rythme et des séquences narratives des textes, pour se focaliser sur les «thèmes» (ceux que, chacun à son tour, les citateurs tiennent pour «actuels»), les isoler de leur contexte et à partir d’eux « reconstruire » un système. [...] Mais on a de cette façon perdu la consistance et mal interprété l’essence même de textes composés pour un autre contexte et dans d’autres buts que les traités aristotéliens ou les manuels de Théophraste. Si donc nous voulons en respecter l’identité, nous devons tout d’abord les lire en commençant du début, et non du milieu ou de la fin avec l’intention d’en extraire un «contenu philosophique».”, id. (2013: 104): “Se si abbandona per un momento il metodo antologico, la ricerca di argomenti per dimostrare la validità della ‘filosofia’ di Parmenide, la via di una ‘logica’ che separa e discrimina e si esamina il poema come un *continuum* di immagini, parole e suoni come del resto Parmenide stesso invita a fare nel Fr. B 4, ci si accorge che tutto concorre a comunicare e a indurre una esperienza. Parmenide non fa esercizio letterario, non produce metafore scaturite da una determinata ‘poetica’, non comunica un contenuto intellettuale o filosofico, attraverso una espressione poco adatta, ma induce il contatto con una realtà più piena del linguaggio stesso e inesprimibile attraverso di esso.”, Ruggiu (2015: 590): “Sono state così espunte d’ufficio tutte quelle componenti per così dire “anomale” quali il mito o la religione, nelle sue componenti misteriche e mistiche o tradizionali. Non è un caso la totale eclissi di ogni riferimenti al proemio parmenideo da parte dei grandi classici ateniesi”.

<sup>671</sup> Gemelli Marciano (2008: 26): “Parmenides' language is performative (it accomplishes what it says).” Es el sentido de los enunciados performativos de Austin (1962), enunciados que no se limitan a describir el hecho sino que realizan con su enunciación el hecho que expresan.

<sup>672</sup> Gemelli Marciano (2013: 74): “tutto il proemio è una dissoluzione dell’ordine del tempo e dello spazio [...] che deve creare disorientamento per preparare all’esperienza di una dimensione fuori da questo ordine”.

<sup>673</sup> Gemelli Marciano (2008: 39).

<sup>674</sup> Gemelli Marciano (2013: 66): “Il fatto dunque che Parmenide usi l’immagine del carro come Pindaro, non implica necessariamente che questa abbia esattamente la stessa funzione e veicoli gli stessi significati.

inicio del *Himno a Deméter*, por lo que ese viaje en carro insiste en el significado iniciático y religioso del poema.

Esta autora también considera que el proemio posee los rasgos de un sueño lúcido emparentado con la tradición mística griega de incubación y contacto con la divinidad<sup>675</sup>, un sueño en el que acontecen epifanías divinas<sup>676</sup>, un escenario onírico que explicaría la indeterminación en los primeros versos respecto de elementos importantes junto al detalle minucioso en acciones que parecerían a primera vista irrelevantes<sup>677</sup>.

## Giorgio Colli

Quien contempla la razón griega, intenta averiguar su articulación, se asoma a sus fuentes, descubre en el fondo, como matriz propia, el éxtasis místico.

*Dopo Nietzsche.* Giorgio Colli

El italiano Colli ha contribuido con su obra a la difusión de la noción de *sabiduría* para los presocráticos. Esta noción sería anterior y superior a la *filosofía*<sup>678</sup>, que se presenta en las reflexiones de Colli como decadencia vinculada a la aparición de la expresión escrita que se convierte en literatura con Platón<sup>679</sup> y cristaliza en Aristóteles. La sabiduría acoge sin dificultad los

---

A questo proposito si deve osservare che essa non indica esclusivamente l'ispirazione poetica, ma ha un ruolo fondamentale anche in contesti religiosi”.

<sup>675</sup> Gemelli Marciano (2013: 67): “L’idea che il contatto col divino avvenga in un certo tipo di sogni è radicato nel mondo greco fin dall’antichità e legato in particolare a figure carismatiche. Epimenide aveva dormito 57 anni in una caverna cretese e durante questo sonno aveva incontrato Dike e Aletheia. Ne era riemerso con poteri particolari di purificatore”.

<sup>676</sup> Gemelli Marciano (2013: 69).

<sup>677</sup> Para una refutación desde el racionalismo de las tesis de Gemelli Marciano ver Granger (2010).

<sup>678</sup> Colli (1977: 118): “que hay que contraponer la era de los sabios a la era de los filósofos y que aquella merece de algún modo que se la coloque por encima de esta”.

<sup>679</sup> Colli evocará al final de *La nascita de la filosofia* (1975) los célebres pasos platónicos de la *carta VII* y del mito de Theuth contenido en el *Fedro* para cuestionar el valor de la escritura, incapaz de contener sabiduría, esa *sofía* anterior y superior que se desplegó en la oralidad. Y expondrá su propia condena de la escritura en *Filosofía dell’espressione* (1969), cito de la traducción española (1996: 234): “En lo escrito la interioridad se pierde. La memoria se obstruye, se entorpece y a la vez permanece retrasada, extrañada, desligada de su punto de partida. Con la mutación de los tiempos y de los lugares los signos de escritura ya

elementos irracionales que la filosofía de signo racional tenderá a rechazar. Ese cambio de *filosofía presocrática a sabiduría griega*<sup>680</sup> está, pues, cargado de intención. La hercúlea tarea que se propuso Colli fue la búsqueda de los orígenes de la sabiduría griega, donde encontramos al sabio Parménides, todavía próximo a la época arcaica del enigma y de su religiosidad.

Colli se separa de los autores estudiados en este capítulo cuando reconoce a Parménides la construcción de una teoría de la razón<sup>681</sup>, su condición de fundador de la lógica<sup>682</sup>, pero se acerca a ellos cuando escribe del impulso místico que anima su poema y en especial el proemio, “donde lleva a cabo una tentativa de expresar su interioridad dionisiaca”<sup>683</sup>. Colli reivindicó el misticismo en la filosofía (y con mayor motivo en la *sabiduría griega*) al recordar que este término evoca al iniciado, como leemos en su *Dopo Nietzsche* (1974, traducción española 1978):

Hoy como ayer la palabra «místico» no suena bien: al recibir esta denominación nuestros rostros se sonrojan o se ensombrecen. La buena sociedad de los filósofos no admite entre sus miembros a quien lleva tal nombre, y, por razones de etiqueta, lo proscribire. Hasta los más libres, como Nietzsche y Schopenhauer, rechazaban este nombre. Y sin embargo «místico» significa únicamente «iniciado», el que ha sido introducido por otros o por él mismo en una experiencia, en un conocimiento que no es el cotidiano, que no está al alcance de todos.<sup>684</sup>

Colli, en su curso de 1966-67 en la Universidad de Pisa sobre Parménides<sup>685</sup>, coloca al eleata en el momento inicial del problema del

---

no tienen la capacidad de evocar todo aquello con lo que han sido cargados y que por naturaleza podrían retener, mientras que todo cuanto por necesidad abandonan es aquello que más importa, el lenguaje viviendo al ritmo de la respiración, enraizado en cosas animadas, junto a su reflejo en el rostro de los interlocutores”.

<sup>680</sup> Colli (1995: 9).

<sup>681</sup> Colli (2011: 91).

<sup>682</sup> Colli (2011: 74).

<sup>683</sup> Colli (2011: 76).

<sup>684</sup> Colli (1978: 117).

<sup>685</sup> En 1967 Colli trazó el plan de una obra titulada *Origine della dialettica* que se desarrollaría en tres capítulos dedicados a Parménides, Zenón y Gorgias. El libro nunca fue publicado, pero el que habría sido su contenido es parte esencial tanto de la obra publicada de Colli como de su actividad docente. Su curso

conocimiento<sup>686</sup>. El italiano, a diferencia de otros estudiosos, sí *empieza por el principio*, por el proemio, que considera sin ambages el relato mítico de la propia iniciación filosófica de Parménides<sup>687</sup>. Colli destaca que la filosofía acontezca en “τήνδ’ ὁδόν - ἧ γὰρ ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν -”, fuera del camino hollado por los hombres. La filosofía se opone así a la visión normal del mundo al distinguir entre verdad y *doxa*<sup>688</sup>.

Colli ve un interesante paralelismo entre las señales de “lo que es” en B 8.4 de Parménides (οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ’ ἀτέλεστον), y un pasaje del *Fedro* platónico referido a los misterios de Eleusis: ὁλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μουούμενοι<sup>689</sup> que traduce por “...enteramente perfectas y simples y sin temblor y felices eran las visiones en las que éramos iniciados...”. Después de conectar ese paralelismo con el corazón imperturbable (ἀτρεμές ἦτορ) de la verdad en B1.29<sup>690</sup> concluye la naturaleza mística y misteriosa del conocimiento en Parménides. No de todo su conocimiento, claro, pero sí del primer momento en el que para demostrar “lo que es” presenta argumentos racionales que no son asumidos racionalmente:

---

de 1966-67 sobre Parménides fue publicado póstumamente en Italia en 2003 junto al del año anterior sobre Gorgias. Existe traducción española (2010), ver nuestra bibliografía.

<sup>686</sup> Colli (2010: 108): “Vemos surgir, especialmente con Parménides, un argumentar que, como planteamiento del problema del conocimiento, permanece el mismo, con sus desarrollos propios, en toda la continuación de la filosofía griega. Evidentemente es difícil pensar que Parménides haya creado completamente *ex novo* el problema del conocimiento: pero lo que la tradición nos ofrece antes de él es muy poco esclarecedor”.

<sup>687</sup> Colli (2010: 122).

<sup>688</sup> Colli (2010: 126): “Una tercera interpretación, que comparto, entiende por *doxa* la apariencia de lo sensible”. A nuestro juicio Colli oscila peligrosamente entre las traducciones de opinión y apariencia para explicar las *doxai* (siempre en plural en Parménides). Pensamos con Cordero (2005: 161) que es importante evitar la traducción por *apariencia* en Parménides, que solo se explica como anacronismo de signo platónico; *doxa* no es “apariencia”, sino “opinión”, lo que a uno le parece (*dokei*) algo.

<sup>689</sup> 250c3.

<sup>690</sup> Ya lo había apuntado en su *tesi di laurea*, Colli (2011: 83): “Usar una aposición como «corazón» para el ser remite a ese especial paralelismo entre el hombre y la naturaleza que es propio de la mística. En general todos los místicos dicen que la verdad está en el corazón, que es el corazón mismo: así las *Upanishad*, Giordano Bruno, Böhme, y el propio Goethe; añádase a lo anterior que llamar *Aletheía*, «la verdad», al ser significa en el fondo la identificación del conocimiento verdadero con el objeto del conocimiento mismo, lo que es una enseñanza mística”.

“Parménides los propone sin demostrarlos”<sup>691</sup>, en un primer momento de conocimiento intuitivo y no racional. La argumentación racional llegaría en Parménides como desarrollo de ese primer conocimiento intuitivo a fin de explicarlo, de transmitirlo<sup>692</sup>. Es una tesis central en Colli la que considera que no hay contraposición entre misticismo y racionalismo en Grecia, sino que son fases sucesivas de un único fenómeno<sup>693</sup>. Colli también ve el contexto místico en B8, 48, donde aparece otro de los que él llama *atributos del ser* (y nosotros preferimos denominar *señales de lo que es*): ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον, que traduce por “...porque todo es inviolable”, lo que remite a su juicio al ámbito religioso<sup>694</sup>.

Colli explica el modo en el que asistimos en Parménides al nacimiento de esa argumentación racional con el uso semántico de algunos términos del poema, por ejemplo νόος, la facultad del νοεῖν, que en Parménides es algo más que el homérico «ver» pero algo menos que el pensar abstracto, racional<sup>695</sup>. Este término, y su uso en Parménides, es otra prueba de su misticismo para Colli, quien lo identifica con el conocimiento intuitivo<sup>696</sup>. Y es de la mano del νοεῖν que

---

<sup>691</sup> Colli (2010: 140). Pero frente a Colli y a todos los irracionalismos no hay que dejar de recordar B 7.5-6 κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα “discierne con juicio la prueba muy argumentada /que te he propuesto”.

<sup>692</sup> Colli (2010: 154): “lo que es debe ser llamado ser. Desde el punto de vista educativo, Parménides quiere transmitir el mandato de la afirmación universal que «es». Si le interesara solo el contenido místico no necesitaría escribir un poema y buscar una forma de expresión universal, válida para todos los hombres.”, id. (2011: 87): “los eléatas cuando iniciaban la investigación racional ya poseían la verdad, que había sido alcanzada antes de un modo no racional, y por tanto místico”.

<sup>693</sup> Colli (1977: 84).

<sup>694</sup> Colli (2010: 142): “Desde un punto de vista racional, no se comprende esta inviolabilidad: alude a una esfera casi religiosa, y tal vez debe ponerse en relación con las palabras del fragmento B1 con las que la diosa acepta a Parménides, casi una revelación extraordinaria por parte de la diosa a un hombre excepcional”.

<sup>695</sup> Colli (2010: 172): “νοεῖν en la época de Parménides se refiere a una forma de conocimiento extremadamente intuitivo [...] Es evidente que en la obra de Parménides -iniciador de la especulación filosófica que dará como uno de sus frutos la lógica- se desarrolla una teoría de la razón, pero en la formación de este pensamiento abstracto es preciso estar atento a seguir la evolución histórica.” Cf. Id. (2010: 187): “νόος no tiene, por un lado, la participación en el conocimiento sensible que tenía en Homero, mientras que, por el otro lado, su planteamiento intuitivo sigue siendo homérico: en νόος no aparece la función discursiva”.

<sup>696</sup> Colli (2011: 89).

Colli encuentra “la declaración más explícita de misticismo en Parménides, la de la igualdad entre *noein* y ser”, que encuentra en B3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, que Colli traduce como “lo mismo es pensar y ser”) y B8.34 (ταῦτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα, traducido por el italiano como “pero lo mismo es pensar y el objeto del pensar”). En ambos casos Colli encuentra la coincidencia entre el sujeto que intuye y el objeto de su intuición, lo que sería “el principio capital del conocimiento místico”<sup>697</sup>. Un primer momento místico y un desarrollo posterior de signo racional para transmitirlo, esos serían los momentos que sigue Parménides en la exposición de su poema.

La racionalidad de Parménides no es la que llegará posteriormente con Platón. Según Colli el eleata niega la posibilidad de la dialéctica, entendida aquí como enfrentamiento sobre el terreno de la razón<sup>698</sup>; la dialéctica de la que escribe Colli es el arte de la discusión, “una discusión real, entre dos o más personas vivas, no creadas por una invención literaria”<sup>699</sup>. Esto es importante porque “el problema de la dialéctica desemboca en el problema de la razón”<sup>700</sup>. Y es que Colli hace responsable a la dialéctica del paso de la sabiduría griega, que se basa en una experiencia mística y misteriosa, a la elaboración de un pensamiento racional y discursivo<sup>701</sup>. El italiano deduce el rechazo de la dialéctica por parte de Parménides de su rechazo de «lo que no es»<sup>702</sup>.

---

<sup>697</sup> Colli (2001: 94).

<sup>698</sup> Colli (2010: 194).

<sup>699</sup> Colli (1977: 77).

<sup>700</sup> Colli (2010:195).

<sup>701</sup> Colli (1977: 77).

<sup>702</sup> Colli (2010: 205): “La condena del no-ser como vía insondable constituye el punto de distinción entre Parménides y Zenón. Es Parménides quien excluye el no-ser, pero era él quien lo había introducido.”, id. (2010: 208): “El problema es este: por un lado, encontramos en Parménides el principio de contradicción, el del tercio excluido y el concepto de necesario; por el otro, tenemos el rechazo del no-ser y de la dialéctica”. La formulación más precisa la encontramos en su clásico *El nacimiento de la filosofía* (1977: 92): “A la alternativa «¿es o no es?», un auténtico «problema», en que Parménides sintetiza la formulación más universal de la pregunta dialéctica y, al mismo tiempo, la formulación del enigma supremo, la ley de Parménides ordena responder «es». El camino del «no es» no se debe seguir, está prohibido, ya que solo siguiendo el camino de la negación es posible desarrollar las argumentaciones nihilistas, devastadoras, de la dialéctica”.

Parménides rechaza la vía de «lo que no es» a pesar de su conocimiento del principio de contradicción (B8.15 ss.) y del tercio excluido (B6.8). En cuanto al principio de identidad Colli considera que no se encuentra en Parménides si lo enunciáramos como  $A=A$ , mientras que sí lo está si lo entendemos como que  $A$  no puede ser diferente de sí mismo, lo que nos conduce inexorablemente a la definición de necesario<sup>703</sup>. Colli privilegia el concepto de necesario que ya ve en la figura mítica de Dike que aparece en el proemio y que “tiene las llaves de la puerta que separa las tinieblas de la luz”<sup>704</sup>. La necesidad también marca para Colli los límites que la racionalidad impone al conocimiento místico<sup>705</sup>. Parménides acota el campo de la racionalidad e impide el pensamiento discursivo cuando rechaza la negación, como si conociera “las consecuencias destructivas de la aplicación radical de la racionalidad”<sup>706</sup>, esas consecuencias que sí afrontará Zenón. Pero esa ya es otra historia.

## Angelo Tonelli

Il torto più gravi che si possa fare ai Sapianti greci, ma anche alla poesia, alla mitologia e all'arte in generale, è storicizzarli, imbalsamandoli in una procedura ermeneutica razionalistica: il che è proprio quanto tendono a fare gli storici della filosofia.

*Sulle tracce della Sapienza.* Angelo Tonelli

Cerramos este capítulo con la aportación de un discípulo de Colli, el también italiano Tonelli, traductor de los trágicos griegos y exégeta, entre otros, de Parménides y Empédocles. Acoge el léxico de su maestro Colli para oponer la vitalidad de la *sabiduría griega* a la mortecina y posterior (y escrita) *filosofía* que arranca con Platón<sup>707</sup>. Define la sabiduría como “*una condizione dello spirito*,

---

<sup>703</sup> Colli (2010: 204).

<sup>704</sup> Colli (2010: 205).

<sup>705</sup> Colli (2011: 88): “el ser, sentido como intuición infinita en el conocimiento místico, se ve limitado y forzado por los vínculos férreos de la *Anánke* en la expresión racional”.

<sup>706</sup> Colli (2010: 208).

<sup>707</sup> Tonelli (2009: 53): “La Sapienza greca è una *henologia* prevalentemente intuitiva, la *ratio* vi è secondaria ed è subordinata alla intuizione dell'Unità di tutte le cose, anche in Parmenide, ed è una invenzione di Platone, il Grande Divisore, e di Aristotele, il Grande Classificatore”.

*un modo di essere*, e non un insieme di contenuti che si ritengano veri e saggi”<sup>708</sup>; los filósofos, a diferencia de los sabios, difunden con sus teorías un modo de pensar y no un *modo de ser total*<sup>709</sup>. Explora la *sabiduría oriental* (en especial las prácticas espirituales de budismo e hinduismo) porque la conexión entre Oriente y Occidente es el eje de sus indagaciones. Tonelli considera que los temas de fondo en las dos tradiciones son los mismos y que “la Madre della Sapienza d’Oriente e d’Occidente è una sola e la medesima”<sup>710</sup>.

Sin embargo Tonelli pretende ir más allá de su admirado maestro Colli aboliendo cualquier tipo de distinción entre sujeto y objeto<sup>711</sup>, que considera la base del pensar filosófico, y proponiendo en su lugar la “meditazione perpetua, alla maniera dei grandi maestri d’Oriente, senza perdere il senso greco della vita e percorrere con equilibrio il tragitto che conduce all’illuminazione, che è Sapienza compassionevole, libera, creativa”<sup>712</sup>. La Sabiduría (Tonelli emplea la mayúscula) coincide con la pura contemplación y está en el *Silencio*<sup>713</sup> (de nuevo su mayúscula y cursiva). Lleva al límite las consideraciones de Colli sobre el estatuto del *voẽĩv* para traducir el parmenídeo B3 de la siguiente manera: αὐτὸ

---

<sup>708</sup> Tonelli (2009: 21).

<sup>709</sup> Tonelli (2009: 16), id. (2009: 139): “La filosofia sostituisce una condizione unitaria della mente (la *contemplazione*), che è propria della Sapienza (parmenidea, eraclitea, empedoclea, yogica, eckhartiana), con una condizione in cui prevale il pensiero-*lógos*, che inficia la beatitudine dell’*Unità*, e sostituisce la percezione secondo una successione temporale all’*eterno presente* dell’attimo.”, id. (2019: 191): “Già il filo-*sophós* greco, - un Platone, un Aristotele - era frutto di un decadimento della figura del *sophós* (*sapiente*), che incarna uno *stato di coscienza-verità* (*sophía*) e non un insieme di metodi e contenuti di pensiero (filo-*sophía*): si pensi a Pitagora, Eraclito, Parmenide, Empedocle, per citare solo i maggiori del nostro Occidente preplatonico; e in Oriente a Budda e ai grandi maestri della sapienza upanishadica, taoista, yogica eccetera. Potremmo anche affermare che la *sophía* ha dimora nel Sé, la filo-*sophía* nell’Io”.

<sup>710</sup> Tonelli (2009: 25), id. (2019: 14): “guardare alle radici della nostra cultura significa anche guardare alla *Sapienza* d’Oriente, perché anche di essa (oltre che dello sciamanesimo iperboreo e della spiritualità egiziana, persiana e mesopotamica) era pervasa la Sapienza di Pitagora, Eraclito, Parmenide, Empedocle, Democrito e Platone”.

<sup>711</sup> Tonelli (2009: 119): “Colli si allontana dalla Sapienza, e fonda la propria filosofia – anche se è una *philosophia ancilla sapientiae* – perché nomina *soggetto* e *oggetto*, che nella *condizione sapienziale* proprio non esistono, perché in essa “Tutto è Uno”.”.

<sup>712</sup> Tonelli (2009: 16).

<sup>713</sup> Tonelli (2009: 23).

**voεĩv** εĩστĩv τε καĩ εĩvαι, “una misma cosa, **intuir** y ser”<sup>714</sup>. Intuir y no pensar racional, es el voεĩv como facultad que conoce de modo intuitivo y no discursivo, y que coincidiría con el εĩvαι que sintetiza la totalidad de los objetos que constituyen el mundo en cuanto realidad fenoménica<sup>715</sup>.

Las palabras de Parménides testimonian para Tonelli la experiencia sapiencial, aunque ya advierte en el eleata la tensión entre el fondo chamánico y místico de la Sabiduría y la “*prima nascita* de la filosofía”<sup>716</sup>. El poema de Parménides es palabra sapiencial que expresa una condición sapiencial, *palabra sapiencial* que se declara como tal en el proemio cuando afirma que sus palabras son revelación de la diosa<sup>717</sup>. Y considera que el proemio contiene elementos chamánicos<sup>718</sup>. En el verso 23 del proemio, cuando la Diosa acoge al *kouros* y le habla, se unen para Tonelli lo humano y lo divino en el lugar de la revelación mística y sapiencial. El italiano considera que el texto que inaugura la filosofía occidental es un texto chamánico-visionario<sup>719</sup> que cuenta un viaje interior hasta la Diosa que revela la verdad. La meta del viaje se sitúa más allá de la polaridad luz-oscuridad y considera a la Diosa la síntesis y superación de los opuestos<sup>720</sup>.

Tonelli se apoya en el estudio de M.L. West (1971) para encontrar el nexo entre las dos tradiciones de Oriente y Occidente en el *sustrato chamánico panasiático*<sup>721</sup>. El italiano sostiene que en la época arcaica existía un fondo común, ese *sustrato chamánico panasiático* que extendía sus raíces hasta

---

<sup>714</sup> Tonelli (2009: 34).

<sup>715</sup> Tonelli (2009: 35): “l’essere di Parmenide, come anche l’essere di Heidegger, è soltanto fenomeno, e tutta la filosofia, di cui Parmenide è fondatore, si affanna intorno a cose apparenti, che hanno un fondamento di verità, ma non sono l’Autentico”.

<sup>716</sup> Tonelli (2009: 35).

<sup>717</sup> Tonelli (2009: 50).

<sup>718</sup> Tonelli (2009: 30), id. (2019: 22).

<sup>719</sup> Tonelli (2009: 52), id. (2019: 91).

<sup>720</sup> Tonelli (2019: 93).

<sup>721</sup> Tonelli (2009: 29).

Tracia y Jonia y de allí llegaba a Grecia y Magna Grecia<sup>722</sup>. Sin embargo no aporta demasiadas pruebas de este sustrato, salvo la imagen de un guerrero mongol que aparece en un ejemplo de cerámica vascular protolucana datada en el siglo V-IV a.C. en Tarento, la ciudad del pitagórico Arquitas<sup>723</sup>. Tonelli también sigue a Martin West (1971) en un aspecto más interesante (por más concreto), los paralelismos entre las upanisad del hinduismo y el poema de Parménides, de los que abordaremos los tres que nos parecen más esclarecedores.

Para empezar la identificación suprema que las upanisad establecen entre la particularidad del *atman* (que primero era el aliento y luego pasa a designar al individuo como tal) y la totalidad del *bráhma*, “la esencia última del individuo coincide con la esencia última del todo”<sup>724</sup>. Tonelli ve esa correspondencia en el proemio cuando el iniciado llega hasta la diosa “che è anche la sua Divinità, ovvero la parte “orficamente” divina dell’uomo, in evidente affinità con l’identificazione orientale tra *Atman* (Sé individuale) e *Brahman* (Sé cósmico)”<sup>725</sup>:

---

<sup>722</sup> Tonelli (2009: 30).

<sup>723</sup> Está incluida en el *Corpus Vasorum Antiquorum* (Universidad de Heidelberg). Tonelli (2019: 16): “È un documento di eccezionale importanza per comprovare in maniera inconfutabile sia la relazione culturale, commerciale e come da almeno 30 anni vado sostenendo, spirituale, tra la Magna Grecia e l’estremo Nord Est dell’Europa e l’Asia, ovvero con lo sciamanesimo iperboreo, sia le radici eurasiatiche (altro che cristiane) della nostra civiltà”. Tonelli termina anunciando un próximo libro sobre el chamanismo griego, que nos sigue pareciendo la extrapolación abusiva de un fenómeno siberiano.



<sup>724</sup> Arnau (2019: 31). Cf. West (1971: 225): “the life-breath of man, *atman*, is identical with the force that sustains the whole world, *brahman*, so that the apparently many and separate beings merge into a single continuous one.”, Panikkar (1997: 72): “El acmé de la sabiduría upanishádica nos dirá que este Brahman al que aspiramos es *âtman*”.

<sup>725</sup> Tonelli (2019: 92), id. (2019: 93): “Qui, orficamente, e in stretta analogia con la concezione orientale dell’unità tra *Atman* e *Brahman*, l’unione tra umano e Divino è sancita dal contatto tra la mano della dea e la mano destra del giovane iniziato (ibidem, v. 24: *koûros*), che coincide con *eidóta phóta*, “l’uomo che

“Considera lo que la gente llama bráhma: en verdad no es más que el espacio exterior a la persona. Y ese espacio de ahí fuera es el mismo que el que hay en el interior de uno. Y ese espacio que hay en el interior de uno es el mismo que el espacio interior del corazón. Está lleno y no se agota”<sup>726</sup>.

O de manera más concisa en la misma upanisad:

“Este atman mío es bráhma. Cuando parta de esta vida me convertiré en eso”<sup>727</sup>.

En segundo lugar West<sup>728</sup> destaca la proximidad entre la primera sección de la *Kausitaki* upanisad, dedicada a la doctrina de la transmigración, y la experiencia de Parménides en el proemio. En esta upanisad el alma después de la muerte viaja a la luna, “la luna es la puerta al mundo celestial. Ella deja pasar a quien conoce las respuestas”<sup>729</sup>, y una vez que el alma responde correctamente prosigue “por el sendero que conduce a los dioses”<sup>730</sup> hasta llegar al mundo de *bráhma*:

“Y como el auriga mira desde lo alto las dos ruedas de su carro, de un modo parecido contempla desde lo alto del día y la noche, las buenas y las malas acciones y todos los pares de opuestos. Ese hombre se libera así de sus buenas y malas acciones y, conociendo a bráhma, a él se dirige”<sup>731</sup>.

---

sa” (ibidem, v. 3)”. Martin West (1971: 222) deduce el misticismo de Parménides a partir de 28 B3 DK: “As Parmenides treats Being openly as a correlate of mental apprehension, we may suspect that his account of his characteristics -one indivisible, continuum, immobile, timeless- is not derived from cold deduction but from a direct perception, a mystical experience. Acute awareness of the unity of all things with each other and with the self is a characteristic feature of such experiences”.

<sup>726</sup> *Chandogya* upanisad III, 12, 7-9 (trad. Arnau 2019: 218). Cf. Tonelli (2019: 92).

<sup>727</sup> *Chandogya* upanisad III, 14 (trad. Arnau 2019: 220).

<sup>728</sup> West (1971: 226). Este autor defiende la influencia irania durante el periodo que va desde 550 hasta 480 a. C. en el desarrollo del pensamiento griego. Los agentes habrían sido los Magos persas de los que escribe Heródoto (I, 101), que habrían viajado hacia la India y hacia el Oeste, llegando hasta Focea, lo que explicaría la presencia de sus doctrinas en Elea (Parménides) Cf. West (2019: 241). Pero no debemos olvidar la posibilidad de contacto a través del imperio aqueménida.

<sup>729</sup> Trad. Arnau (2019: 318).

<sup>730</sup> Trad. Arnau (2019: 319), donde West (1971: 226) ve el *ódon daímovos*.

<sup>731</sup> Trad. Arnau (2019: 320).

Pero el paralelismo más sorprendente entre las upanisad y Parménides llega con una de las más antiguas, la *Chandogya* upanisad, y de modo particular su lección sexta<sup>732</sup>:

“En el principio este mundo era único, el Uno sin segundo. Algunos dicen que era el «no ser», Uno y sin segundo, y que del «no ser» nació el ser. Pero en verdad, hijo mío, ¿de dónde pudo nacer el ser? Así pues, parece más sensato considerar que en el principio el mundo era puro ser, Uno y sin segundo.

»Ese ser único pensó: “¡Oh, si pudiera procrear y ser múltiple!”<sup>733</sup>.

Estos paralelismos llevaron a Ruzsa (2002) a hipotetizar un viaje de Parménides a la India, donde habría aprendido sánscrito y algunos textos upanisádicos.

## Conclusiones

Una extensa cita del rumano Mircea Eliade perteneciente a su clásica obra sobre el chamanismo<sup>734</sup> sirve para resumir nuestra postura frente a los intentos de los autores que hemos estudiado en este capítulo de afirmar un chamanismo griego del que formaría parte Parménides. Las pruebas, y aun los indicios, no son concluyentes, por lo que no bastan para afirmar la extensión de un fenómeno siberiano-asiático a la cultura griega.

Cuestión distinta es el carácter místico y misterioso que anima el poema de Parménides. Consideramos que el eleata hace uso tanto del léxico como del esquema de los Misterios para contar algo nuevo. Y a nuestro juicio el gran mérito de los autores estudiados en este capítulo es la reivindicación del

---

<sup>732</sup> Tonelli (2019: 103): “*Chand.* VI 2, 1-3 presenta analogie impressionanti con il pensiero e il linguaggio di Parmenide.” Cf. West (1971: 224).

<sup>733</sup> Trad. Arnau (2019: 253).

<sup>734</sup> Eliade (1968: 338): “Mais peut-on parler d’un chamanisme indo-européen, dans le sens où l’on parle du chamanisme altaïque ou sibérien? La réponse à cette question dépend en partie de la signification que l’on donne au terme «chamanisme». Si l’on entend par ce vocable n’importe quel phénomène extatique et n’importe quelle technique magique, il va de soi qu’on trouvera nombre de traits «chamaniques» chez les Indo-Européens comme d’ailleurs, pour le répéter, chez tout autre groupe ethnique ou culturel”.

proemio, su llamada a leer desde el principio frente a lecturas parciales que responden siempre a intereses previos que enturbian la comprensión del texto. Pero los comentaristas que cuestionan el incipiente racionalismo de Parménides tienen un límite infranqueable en el desarrollo lógico del poema, en esa indubitable admonición de la diosa a discernir con juicio que invalida sueños, raptos, viajes chamánicos y cualquier otra experiencia incontrastable.

### **Antonio Capizzi, una insólita interpretación política del proemio**

La indagación filológica e interdisciplinar que Antonio Capizzi publicó en sendos volúmenes en 1975 supuso un hito en los estudios sobre Parménides no tanto por sus resultados, muy discutibles, sino por su innovador y fecundo método<sup>735</sup>. Cuando los estudios sobre Parménides se acuerdan de él suelen despacharlo con cierta displicencia, como si sus esfuerzos no fueran más que una anomalía o una extravagancia. No compartimos ese juicio apresurado, pues se trata en nuestra opinión de un ejemplo valioso de lectura realista del proemio, construido con rigor, que enriquece nuestra visión del poema por la atención que presta a las circunstancias políticas e históricas de Parménides. Capizzi se acerca al texto desde las circunstancias políticas de su autor, y para ello se apoya en la historia y en los hallazgos arqueológicos de Velia<sup>736</sup>, rechazando la descontextualización de signo aristotélico (*Metafísica*, libro alfa). Su primer objeto de atención es el proemio, del que considera que los esfuerzos interpretativos suelen organizarse alrededor de dos problemas:

---

<sup>735</sup> Capizzi (1975: 13): “Il lettore è, anzi, vivamente pregato di concentrare la sua attenzione più sull’aspetto metodologico che sui contenuti della ricerca (e, aggiungerei, sugli inevitabili errori che ogni ricerca su nuove basi fatalmente rischia)”.

<sup>736</sup> Una dimensión política que se convertiría en paradigmática en sus estudios sobre los presocráticos. Cf. Capizzi (1982: 13): “Si tratta, in conclusione, di privilegiare, ogni volta che si studiano autori pre-periclei, il rapporto tra ogni singolo autore e la sua singola città”, id. (2016: 23): “las noticias sobre el Parménides legislador y magistrado de Velia casi nunca fueron relacionadas con los fragmentos de su poema filosófico, como si se tratara de una curiosidad histórica irrelevante”.

- Elección entre metáfora especulativa o revelación religiosa<sup>737</sup>.
- Localización de los lugares descritos por Parménides.

Pero nadie había pensado que el proemio pudiera describir lugares conocidos y ocuparse de hechos históricos<sup>738</sup>. Capizzi será el primero en considerar que “basta rileggere il proemio dopo aver liberato la mente della suggestione della forma mitologica per scoprirvi dentro i segni inconfondibili di una descrizione topografica”<sup>739</sup>. Capizzi conocía en detalle los resultados de las excavaciones realizadas en Velia a partir de 1962 por el equipo de Mario Napoli, lo que le permitió emparejar los datos filológicos y los arqueológicos<sup>740</sup>. Su método sigue la pista del Parménides histórico con la voluntad de alejarse de las exégesis ahistóricas del poema<sup>741</sup>.

La primera nota topográfica se encontraría en los versos 2-3: “ὁδὸν... δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ’ ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα”, donde πάντ’ ἄστη serían los barrios de Velia<sup>742</sup> y el participio εἰδότα haría referencia al ὁδὸν del verso precedente para poder traducir: “el camino del numen que lleva a través de los barrios al hombre que lo conoce”<sup>743</sup>. A continuación recuerda el camino que

---

<sup>737</sup> Capizzi (1975: 12): “Il frammento 1 (il cosiddetto «proemio») è stato tenacemente letto e riletto in chiave allegorica o in chiave misteriosofica (due chiavi, tra l’altro, assai poco consone allo spirito della poesia arcaica)”, id. (1975: 17): “è un succedersi di divinità-simboli; e gli interpreti hanno tutti oscillato tra il polo dell’interpretazione religiosa e quello della lettura metaforica”.

<sup>738</sup> Capizzi (1975: 18): “nessuno ha assolutamente pensato a luoghi geografici e topografici”.

<sup>739</sup> Capizzi (1975: 24).

<sup>740</sup> Capizzi (1975: 12): “Oggi di Velia si sa molto di più di una volta: gli scavi sistematici condotti dall’*équipe* di Mario Napoli a partire dal 1962 ci hanno rivelato la sua topografia, lasciandoci indovinare parecchie cose sulla sua storia; ma la storiografia filosofica non si è ancora servita adeguatamente di questo ricco materiale”.

<sup>741</sup> Capizzi (1975: 27): “Si tratta di mettere la parola «fine» al pensiero disincarnato, alle idee asettiche, alle trasmissioni telepatiche. Si tratta di rileggere, tutti insieme, il proemio alla luce del Parmenide storico, del Parmenide in carne e ossa che abitava una città fatta di case, muri e strade”.

<sup>742</sup> Capizzi (1975: 31).

<sup>743</sup> Capizzi (1975: 31): “Su questa Via del Nume si svolge l’intero percorso del carro di Parmenide descritto nel proemio: essa costituisce dunque il principale problema topografico sollevato dalla lettura realistica del proemio stesso.”, id. (2016: 32): “La arteria que atraviesa la garganta es pues «el famoso Camino de la Deidad, que lleva a través de todos los barrios al hombre que la conoce»; camino del cual Parménides remonta el lado septentrional”.

atravesaba la colina boscosa de Velia para unir los dos barrios portuarios de la ciudad, ya que esta surgía sobre un promontorio entre dos golfos. Uno de los tramos de ese camino que unía los tres núcleos habitados de la ciudad sería por donde discurre el carro “desde las casas de la Noche hacia la Luz” (versos 9-10) o, lo que sería lo mismo, desde la localidad norte hacia la colina iluminada por el sur<sup>744</sup>. El carro es escoltado por las Helíades, y Capizzi recuerda el desenlace del mito de Faetón cuando sus hermanas, las Helíades, se vuelven álamos mientras lloran lágrimas de resina por la muerte del hermano. Parménides habría tomado la imagen de Esquilo. Y álamos reales también encontramos en Velia<sup>745</sup>. El numen al que hace referencia el camino sería la ninfa Velia, la ninfa de la fuente que según Estrabón dio nombre a la ciudad. El último elemento de la lectura topográfica del proemio sería la puerta de las sendas de la Noche y del Día, πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός ... κελεύθων (verso 11), que Capizzi identifica con la *Porta Arcaica* en Velia<sup>746</sup>.

Después de la localización topográfica de los lugares que aparecen en el proemio, Capizzi pasa a la segunda fase, esto es, la interpretación histórico-política de los sucesos que allí se cuentan.

Capizzi hipotetiza que el hecho de que la puerta de la ciudad que menciona el proemio esté abierta o cerrada es un problema político, de justicia<sup>747</sup>. En algún momento los habitantes del barrio meridional de Elea habrían cortado la calle principal, cerrando la puerta que permitía el acceso de una parte a otra de la

---

<sup>744</sup> Capizzi (1975: 35): “le «case della Notte», da cui Parmenide procede, scortato dalle Eliadi, verso la luce del sole che illumina il colle, sono le abitazioni del porto fluviale settentrionale (in ombra perché la collina riparava loro il sole per buona parte del giorno), inizio logico della Via del Nume”, id. (2016: 32).

<sup>745</sup> Capizzi (1975: 34): “la Via del Nume, che Parmenide risaliva a bordo del suo carro, era costeggiata da un filare di pioppi (se non da due, ai lati della strada).”, id. (2016: 26).

<sup>746</sup> Capizzi (1975: 39): “io ho assai pochi dubbi sul fatto che la porta descritta nel proemio e la porta dissepolta nella gola di Velia siano la stessa porta: basta soffermarsi un istante ad osservarne dall’alto i resti, con l’ombra lunga e scura che (pur così ridotti in altezza) essi continuano a proiettare sul lato nord della strada, e con la luminosa pavimentazione di Via di Porta Rosa che appare dietro di essi, in pieno sole verso mezzogiorno, per avere ancor oggi la netta impressione della «porta che divide la strada della Notte da quella del Giorno», come vuole la forma poetica mitologizzante del poema.”, id. (2016: 34).

<sup>747</sup> Capizzi (1975: 41), id. (2016: 37).

ciudad. Parménides habría mediado para restablecer la comunicación y con ella la armonía entre las distintas partes, “facendo dei molti ἄσθη una sola πόλις”<sup>748</sup>.

Para explicar la ruptura de la convivencia pacífica en Velia, Capizzi recurre por analogía a la historia de otros lugares en la Magna Grecia y plantea que pudo deberse a un conflicto étnico por la presencia de dos grupos en la ciudad (los foceos y otros habitantes originarios de Posidonia y Síbaris), o a un conflicto social que habría desembocado en el traslado del bando derrotado. Y si bien el proemio no nos ayuda a conocer los motivos de ese conflicto sí nos ilustra sobre el triple papel que Parménides habría desempeñado en la reconciliación y en la formación “della πόλις unitaria con legislazione unica”<sup>749</sup>:

- **Parménides como embajador:** Dike testimonia que el viaje de Parménides es una embajada de paz donde norma y justicia (θέμις τε δίκη τε, verso 28) son las que impulsan al *kouros* a emprender el viaje.
- **Parménides como jefe político:** Capizzi lo encuentra en el doble sentido de la expresión del verso 24 (ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν) que además de *acompañante de aurigas inmortales* puede significar *acompañantes de gobernantes inmortales*, la que prefiere Capizzi<sup>750</sup>, quien piensa que Parménides ya había sido elegido para algún cargo público en Velia cuando compuso su poema.
- **Parménides como buen legislador.** Contamos con los testimonios de Estrabón, Espeusipo y Plutarco<sup>751</sup> para acreditar este rasgo en Parménides. La función aparece en el proemio, según Capizzi, en los ecos que la expresión Δίκη πολύποινος del verso 14 tiene de la Dike de Solón,

---

<sup>748</sup> Capizzi (1975: 41).

<sup>749</sup> Capizzi (1975: 47), id. (2016: 40).

<sup>750</sup> Capizzi (1975: 52): “ἠνιόχος significa non solo «auriga», ma in senso traslato anche «governante», «capo politico»; e che abbiamo motivo di credere che Parmenide abbia giocato sul doppio significato.”, id. (2016: 42).

<sup>751</sup> Estr 6.1.1: “δοκεῖ δέ μοι καὶ δι’ ἐκείνους καὶ ἔτι πρότερον εὐνομηθῆναι”, Diog. Laert. IX 23: “λέγεται δὲ καὶ νόμους θεῖναι τοῖς πολίταις, ὡς φησι Σπεύσιππος ἐν τῷ Περὶ φιλοσόφων”, Plut. *Contra Colotes*, 32 1126A-B: “Παρμενίδης δὲ τὴν ἑαυτοῦ πατρίδα διεκόσμησε νόμοις ἀρίστοις, ὥστε τὰς ἀρχὰς καθ’ ἕκαστον ἑνιαυτὸν ἐξορκοῦν τοὺς πολίτας ἐμμενεῖν τοῖς Παρμενίδου νόμοις.”.

por ejemplo en la elegía conocida como la Eunomía (... πάντως ἤλθ’ ἀποτεισομένη)<sup>752</sup>.

Si Estrabón dejó escrito que fueron las leyes, el buen gobierno de Parménides y Zenón, las que permitieron que Velia resistiera los ataques de lucanos y posidoniatas, que eran más numerosos y disponían de un territorio más extenso, “la forza di Velia dovette essere allora la compattezza politica datale dalla costituzione parmenidea”<sup>753</sup>. Velia era fuerte por la cohesión política que propiciaba la legislación unitaria de Parménides. Capizzi deriva de la ὁμοιότης (semejanza, que él traduce por *compattezza*, compactabilidad), el cuarto y más conocido rasgo de Parménides: el filósofo. En el fr. 8 el eleata hace de la ὁμοιότης una de las notas de *lo que es* (verso 22: ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον, *pues todo él es semejante*), porque no hay más ser en una parte que en otra alcanza la homogeneidad (versos 46-47, ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν) hasta la célebre comparación de los versos 43-44: εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσοῦθεν ἰσοπαλὲς πάντη, “parejo a la masa de una bola bien redonda / desde su centro equilibrado por doquier”<sup>754</sup>. Para reforzar su argumento Capizzi recuerda la caracterización que Estrabón hace de Parménides y Zenón como pitagóricos, ἄνδρες Πυθαγόρειοι<sup>755</sup> y la importancia que la ὁμοιότης también tenía para esta secta.

---

<sup>752</sup> Además de Capizzi han sido varios los autores que han señalado el lenguaje jurídico del poema de Parménides, entre otros Heidel (1913: 718-719) argumentó la traducción de πίστις ἀληθῆς por *true evidence*, Cordero (2005: 155-156) resume la presencia de la terminología jurídica en el poema y su sentido amplio, la voluntad de Parménides de “demostrar” sus afirmaciones y Hermann (2004) incide en esta lectura jurídica a lo largo de toda su obra y vincula la contradicción que fundamenta la argumentación del eleata con el lenguaje forense, id. (2004: 143): “What if philosophy as a systematic analytical approach did not find its beginnings in mysticism, shamanism, the arcane arts, or religion, nor in the natural sciences such as geometry, astronomy, or physics-but in lawmaking and justice; in other words, the legal profession?”, id. (2004: 179): “The Goddess argues matter-of-factly, not unlike an adocate who thoughtfully elaborates the evidence in court or a magistrate who sums up the findings.”, id. (2004: 281): “the greater part of Parmenides’ Poem has more affinity with a lawbook than a philosophical treatise.”

<sup>753</sup> Capizzi (1975: 48), id. (2016: 41).

<sup>754</sup> Bernabé (2019: 243).

<sup>755</sup> Estr. VI 1.1.

Capizzi culmina su lectura política cuando asocia el comienzo del discurso de la diosa en el proemio (versos 24-30) con el epinicio V de Baquílides dedicado a Hierón, el tirano de Siracusa. No estaríamos aquí, a su juicio, ante una comparación puramente formal como la señalada por Fränkel entre los cinco primeros versos del proemio y los versos 22-27 de la VI *Olímpica* de Píndaro, sino que se trataría de una respuesta directa de Parménides a la exaltación de Hierón en esas composiciones con la que el eleata quiere recordar a sus conciudadanos que si son capaces de conformar la πόλις unitaria podrán rivalizar con el buen gobierno y la gloria de los siracusanos<sup>756</sup>. Capizzi establece otros paralelos con Píndaro para subrayar este mismo propósito político del proemio, esto es, la voluntad de Parménides de impulsar la ὁμοιότης en su ciudad y así contrarrestar el creciente poderío de la talasocracia siracusana, que con la fundación de una colonia en Pitecusa (la actual isla de Ischia) extendía su dominio, y por consiguiente su amenaza, tanto al sur como al norte de Elea.

De este modo Capizzi nos ofrece una lectura marcadamente política del proemio que necesariamente tiene consecuencias también políticas a la hora de interpretar la parte ontológica del poema<sup>757</sup>. La ontología tendría por objetivo en esta interpretación “la dimostrazione della giustezza delle leggi di Parmenide in base a certe premesse filosofiche generali”<sup>758</sup>. En Parménides, según Capizzi, las normas de la lógica son los instrumentos para elaborar una constitución eficaz que tiene como ejes “la compattezza e la stabilità del corpo sociale”<sup>759</sup>. El público de Parménides eran los hijos y los nietos de los foceos que abandonaron su patria a causa de la invasión persa, no sin antes jurar que volverían a su patria el día que emergiera el trozo de hierro candente que habían lanzado al mar<sup>760</sup>,

---

<sup>756</sup> Capizzi (1975: 58): “La potenza di Siracusa domina questa parte del proemio”, id. (2016: 45).

<sup>757</sup> Capizzi (1975: 63): “Un’introduzione così spiccatamente politica pone dei grossi interrogativi per l’interpretazione dell’ontologia di Parmenide, interpretazione che non è qui il caso di affrontare, ma che comunque non può non uscirne fortemente politicizzata; tanto che viene da domandarsi se la filosofia del pitano di Velia non sia per caso una filosofia del diritto”, id. (1975: 108).

<sup>758</sup> Capizzi (1975: 66).

<sup>759</sup> Capizzi (1975: 68).

<sup>760</sup> Heródoto, I, 165.

por lo que conocían muy bien el alto valor de la unidad y de la cohesión para sobrevivir en un medio hostil.

De Capizzi queda su método, su voluntad de colaborar con todas las disciplinas que puedan contribuir a leer mejor los textos. Parménides vivió en Elea y dio leyes a su ciudad según los testimonios que han llegado hasta nosotros, por lo tanto desarrolló una actividad política. ¿Por qué no aprovechar todo lo que sabemos de su biografía para entender mejor sus palabras?, ¿acaso no resulta juicioso establecer algún tipo de conexión entre la condición de legislador de Parménides que nos ha llegado a través de varias fuentes y la presencia de Dike no solo en el proemio sino a lo largo de todo el poema? Pregunta extensiva a la terminología forense o al modo jurídico de razonar que algunos autores encuentran en el poema de Parménides.

Más que la identificación de la puerta de las sendas de la Noche y del Día con la Puerta Arcaica de Velia, o la de las Helíades con los olmos que flanqueaban la calle principal de la ciudad, a Capizzi le interesa la mirada amplia que utiliza todos los recursos disponibles para acercarse al objetivo de aprehender el sentido de esas palabras oscuras que provienen de un mundo que solo logramos vislumbrar.

## CAPÍTULO VII. RELACIÓN ENTRE PROEMIO Y RESTO DEL POEMA

Qu'un savoir soit *possible*, qu'il soit même *légitimé* et *fondé*, voilà la quête qui est en oeuvre à travers une transmutation du mythe, et la conquête qui est engagée dans ce désir d'aller aussi loin que le coeur du jeune homme peut accéder.

Lambros Couloubaritsis<sup>761</sup>

Uno de los motivos que nos han llevado a estudiar el proemio del Poema de Parménides es encontrar los puntos de conexión el inicio y el resto de la obra. Si defendemos que el proemio es más que un mero “literary device”, en conocida expresión de Tarán, se vuelve necesario hallar los vínculos que lo unen al desarrollo filosófico del resto de fragmentos conservados.

El poema de Parménides se ha dividido tradicionalmente en tres partes, proemio, *Aletheia* y *Doxa* (que preferimos llamar *doxai* por ser el plural que usa la diosa para anunciarlas tanto en B1.30 “βροτῶν δόξας” como en B8.51 “δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας”, y porque muestra inmediatamente la unidad de la verdad frente a la multiplicidad de las opiniones). La interpretación más común hace de la *Aletheia* el corazón del pensamiento de Parménides, mientras que las *doxai*, las opiniones de los mortales para explicar el mundo físico, se solían presentar como la formulación que Parménides hacía de opiniones ajenas o de meras hipótesis<sup>762</sup>. En ambos casos se rebajaba el estatuto de las *doxai*. Esta situación cambió en 1916 cuando Karl Reinhardt las revalorizó en su obra y consiguió relacionar las dos partes del poema<sup>763</sup>. Hoy podríamos pensar que algunas de

---

<sup>761</sup> Couloubaritsis (2008: 519).

<sup>762</sup> Uno de los representantes más influyentes de esta lectura fue Owen (1960: 89): “for my part I take its purpose to be wholly dialectical. Parmenides set himself to give the correct or the most plausible analysis of those presuppositions on which ordinary men, and not just theorists, seem to build their picture of the physical world.”, id. (1960: 101): “Parmenides’ goddess does not claim that her cosmogony has any measure of truth or reliability in its own right; her subject-matter and her assumptions are not inherited from earlier cosmology; and she does not argue for a world that is spherical and everlasting. Parmenides did not write as a cosmologist”.

<sup>763</sup> Thanassas (2007: 19): “In 1916, Karl Reinhardt fundamentally transformed the landscape of Parmenides research precisely by means of his explicit inquiry into the relation between *Aletheia* and *Doxa*”.

sus conclusiones no son adecuadas, puesto que Reinhardt termina por subordinar las *doxai* a la *Aletheia* cuando afirma que la relación entre ambas es “puramente lógica”<sup>764</sup>, lo que hace de las opiniones una mera ilusión sin positividad alguna. Y también es problemática la tradición que impulsa Reinhardt al considerar las *doxai* como la “tercera vía” de investigación<sup>765</sup>, aunque no es esa polémica la que nos interesa aquí sino su lectura unitaria que conecta las distintas partes del poema<sup>766</sup>. Esa aproximación a la obra de Parménides es relevante porque permite una lectura que conecta sus partes. A continuación haremos un recorrido por algunos de los autores que han relacionado de manera significativa el proemio con el resto del Poema.

1.- Panagiotis Thanassas parte de las reflexiones de Reinhardt, reivindica una parte positiva en las *doxai* y propone una relación entre estas y la *Aletheia* consideradas como dos tipos de investigación *independientes* y *complementarios*<sup>767</sup>. Mientras que la *Aletheia* se dirige al ser de las apariencias, la *Doxa* positiva busca dar cuenta de cómo surgen las apariencias<sup>768</sup>. Y uno de los momentos de la obra donde estos dos caminos de investigación se cruzan es al final del proemio (B1.31-32), donde Thanassas argumenta que el ser se presenta como el ser de lo que aparece (*dokounta*), o dicho de otra manera, solo hay un mundo y dos maneras de conocerlo<sup>769</sup>. Para alcanzar esta conclusión Thanassas ha tenido que dilucidar previamente el significado de los dos versos finales del proemio, que califica sin ambages como “the poem’s most

---

<sup>764</sup> Reinhardt (1974: 308).

<sup>765</sup> Reinhardt (1974: 303): “‘Doxa’ is nothing but the third way of inquiry”.

<sup>766</sup> Reinhardt (1974: 299): “We have already recognized that the three ‘ways of inquiry’ are the natural result of a standpoint which is posing a *single* question”.

<sup>767</sup> El énfasis es del autor, Thanassas (2007: 82).

<sup>768</sup> Thanassas (2007: 82): “The Aletheia is directed to the Being of appearances, while the positive Doxa aims at an account of the way in which the appearances appear”.

<sup>769</sup> Thanassas (2007: 83): “Parmenides, accordingly, is not peddling a ‘two-world-theory’ but presents the one world in the light of two different ways of knowing it”.

controversial lines”<sup>770</sup>. Si las opiniones subjetivas (*doxai*) carecen de convicción, su objeto, en cambio, las cosas que aparecen (*dokounta*), tienen una cierta positividad (“de manera aceptable”, *dokimôs*). La pregunta sobre el ser tiene como único objeto, desde esta perspectiva, las cosas del mundo, y así “the last two lines of the proemium mark the *transition from mortal beliefs to ontological truth*”<sup>771</sup>. *Aletheia* y *doxai* son entonces modos de conocer que hacen referencia a un único objeto, “the *one* totality of appearances, which are grasped in the *Doxa* as merely appearing, but in the *Aletheia* ‘as beings’”<sup>772</sup>. La mayor objeción que puede hacerse, a nuestro juicio, a la concepción de las *doxai* que mantiene Thanassas es su tono platonizante. Como insiste Cordero las *doxai* en Parménides nunca significan “apariencias”<sup>773</sup> sino opiniones, y *dokounta* en B1.31 no sería más que un sinónimo de *doxa*, de lo contrario correremos el riesgo de tergiversar el pensamiento del eleata<sup>774</sup>.

---

<sup>770</sup> Thanassas (2007: 23)

<sup>771</sup> Thanassas (2007: 25). Para ello no lee *περὸντα* en el último verso del proemio sino *περ ὄντα* a partir de tres manuscritos de Simplicio (D, E, F) y la lectura de Zafropoulo, Owen (1960: 89), Guthrie (2012: 510) y Mourelatos (1970: 213-214): “We therefore propose to understand the participle *onta* not as a copula but in an ‘absolute’ syntactic construction, and to attribute to it the entire ontological weight of the verb ‘to be’ that we encounter in other parts of Parmenides’ poem: ‘all that appears is’” (2007: 24).

<sup>772</sup> Thanassas (2007: 26). Cf. Chalmers (1960: 15-16): “(Parmenides) shows us what is fundamentally the same Universe as viewed by a goddess in the Way of Truth and by mortals in the Way of Opinion. We must establish what the essential difference between their two points of view [...] I wish to put forward the suggestion that the basic distinction between the two Worlds is the distinction between Eternity and Time.”, id. (1960: 22): “the Way of Truth and the Beliefs of Mortals discuss the same world as viewed from the point of view of Eternity on the one hand, and of Time on the other. Truth can only relate to what *is* eternally, and only it can be known. The fundamental mistake made by men is that they assume that they can have *knowledge* about the world in which they live. They must be content with something less than knowledge in connexion with all that falls short of eternal Being. Nevertheless their world is not a world of illusion, but is governed by the same divine forces as control the world of What-is.”, Ruggiu (2014: 17): “L’*eon* parmenideo non ha invece dimensione temporale: nel tempo sono gli *eonta*, non l’*eon*”.

<sup>773</sup> Cordero (2005: 161).

<sup>774</sup> Cordero (2005: 176): “Parménides (que no es Platón, repetimos) no hace una distinción entre “ser” y “aparecer” simplemente porque sería contradictoria respecto de su filosofía. Las cosas, en griego, *tà ónta*, para Parménides, están siendo, son “presentaciones” del hecho de ser, no *apariencias* del mismo. La diferencia es enorme.” Cf. Calvo Martínez (1971: 196): “El término *τὰ δοκοῦντα* no expresa, por tanto, “lo que a los hombres les parece” en el sentido de “la apariencia que el Universo presenta”, sino más las opiniones, lo “conjeturado” por los hombres mismos en su intento de dar una explicación acerca del acontecer del Universo.”, id. (1971: 198): “en definitiva, *τὰ δοκοῦντα* no son sino las *βροτῶν δόξα*”.

Aclarado de esta manera el sentido del final del proemio<sup>775</sup> y establecida su tesis principal (“*Both parts of the poem have as their theme one and the same object, namely the Cosmos, the world of phenomena, which is grasped in the Doxa as appearing, in the Aletheia as being*”<sup>776</sup>) Thanassas vuelve al proemio y considera que el trayecto que allí se narra no es una anábasis ni una catábasis sino un viaje muy lejano donde lo más relevante desde el punto de vista filosófico es que el camino a la filosofía se presente como el camino de una diosa y que sea ella la autora de esta verdad ontológica<sup>777</sup>. La gran novedad consiste en que el conocimiento verdadero es divino y alcanzable a la vez<sup>778</sup>, lo que nos lleva de nuevo a la relación entre la divina *Aletheia* y las humanas *doxai*, a la *transición* entre ellas. Thanassas ve en ese paso la pregunta por el origen de la filosofía; el relato mítico muestra los límites de la filosofía porque esta no puede dar cuenta de su origen por medio de conceptos<sup>779</sup>.

2.- Nuestra pretensión es combatir la visión según la cual el proemio es un preámbulo mitológico que da paso a partir de B 2 a un desarrollo filosófico de las tesis de Parménides. Destacados estudiosos de la obra parmenídea como Cordero coinciden en el carácter programático de los cinco últimos versos del proemio, que harían de la obra un despliegue de la propuesta recogida al final de B 1<sup>780</sup>. Cerri también lee el programa de la diosa en esos mismos versos,

---

<sup>775</sup> Thanassas (2007: 82): “Being is introduced as the Being of what appears (*dokounta*)”.

<sup>776</sup> Thanassas (2007: 83).

<sup>777</sup> Thanassas (2006: 86).

<sup>778</sup> Thanassas (2006: 87): “Parmenides, in contrast, asserts both the *divinity* and the *attainability* of true knowledge”.

<sup>779</sup> Thanassas (2007: 88): “Divine presence is crucial and indispensable only as a sign of the impossibility of achieving conceptual mastery of the path that leads to philosophy. It is a mark of philosophy’s groundlessness”.

<sup>780</sup> Cordero (2005: 173): “El Poema de Parménides se presenta como el desarrollo de las dos posibilidades que la diosa había ya presentado como programa de estudios hacia el final del fr. 1”, id. (2005: 167): “Ya en el fr. 1 la diosa había afirmado que “su” camino (es decir, el de la verdad) se encontraba alejado del sendero de los hombres (1.27) que, antes de llegar a ser “hombres que saben”, están en el reino de la noche. O sea que ya en el primer fragmento se habla de dos vías de investigación”. Cf. Granger (2008: 6): “the youth is taken to a teacher, from whom he learns about Being, not through his provoking a mysterious,

B1.28-32, que será puntualmente desarrollado en B 8, donde los versos 55-57 marcan el paso de la primera a la segunda parte, de la ontología a la física, ambas anticipadas por la diosa al final del proemio<sup>781</sup>. Y otro consumado lector de Parménides como Couloubaritsis considera los últimos cinco versos del proemio como la clave del poema, que se define en la búsqueda del conocimiento que está en el origen de eso que llamamos filosofía<sup>782</sup>.

3.- En el catálogo de “signos” que tenemos en B 8 vemos como el discurso de la diosa retoma las figuras mitológicas y las inserta en su argumentación. Leemos de nuevo a Dike, y aparecen Ananke o Necesidad y la Moira o Destino.<sup>783</sup> Más tarde atenderemos a la interpretación que hace Robbiano (2006) de la evolución de Dike a lo largo del poema.

4.- Pero no solo hay personajes mitológicos que reaparecen en la obra después de presentarse en el proemio, también hay términos relevantes del proemio que nos encontramos más tarde como prueba de que Parménides quiere conectarlo todo.

ἀτρεμές, *imperturbable*, califica el corazón de *Aletheia* en B1.29 como más tarde describirá lo que es en B8.4<sup>784</sup>.

---

ineffable insight, but through his taking in the lecture of the goddess, who deploys complex arguments in her exposition of the truth”.

<sup>781</sup> Cerri (1999: 242): “È finito il discorso sulla verità, sta per avere inizio quello sulle opinioni umane. Sono i versi che segnano il passaggio dalla prima alla seconda parte del poema, l’epilogo della prima, l’esordio-protasi della seconda. Riprendono puntualmente il programma espositivo già illustrato dalla Dea alla fine del proemio, fr. 1, vv. 28-32”.

<sup>782</sup> Couloubaritsis (2008: 410): “c’est bien relativement au savoir que prend tout son sens le passage qui achève le fr. 1, 28-32, et qui confère au Poème sa raison d’être et son statut de quête du savoir, origine théorique de la *philo-sophie*”.

<sup>783</sup> Cordero (2005: 195): “Parménides no olvida que ya en el fr. 1 utilizó imágenes alegóricas para presentar sus ideas, y otro tanto hará en este fr. 8, en el cual reaparecerán Dike, y la Moira, y entrará en escena Ananke”.

<sup>784</sup> Cordero (2005: 197): “La estabilidad y la solidez de esta fuerza necesaria y absoluta del ser es el objeto de dos *sémata* adelantados también al comienzo del fr. 8: “imperturbable” (*atremés*) y “acabado” (*telestón*). Es imposible dejar de relacionar el término “imperturbable” con el mismo epíteto otorgado al “corazón” de

## 5.- *Doxai*, luz y noche

Un especialista en Parménides tan perspicaz como Couloubaritsis ha advertido la reciente tendencia en los estudios sobre el poema que consiste en relacionar el proemio y las *doxai*<sup>785</sup>. Tendencia reciente porque, como el mismo Couloubaritsis se encarga de recordarnos, en el siglo XIX y a principios del XX el proemio no era objeto de particular atención y los esfuerzos se centraban en relacionar *Aletheia* y *doxai*<sup>786</sup>. En realidad Couloubaritsis va más lejos puesto que propone la siguiente hipótesis de trabajo: si un proemio contiene la finalidad (*telos*) de la obra, como quería Aristóteles en su *Retórica*, y el proemio de Parménides tiene correspondencias notables con *las doxai*, el destino del proemio y del poema entero no es el *eon*, como tradicionalmente se ha pensado, sino la *Doxa*<sup>787</sup>. El proemio sería en esta lectura “comme une *anticipation mythique* d’un discours concernant le monde”<sup>788</sup>.

Couloubaritsis no cree que el proemio contenga ninguna estructura cosmológica, pero considera, en cambio, que en él Parménides erige un “mito del origen y la génesis del saber”<sup>789</sup> cuyo contenido narrativo anticipa míticamente el desenlace de ese saber. Para este autor el *eon*, que él traduce como “ce qui est dans le présent”, no es el sentido último del poema sino solo una etapa central que funda el pensamiento con los principios de identidad y no

---

la verdad en el v. 1.29.” Cf. Coxon (2009: 283): “The adjective foreshadows the description of Being in fr. 8 as ἀτρεμές [‘unmoved’]” y Mourelatos (2008: 155-156). “The adjective ἀτρεμές that appears next in the line no doubt refers to the nonregressive, nonerrant, nondeviant immobility and steadfastness deduced for εὖν in B8. The relevant sense here would be “unwavering,” “unfaltering,” “steadfast,” “staunch.””.

<sup>785</sup> Couloubaritsis (2008: 192): “Ce phénomène de correspondance entre proème et Doxa nous semble être le point le plus remarquable qui ressort des études récentes sur Parménide”.

<sup>786</sup> Couloubaritsis (2008: 131), id. (2008: 524): “Le plus souvent, c’est la présence de l’Eon dans la seconde partie qui a été l’horizon des propositions d’unification du Poème, ou l’usage de l’Eon comme fondement métaphysique (proche du platonisme), comme si Parménide était le fondateur de l’ontologie”.

<sup>787</sup> Couloubaritsis (2008: 195).

<sup>788</sup> Couloubaritsis (2008: 196).

<sup>789</sup> Couloubaritsis (2008: 526).

contradicción. Y será el pensamiento así legitimado el que puede abordar la realidad cambiante con el objetivo de fundar una nueva física basada en la mezcla.

Luz y oscuridad aparecen en el viaje del *kouros* antes de erigirse en principios cosmológicos del sistema de Parménides. El binomio está presente en el proemio como la oposición primaria que se desarrolla en el resto de la obra y autores como Bredlow consideran que el proemio contiene no solo ese dualismo luz/noche sino también su superación, que tendrá lugar de modo definitivo en la última parte del poema<sup>790</sup>. Bredlow se sitúa en esa línea interpretativa que cobra fuerza en los últimos tiempos y que busca salvar la disyuntiva anábasis/catábasis para explicar la trayectoria del viaje del *kouros* que se narra en el proemio<sup>791</sup>.

Del mismo modo Ranzato (2015) destaca el momento cuando el *kouros* supera junto a las Helíades el umbral de las puertas de las sendas de la Noche y del Día (B1.11-21), puesto que solo más allá de ese límite podrá recibir la lección de la diosa. El simbolismo de esas puertas alude a los dos principios de la cosmología y las *doxai*, por lo que atravesarlas es un modo de superar sus limitaciones ontológicas y epistemológicas<sup>792</sup>. Por lo tanto la relación entre la

---

<sup>790</sup> Bredlow (2000: 216): “La imaginería mítica del proemio viene a preludiar, en suma, de manera todavía enigmática y alusiva, la misma superación del dualismo de Luz y Noche que se proclamará en los claros y explícitos razonamientos de la última parte del poema.” Una variante de esta tesis la encontramos en Berruecos (2015: 78), quien considera que las Helíades simbolizan la unidad de los opuestos y están relacionadas con la tesis del es: “El “es” de Parménides sería, por consiguiente, el contenido lingüístico que expresa la propia unidad que trasciende las oposiciones y que, por su propio estatuto unitario y absoluto, no puede tener él mismo su contrario (el “no es” o el “no ser”), ya que ello supondría la ruptura de su propia unidad intrínseca. El viaje a la casa de la diosa es el recorrido que emprende la poesía hacia la unificación de las oposiciones, unificación que solo es posible con la ayuda de las helíades que, a su vez, son ellas mismas el símbolo de aquella visión de la unidad más allá de la oposición”.

<sup>791</sup> Bredlow (2000: 215): “Entre las posibilidades de interpretación que nos abren estas alusiones, será sin duda la menos fértil la que pretenda simplemente volver del revés la alegoría convencional, reemplazando la imaginería del viaje celestial por la del viaje a los infiernos [...] Más bien hemos de entender que el viaje de Parménides no es ni ascensión hacia la luz ni descenso a las tinieblas, sino avance hacia una región en donde se evidencia la unidad de los opuestos aparentes.” El más eximio representante de esta tesis es Burkert en su fundamental artículo sobre el proemio (2013: 101-102): “More correct is to leave aside completely the vertical aspects, the above and below. The Beyond, in what is probably the oldest concept, is neither above nor below, but simply very, very far away.”

<sup>792</sup> Ranzato (2015: 206): “Come i mortali, infatti, fondano la loro rappresentazione del cosmo e dei processi conoscitivi della mente umana sui principi Luce e Notte, così, nel racconto mitico del proemio, il limite entro cui è confinato il sapere dell’uomo appare rappresentato simbolicamente dal luogo in cui ha origine l’alternanza tra il Giorno e la Notte”.

representación (engañososa) de la realidad y el proemio apunta a que para alcanzar una verdadera comprensión de la realidad no solo no basta con la pareja de opuestos Luz-Noche sino que es necesario ir más allá de esa polaridad, tomar un *camino fuera de lo hollado por los hombres* y superar la visión que los sentidos nos ofrecen<sup>793</sup>.

Por último Berruecos, que considera las Helíades del proemio el símbolo poético de la unidad de los contrarios, establece una conexión entre los espacios de luz y oscuridad del proemio con los principios cosmológicos de B8.53 que los hombres decidieron nombrar fuego y noche<sup>794</sup>.

6.- Ya hemos recordado que Aristóteles señala en su *Retórica* que el proemio contiene el *telos* de una obra. La definición del Estagirita es uno de los argumentos más sólidos a la hora de reivindicar la importancia del contenido del proemio. En él se encontrarían los grandes temas de la obra y pocos ejemplos han sido más fecundos que el del camino, *hodós*. Couloubaritsis y Mourelatos, entre otros, hacen del camino un elemento esencial que atraviesa el poema entero.

Couloubaritsis considera que su gran aportación es proponer un método para alcanzar la verdad. Mientras que hasta Parménides solo se podía acceder de modo pasivo a una verdad siempre revelada (Musas), con el eleata cualquier hombre dotado de *thumós* puede emprender esa búsqueda con posibilidades de éxito. Así que tenemos una inversión de la centralidad ontológica en favor de una física nueva que se vuelve posible por un nuevo modo de pensar, por una nueva *metodología* y, al mismo tiempo, una reivindicación de la capacidad del proemio

---

<sup>793</sup> Ranzato (2015: 208): “La relazione che la rappresentazione ingannevole del reale sembra stabilire con il racconto proemiale può pertanto suggerire che l’unico modo per raggiungere un’autentica comprensione del reale non consista tanto nel proporre una nuova relazione tra Luce e Notte ma, piuttosto, nel guardare alla realtà al di fuori di questa polarità”.

<sup>794</sup> Berruecos (2015: 79): “El viaje del proemio representa el trayecto que emprende el poeta del lugar en el que las dos formas se muestran en toda su contrariedad, oposición y exclusión, al sitio en que el pensamiento y el discurso poético, de la mano de las helíades, entes solares que habitan las moradas de la noche, pupilas de la visión y agentes de invisibilidad, soberanas de la luz y de la tiniebla, traspasan el umbral de las oposiciones e ingresan en el reino del "es"”.

para contener míticamente el destino del camino que se emprende en la obra de Parménides hacia el saber.

Pero sin duda es Mourelatos quien mejor explica la introducción del motivo<sup>795</sup> del viaje en el proemio y su papel en el resto de la obra. Aunque no consiga identificar un itinerario inteligible este autor tiene claro que el poema es la narración de un viajero<sup>796</sup>. El *kouros*, guiado por las Helíades a través del camino correcto, llega a una región divina y se encuentra con una diosa que le explica las “señales” (σήματα, B8.2) que identifican tanto el camino adecuado como la manera de evitar lo que Mourelatos considera otros dos caminos, de los que uno será el que habitualmente recorren los mortales (B2.5 ss. y B6.3 ss.). El modelo épico para Parménides habría sido el viaje homérico de Odiseo y Mourelatos encuentra el motivo del viaje no solo en el proemio sino “from line 2 of B1 through the deductions of B8, and even beyond”<sup>797</sup> y piensa que la imagen del camino propicia un nuevo concepto de lo que significa pensar y saber<sup>798</sup>. El concepto de guía o consejo (*guidance*) que aparece con Parménides sería para Mourelatos “más filosófico, más socrático”<sup>799</sup> que las Musas hesiódicas que se limitan a dar la canción al poeta.

7.- Oliver Primavesi agrupa en dos hipótesis las explicaciones sobre el trayecto del viaje del proemio. A la primera la denomina hipótesis de la luz y sería la que a partir de Diels (1897) ha dominado el ámbito germano, mientras que la segunda, hipótesis de la noche, la formuló por primera vez Morrison (1955), fue desarrollada por Burkert (1969) y acogida plenamente en el mundo anglosajón

---

<sup>795</sup> Mourelatos (2008: 11-12) utiliza *motivo* con el sentido que le dan los historiadores del arte y en especial Panofsky, que distingue entre iconografía e iconología colocando el concepto de *motivo* en el nivel de la descripción pre-iconográfica.

<sup>796</sup> Mourelatos (2008: 16).

<sup>797</sup> Mourelatos (2008: 22).

<sup>798</sup> Mourelatos (2008: 40): “The encounter with the goddess does indeed amount to an “encounter” with truth”.

<sup>799</sup> Mourelatos (2008: 40).

con Furley (1973). Primavesi lee minuciosamente el texto de Parménides y quiere que los ejemplos literarios ilustren, y no justifiquen, las conclusiones de su atenta lectura de los fragmentos que han llegado hasta nosotros. La hipótesis de la noche se revela, a su juicio, más sólida<sup>800</sup>. Pero lo que aquí nos interesa de su propuesta son las conexiones que establece a continuación entre el proemio y el resto del poema:

- Estructura paralela del viaje del proemio y la *aletheia*:

Primavesi sigue la conocida hipótesis planteada por Reinhardt según la cual el fragmento B6 presenta las *doxai* de los mortales como una tercera vía, un tercer camino de investigación, que se añadiría a las conocidas del ser y del no-ser. Según la sistematización de Reinhardt las posibilidades serían: A) el ser es, B) el ser no es y C) el ser es y no es<sup>801</sup>. A y B serían las explicitadas por Parménides en B2, mientras que C serían las *doxai*<sup>802</sup> que sostienen los hombres ignorantes y bicéfalos (*dikranoi*). Como B resulta impracticable, son *Aletheia* y *doxai* las que están conectadas en un continuo contraste<sup>803</sup>.

El relato del viaje del proemio responde según Primavesi a una estructura ternaria en la que un elemento aparece dos veces (Noche) y otro solo una (Día); noche y día se alternan antes de la puerta, mientras que solo hay noche detrás de la puerta:

Noche

Noche

Día

---

<sup>800</sup> Primavesi (2013: 64): “le narrateur parcourt le chemin du dieu Soleil auquel ses cavales l’on conduit; mais la destination vers laquelle les filles d’Hélios le mènent n’est pas la lumière, mais la citadelle de la Nuit, situé à l’extrémité orientale du chemin et défendue par la porte des trajets du Jour et de la Nuit”.

<sup>801</sup> Reinhardt (1974: 299).

<sup>802</sup> Reinhardt (1974: 303).

<sup>803</sup> Reinhardt (1974: 308) Cf. Primavesi (2013: 73): “Pour ne pas tomber dans la troisième voie, il faut taire le témoignage de la perception sensible pour juger seulement par la raison la démonstration pugnace de la déesse”.

La *Aletheia* reproduciría esa estructura con tres elementos, puesto que en el mundo cambiante que los hombres perciben por los sentidos se alternan *es* y *no es*, mientras que en la verdad el camino del *no es* resulta imposible puesto que la razón solo acepta el camino del *es*<sup>804</sup>:

Es

Es

No es

- Analogía entre el Día (el Sol) y la Noche del proemio con los dos principios de las *doxai*, el Fuego y la Noche:

Primavesi divide el viaje del *kouros* en dos fases. En la primera el narrador es llevado por las yeguas, “son propre *impetus* poético-philosophique”<sup>805</sup>, mientras que en la segunda las Helíades lo escoltan hasta la diosa. El primer momento demuestra que no estamos ante un hombre común, puesto que se lanza con sus fuerzas y sin ayuda divina a un viaje extraordinario.

Si las *doxai* son el camino hacia la *aletheia* que un mortal no puede omitir, la primera fase del viaje del *kouros*, que es posible únicamente por su audacia, también es un camino hacia la revelación de la diosa de la Noche que no puede ser omitido por un mortal<sup>806</sup>. *Doxai* y primera fase del viaje serían de esta manera las fases necesarias para alcanzar la *Aletheia* y la revelación de la diosa respectivamente.

- Sentido filosófico de la revelación de la diosa:

Como hemos visto Primavesi concluye de una atenta lectura del proemio que la diosa es la Noche y que la revelación tiene lugar en su casa, esto es,

---

<sup>804</sup> Primavesi (2013: 73).

<sup>805</sup> Primavesi (2013: 74).

<sup>806</sup> Primavesi (2013: 75).

donde no llega la luz. Antes de eso el *kouros* ha tenido que viajar por el mundo donde se alternan la luz del día y la noche, lo que para Primavesi ilustra el mundo binario de la opinión de los mortales donde la percepción sensible es algo positivo y su ausencia algo negativo<sup>807</sup>. Pero en la morada de la Noche, el lugar donde tiene lugar la revelación de la diosa, reina la oscuridad, por tanto se trata de un lugar donde la percepción sensible no ayuda. Y aquí Primavesi se apoya en un artículo de Popper<sup>808</sup> para evaluar luz y oscuridad.

Karl Popper interpreta los fragmentos de Parménides donde se define la luz de la luna como mero reflejo de la luz solar<sup>809</sup> para ejemplificar la escasa fiabilidad de la percepción sensible. La luz y nuestra vista no son fiables, pues nos hacen ver que la luna crece y decrece cuando en realidad ni su forma ni su tamaño cambian<sup>810</sup>. Parménides nos muestra los límites de las *doxai* para prepararnos para la *Aletheia*. Fuego y Noche se revelan como los principios fundantes de las opiniones de los mortales, pero eso no será suficiente, estamos a mitad de camino, como cuando el *kouros* avanza por el camino de las sendas del Día y de la Noche<sup>811</sup>. El viaje del proemio cumple etapas como el camino desde los sentidos a la razón, desde las opiniones a la verdad.

---

<sup>807</sup> Primavesi (2013: 76).

<sup>808</sup> Popper (1992).

<sup>809</sup> B 14 DK: νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

(La luna) que brilla en la noche, errante en torno de la tierra, luz ajena.

B 15 DK: αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγᾶς ἡελίοιο

Siempre mirando los resplandores de sol (trad. Bernabé 2019: 250)

<sup>810</sup> Popper (1992: 14): “according to Parmenides' new discovery, the phases of the moon were nothing of the kind. They involved no real change or movement in the moon. They were the deceptive result of a play of light and shadow. So our senses are misleading us. We must not trust them. They deceive us: we believe that the moon moves whilst, in truth, she does not; instead, light plays on her dark and unchanging body.”

Primavesi (2013: 77-78): “c’est par une observation immanente et physique que la déesse montre en B 14-15, c’est-à-dire au cours de la *doxa*, le pouvoir extrêmement trompeur de la lumière du soleil”.

<sup>811</sup> Primavesi (2013: 78).

8.- Chiara Robbiano publicó en 2006 un atrevido estudio en el que hace una lectura retórica del Poema de Parménides que a su juicio ayuda a la comprensión filosófica del texto. Su método consiste en buscar el efecto de un texto en su público<sup>812</sup>. No se fija tanto en el Parménides metafísico o epistemológico sino en los “*transformative effects of Parmenides’ philosophical poetry*”<sup>813</sup>. En la línea de los estudios de Pierre Hadot, Robbiano considera que la filosofía griega siempre intentó cambiar el modo de ver la realidad, la manera de vivir<sup>814</sup>. Su ambiciosa tesis consiste en identificar el sujeto que sabe con el objeto del entendimiento verdadero<sup>815</sup>.

En cuanto al proemio considera que no solo es el lugar de la *captatio benevolentiae*<sup>816</sup> donde se busca atraer la atención del público, sino que también es el espacio donde se le prepara para conceptos que serán desarrollados a lo largo del Poema<sup>817</sup>.

El viajero de Parménides tiene un doble objetivo, el corazón de la verdad y las opiniones de los mortales (B1.28-30; B 8.50-52)<sup>818</sup>, pero la *Aletheia* que el viajero debe aprehender no es algo que pueda aferrarse después de escuchar

---

<sup>812</sup> Robbiano (2006: 27). Id. (2006: 28): “The Poem can be called an exhortative text, which is supposed to have an effect on the traveller, the internal audience of the goddess, and on the external audience.” Id. (2006: 39): “modern scholars have often missed the *effect* of Parmenides poetry”.

<sup>813</sup> Robbiano (2006: 29). Cf. Id. (2006: 29): “As Long 1996 has argued, Parmenides is more interested in the knowing subject and his methodology to know Being than in Being itself.”

<sup>814</sup> Robbiano (2006: 30): “Ancient Greek philosophy has been from its beginnings something capable to transform one’s way of living as opposed to a theory one may learn without being affected by it”.

<sup>815</sup> Robbiano (2006: 30): “an identification between the knowing subject and the object of true understanding”. Id. (2006: 58-59): “in order to *noein* Being one must *be* Being: one must become like Being”. Id. (2006: 133): “The one who understands Being *becomes Being*.”, para llegar aquí es necesario que Robbiano adopte la traducción de B3 según la cual “entender es lo mismo que ser”, por lo que este verso nos estaría informando del *sujeto* del conocimiento que también es el sujeto de ser. La otra traducción posible “Pues lo mismo hay para pensar y para ser” Bernabé (2019: 237) nos informa, en cambio, sobre el *objeto* del conocimiento y no sirve a Robbiano para sostener su tesis.

<sup>816</sup> Robbiano (2006: 63).

<sup>817</sup> Robbiano (2006: 148): “various elements of the proem may have both an effect in drawing the audience into the Poem and in preparing them for categories that will play a role later”.

<sup>818</sup> Robbiano (2006: 26).

el anuncio de B1.28-30, sino que antes es necesario completar el viaje<sup>819</sup>. La novedad que introduce Robbiano es que las palabras de la diosa en B1.29 sugieren que la *aletheia* no es algo que caracterice solo el objeto del entendimiento sino también al sujeto cuando termina su viaje<sup>820</sup>; el viajero debería encontrar el *atremes êtor* de la verdad<sup>821</sup>. Más aún, solo un determinado tipo de hombre puede aprender la verdad, por lo que la verdad se convierte en una manera de ser<sup>822</sup>.

En B1.28 la diosa usa el verbo *punthanomai* que puede implicar que el *kouros* no solo tiene que escuchar sino que hace falta su búsqueda activa de la verdad<sup>823</sup>. La verdad de Parménides no es una lección que pueda recibirse pasivamente, sino que requiere un esfuerzo y transforma la vida<sup>824</sup>. Para ello Robbiano conecta B1.29 con B3 donde, según su traducción, se identifican el sujeto del conocimiento y el sujeto del ser.

En realidad Robbiano considera que el proemio contiene dos viajes. En el primero el *kouros* atraviesa la puerta de las sendas de Noche y Día para encontrar a la diosa donde comienza un segundo viaje que tiene por objetivo la

---

<sup>819</sup> Robbiano (2006: 36): “They will have to complete their journey first”.

<sup>820</sup> Robbiano (2006: 59): “Being is something one must try to be, not only to understand; *aletheia* is also a state of mind”.

<sup>821</sup> Robbiano (2006: 37): “This announcement quite at the beginning of the Poem may well suggest already that, once one has found the truth, there will be no difference between one’s state of mind and the truth/reality that one has understood: the metaphorical heart of reality, its core, is *atremes* (stable, it does not change) and the heart, mind of the one who has found the truth is also *atremes* (unshaken, peaceful).” Para este propósito Robbiano cita a Coxon (1986: 168): “*êtor* is never used in Greek except of a human or divine person, of whom it refers to the heart or inner self as the seat of emotion, virtue and life.” Y sobre el adjetivo *atremes*, *pace* Mourelatos (2008: 155-156), Robbiano considera que *atremes* nos dice algo sobre el sujeto que conoce.

<sup>822</sup> Robbiano (2006: 49).

<sup>823</sup> Robbiano (2006: 53): “*Punthanomai* can be translated ‘get to know’, ‘find out’, and not only ‘be informed’, ‘learn’ (from somebody else)”, id. (2006: 53): “In B2, there will be no doubt that the search in question is the one for truth he was encouraged to *puthesthai* at B1, 28. The goddess gives the direction for a journey, for a quest, that the ‘you’ will have to make himself”.

<sup>824</sup> Robbiano (2006: 59).

verdad<sup>825</sup>. Estos viajes necesitan tanto una *guía* (como se deduce, por ejemplo, de la insistencia en el verbo *pherô* y también *pempon* en los primeros cuatro versos), como *motivación*, como recoge el uso de *thumós*<sup>826</sup>.

Y la diosa guía al viajero y al público a través de los *sêmata*<sup>827</sup> de B8, que equivalen a las señales a lo largo del camino para no perderse<sup>828</sup>.

Pero quizá la reflexión más interesante de Robbiano sea la evolución que se produce en el poema desde imágenes que implican división hasta su sustitución por una imagen de no-división. En su opinión algunas imágenes del proemio preparan al público para superar fronteras importantes como las que hay entre nacimiento y muerte en B8. El viaje del proemio es visto como un modo de alejarse del aquí y ahora, y la señal más explícita en este sentido la tenemos cuando el *kouros* cruza la puerta de la sendas de Noche y Día (B1.11), una de las divisiones fundamentales<sup>829</sup> que revela al público una nueva verdad sobre este lugar donde luz y oscuridad, mundo e inframundo, confluyen. Y a juicio de Robbiano es Dike quien desempeña en Parménides un papel esencial en esta superación de contrarios<sup>830</sup>. Con las sucesivas apariciones de Dike en el poema nos damos cuenta de que el orden cósmico que protege no es el habitual. La primera pista la tenemos en el proemio (B1.15-21) cuando es persuadida para

---

<sup>825</sup> Robbiano (2006: 123): “When the impressive gate is overcome and the goal, i.e., the goddess, is reached, the second journey begins”.

<sup>826</sup> Robbiano (2006: 124): “guidance can take one to one’s goal only if one is really *motivated* and willing to *take an active role* in achieving one’s goal”.

<sup>827</sup> Robbiano (2006: 125).

<sup>828</sup> Robbiano (2006: 127): “They are the limits of the way: they signal where the way is and where it is not. Their function is to keep the traveller on the way ‘that-is’”.

<sup>829</sup> Robbiano (2006: 153): “The gate and the threshold are related to some of the most fundamental divisions: the one between day and night”.

<sup>830</sup> Robbiano (2008: 158): “dike in Parmenides cannot be regarded as the law of nature as it is commonsensically understood: whereas the law of nature seems to consist in the boundaries between such opposites as day and night, life and death and in the alternation between them, the Parmenidean Dike rejects these boundaries and this alternation, which traditionally give regularity to the universe”.

abrir las puertas para que pase el viajero<sup>831</sup>. Aprendemos así que los límites o fronteras entre opuestos pueden superarse para alcanzar la unidad y en B1.28 “Dike seems to neglect the difference between life and death when she accepts the living mortal in the underworld”<sup>832</sup>. Nos reencontramos con Dike en el primer *sema* (B8.13-15) y ella que antes permitió que el viajero cruzara la frontera entre Día y Noche ahora conserva la unidad del Ser al no permitirle nacer ni morir<sup>833</sup>. Según Robbiano es una nueva muestra de la voluntad de Parménides de enseñar a superar los opuestos e indica la unidad del ser. Las diosas Dike, Ananke y Moira ayudan a entender la unidad de conocedor y conocido pues como sabemos por B8 solo hay una vía verdadera, la de que es<sup>834</sup>.

La última conexión establecida por Robbiano entre el proemio y el resto del poema será la que tiene por objeto las *doxai*, que se presentan a su juicio como apropiadas en B1.31-32 y en B8.60 para dar cuenta del cambio y la diferenciación, no de manera perfecta pero sí del mejor modo posible<sup>835</sup>. Si antes la diosa ha estimulado al público en B1.28-30 para que investigue sobre el corazón de la verdad y las opiniones de los mortales, a continuación la misma diosa señala que aunque las opiniones no sean fiables tienen un valor positivo,<sup>836</sup>. Para esta hipótesis Robbiano debe leer en B1.32 *περῶντα* (A), como hemos hecho nosotros, y no *περ ὄντα* (DEF)<sup>837</sup>. Las opiniones son

---

<sup>831</sup> Robbiano (2006: 160): “in Parmenides’ Poem, the hero goes beyond human boundaries and is *not* punished by Dike”.

<sup>832</sup> Robbiano (2006: 162).

<sup>833</sup> Robbiano (2006: 163).

<sup>834</sup> Robbiano (2006: 168): “The Poem teaches the audience that their destiny, their *moira*, consists in becoming one with Being by sharing its perspective”.

<sup>835</sup> Robbiano (2006: 179).

<sup>836</sup> Robbiano (2006: 180): “they are subjectively acceptable and objectively capable of reaching through all things”.

<sup>837</sup> Para esta otra lectura Mourelatos (2008: 214): “the combination with *περῶντα* is odd and strained in itself, but also incongruous in the context of Parmenides’ argument [...] So we should no longer hesitate to spell *περ ὄντα* –which is the better attested reading anyway [...] So the translation is: “just being all of them altogether” (or perhaps, “just *be-ing all of them al-together*”)”. Esta lectura de Mourelatos le permite hacer otra conexión entre proemio y el resto del poema, puesto que con su traducción considera que la promesa contenida en B1.31-32 se vería cumplida en la deducción de B8. Si la diosa quiere mostrarnos al final del

apropiadas a su objeto, “the opinions are appropriate because they reach everything, because they explain all the different and changing phenomena”<sup>838</sup>. La diosa evocaría aquí los requisitos que las opiniones han de tener para ser aceptables, y la explicación llega en B8.53-61 y en B9. Las *doxai* se basan en la oposición noche-luz, a la que todo puede reducirse. Pero el problema de las *doxai* es su mezcla de ser y no-ser; por referirse a objetos que se definen en términos de lo que otro no es, tienen parte de no-ser y no son fiables. Robbiano ve en esta reducción a dos principios la diferencia principal entre las *doxai* y la fiable *Aletheia*, por lo que aquellas son erróneas si las juzgamos por los parámetros de esta, pero por otro lado solo con los opuestos se puede explicar el mundo cambiante: “they are appropriate to explain the changes and differentiation that we experience”<sup>839</sup>. En última instancia las *doxai* son palabras y las palabras son algo que los hombres imponen a la realidad, aunque resultan útiles responden a una convención, por lo que no son fiables. En cambio el objetivo de la *Aletheia* es lo que es y no cambia. El Poema de Parménides, en definitiva, enseña al público dos perspectivas, dos maneras de mirar la realidad<sup>840</sup>.

## Conclusiones

Parménides explica desde el mito lo que a continuación desarrolla con el logos. Sería lo que Couloubaritsis define como *la transmutación del mito*, donde el logos formaba parte del discurso mítico y consigue su autonomía desde este. Pero no compartimos lo que Primavesi presenta como certezas, a saber, que después de superar las puertas el cortejo se adentra en la morada de la Noche, luego es allí donde tiene lugar la revelación de la diosa. Pensamos que no hay metafísica de la luz pero tampoco de la noche, pues más allá de las puertas no

---

proemio cómo tendrían que ser en realidad las cosas reputadas aceptables por los mortales, las deducciones de B8 serían el modo de hacerlo.

<sup>838</sup> Robbiano (2006: 180).

<sup>839</sup> Robbiano (2006: 188).

<sup>840</sup> Robbiano (2006: 198).

hay tiempo ni espacio, sino que nos adentramos en el territorio conceptual de la verdad de *lo que es* en lo que Robbiano considera un segundo viaje. Y será la razón, y no los sentidos, la que nos ayude en la búsqueda de la verdad, B 7, 5-6: κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα, *en vez de eso discierne con juicio la muy argumentada prueba que te he propuesto*<sup>841</sup>. Esa búsqueda es el propósito central del viaje de *kouros* que Parménides nos invita a emular, puesto que también nosotros tenemos *thumós* y eso nos hace aptos para emprender el viaje que define esa manera no solo de conocer sino también de ser que llamamos filosofía.

---

<sup>841</sup> Trad. Bernabé (2019: 240).

## CAPÍTULO VIII. EL “PROGRAMA DE ESTUDIOS” DE LA DIOSA AL FINAL DEL PROEMIO (B1.28-32). PREMISAS Y CONSECUENCIAS EPISTEMOLÓGICAS

Preciso es que todo lo conozcas,  
tanto el corazón imperturbable de Verdad bien persuasiva,  
como pareceres de mortales, en que no cabe verdadera persuasión,  
aunque, aun así, los aprenderás: cómo preciso era que las opiniones  
sean de manera aceptable, permeando todo a través de todo<sup>842</sup>.

El proemio termina con la diosa enunciando el “programa de estudios” que seguirá el *kouros*. Verdad (*Aletheia*) y opiniones o pareceres de mortales (*doxai*)<sup>843</sup> son los objetos de estudio, así que parece pertinente preguntarse por el modo en que son cognoscibles por el sujeto, el *kouros* que debe recorrerlos y asimilarlos.

### ¿Cómo puede el *kouros* conocer las *doxai*?

Las *doxai* ya están enmarcadas negativamente en su primera aparición en el poema, pues la diosa las presenta como no confiables (ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς, B1.30), negatividad que se verá confirmada cuando llegue la presentación de la cosmología que abre la segunda parte del poema, donde la diosa añade que el orden de sus palabras es engañoso (ἀπατηλόν, B8.52). Pensamos que esa limitación de las *doxai* no es absoluta, sino que atañe a su incapacidad de aprehender *lo que es* (*to eon*), la primera parte del poema

---

842

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἤμην Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέξ ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς.  
ἀλλ’ ἔμψης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

<sup>843</sup> Las *doxai* en Parménides son siempre opiniones y no apariencias. Cordero (2005: 46): “Parménides no es Platón, que distingue entre “ser” y “aparecer”.”

vinculada a *Aletheia*. Y puesto que las *doxai* son propias de los hombres (βροτῶν δόξας, B1.30) es lógico que nos preguntemos por el modo en que los hombres pueden conocer, aún más si consideramos que la interlocutora del *kouros* es una diosa, por lo que será necesario dilucidar la capacidad del entendimiento humano para conocer la revelación de una divinidad.

La teoría del conocimiento de Parménides se encuentra en B16 y puede resumirse en que nuestros cuerpos consisten en mezclas variables de dos principios fundamentales y opuestos, Luz y Noche (o lo caliente y lo frío). Tanto nosotros como todo lo que percibimos por los sentidos es mezcla de esos dos principios. Por ello conocemos la Luz (o lo caliente) por la luz que hay en nosotros, y conocemos la Noche (o lo frío) por la noche que hay en nosotros<sup>844</sup>. Teofrasto nos ha legado el texto de B16 con un importante comentario que nos ayuda a completar la teoría cognitiva del eleata. El peripatético nos informa de que las opiniones sobre la sensación se reducen a dos grupos, uno que la explica por lo semejante y otro por lo contrario. Parménides pertenecería al primero y:

"en general, no dijo nada definido, sino solo que, por ser dos los elementos, el conocimiento depende del predominio de uno. En efecto, según prevalezca lo caliente o lo frío, de una u otra forma resultará el pensamiento; mejor y más puro el que se debe a lo caliente, si bien incluso este requiere una cierta proporción. Dice así (B 16):

*Y según en cada caso sea la mezcla de los miembros errabundos,  
así será el entendimiento de que a los hombres se dotó. Pues lo mismo  
es lo que piensa la hechura de los miembros en los hombres  
en todas las cosas y en cada una. Pues lo que predomina, es pensamiento.*<sup>845</sup>

---

<sup>844</sup> Tor (2017: 169), Vlastos (1946: 67): "Parmenides holds that the light and dark forms in our frame think respectively light and darkness in the world".

<sup>845</sup> Bernabé (2019: 251)

ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ  
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

Y es que considera como una misma cosa percibir y pensar. Por ello también el recuerdo y el olvido se producen a partir de aquellos por causa de una mezcla...Que también atribuye sensación por sí mismo a lo contrario (e.d., a lo frío) está claro en este pasaje en que dice que un cadáver no percibe la luz, el calor y el sonido por su carencia de fuego, pero que lo frío y el silencio y los demás contrarios sí los percibe. Así que, en general, todo lo que es posee un cierto conocimiento”<sup>846</sup>.

La glosa sorprende en primer lugar al lector contemporáneo por la percepción (disminuida, pero percepción) que Parménides atribuiría a los cadáveres. Los desencantados que somos haremos bien en recordar que en el mundo arcaico del eleata, como señala Teofrasto, καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν, “todo lo que es posee un cierto conocimiento”<sup>847</sup>, lo que hace de Parménides un seguidor del hilozoísmo, la creencia en el mundo animado<sup>848</sup>.

De la lectura conjunta del comentario de Teofrasto y de B16 podemos concluir que Parménides sigue en su teoría cognitiva el principio de “lo semejante se conoce por lo semejante”<sup>849</sup>, esto es, por lo caliente y lo frío en nosotros

---

<sup>846</sup> Teofrasto, *Acerca de las sensaciones*, 1 ss. (DK 28 A 46), trad. Bernabé (2019: 253).

μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείοι κατα τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρηι 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· ὥς γὰρ ἐκάστοτε, φησὶν, ἔχει ... νόημα’ (B 16). τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταῦτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κρᾶσεως· ... ὅτι δὲ καὶ τῶι ἐναντίωι καθ’ αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερόν 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.

<sup>847</sup> Tor (2017: 174): “And so, if we were initially struck by the view that the corpse remains to a certain degree perceptive and cognisant, we can now see that such a view is not so surprising in a world in which everything possesses some form or measure of cognition”.

<sup>848</sup> Bredlow (2000: 190): “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; solo hay cuerpos cuyas manifestaciones vitales, debido a la disminución del elemento luminoso, han descendido por debajo del umbral de perceptibilidad para el observador externo”.

<sup>849</sup> Tor (2017: 175), Bredlow (2000: 175): “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

conocemos lo caliente y lo frío, y nuestra cognición está determinada en cada momento por las combinaciones de frío y caliente en las que consisten nuestros cuerpos mortales<sup>850</sup>. B16 indica que eso es así para todos los actos de cognición humana, por lo que esta depende pasivamente de los mecanismos fisiológicos<sup>851</sup>. Lo que nos lleva de modo indefectible a vincular tipos de constitución física y modos de conocimiento<sup>852</sup>.

Tor subraya oportunamente el uso parmenídeo del término *krisis*<sup>853</sup>, una de las palabras importantes del poema, para encuadrar tanto la *Aletheia* como las *doxai*. Así, la *Aletheia* queda enmarcada en una dicotomía es-no es, mientras que las *doxai* responden a la de Luz-Noche (o caliente-frío). De nuevo traemos a colación B 7.5-6: **κρίναι** δὲ λόγῳ πολὺδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντι, *en vez de eso discierne con juicio la muy argumentada prueba que te he propuesto*<sup>854</sup>, puesto que el *krinai* aquí prescrito por la diosa solo puede hacer referencia a la *krisis* entre *es* y *no es* que sustenta toda la argumentación sobre *lo que es* en *Aletheia* (B8.15-16 ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· La decisión sobre tales cuestiones en esto reside: «es o no es»<sup>855</sup>), mientras que la misma diosa, cuando introduzca las *doxai*, hará depender las creencias

---

asimismo Helio "el que todo lo ve"): creencia implicada también en el -para nosotros- doble significado del verbo δέσκομαι, 'ver', 'mirar' y 'brillar', 'resplandecer', y de la cual las teorías ópticas de Empédocles y Platón no ofrecen sino variantes un poco más refinadas. Nada tendría de extraño, por tanto, que algún rastro de esa creencia común se trasluciera también en los versos de Parménides”.

<sup>850</sup> Bredlow (2000: 189): “Para Parménides, la inteligencia o el entendimiento (*noos*) era una función de la “mezcla de los miembros” (B 16.1-2)”.

<sup>851</sup> Tor (2017: 182): “according to B16, for the *human* mind (*noos*), cognition (*noos*) of Hot and Cold, and by Hot and Cold, is something that just happens”.

<sup>852</sup> Pérez de Tudela (2007: 224-225).

<sup>853</sup> Tor (2017: 184): “Throughout the poem, Parmenides makes pivotal and calculated use of the term *krisis* and its cognates. The term encompasses both dichotomies and judgements made on their basis.” Y la nota 53 con ejemplos de la doble acepción (separación y juicio) de *krisis*. Para la procedencia jurídica del término Heidel (1913:718), Hermann (2004: 217), Cordero (2005: 156).

<sup>854</sup> Trad. Bernabé (2019: 240).

<sup>855</sup> Trad. Bernabé (2019: 241).

humanas de una *krisis* bien distinta entre dos opuestos, fuego y noche (que serán luz y noche, φάος καὶ νύξ, en B9):

En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos en torno a la verdad. Opiniones mortales desde ahora aprende, oyendo el orden de mis frases, engañoso. Pues bien, a dos formas tomaron la decisión de nombrarlas, a una de las cuales no se debe -en eso están descaminados-. Contrarias las distinguieron en cuerpo y unas señales les atribuyeron aparte unas de otras. Por un lado, de la llama al etéreo fuego, apacible, muy ligero, a sí mismo por doquier idéntico, pero al otro no idéntico, sino que este es por sí mismo lo contrario: noche sin conocimiento, densa de cuerpo y pesada<sup>856</sup>.

Hay una diferencia cualitativa entre las dos *krisis* (*Aletheia*, es-no es y *doxai*, luz-noche), puesto que *Aletheia* no establece jamás *lo que no es* como contraparte positiva de *lo que es* (*lo que es* es πάντοθεν ἴσον “por doquier igual a sí mismo”, B8.49). En cambio los dos elementos de las *doxai* sí son iguales uno respecto del otro en su condición de opuestos enantiomórficos (cada uno es lo que el otro no es). Las *krisis* de *Aletheia* y de *doxai* están separadas, por tanto, por una distancia insalvable y no podemos pensar con ambas simultáneamente<sup>857</sup>.

---

<sup>856</sup> Trad. Bernabé (2019: 245)

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτεΐας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν),  
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἥπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,  
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό  
τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.

<sup>857</sup> Tor (2017: 187): “*Aletheia's krisis* and *Doxa's krisis* are competing in the sense that we could not maintain, and think in terms of, both sorts of demarcations at the same time. [...] When we think in terms of *Doxa's krisis*, we cannot at the same time think in terms of *Aletheia's krisis*”, id. (2017: 196).

Con estas premisas epistemológicas podemos leer mejor los últimos versos del proemio. Porque si la diosa presenta las *doxai* en B8.50-52, justo al terminar de exponer los argumentos ontológicos relativos a las propiedades de *lo que es*, es porque el engaño (ἀπατηλὸν) de la física que sigue (*doxai*) no contrasta con una exposición alternativa de las mismas cosas, sino con la exposición de *lo que es* en *Aletheia*:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα

ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

En este punto te doy fin al discurso y pensamiento fidedignos en torno a la verdad. Opiniones mortales desde ahora aprende, oyendo el orden de mis frases, engañoso.

El *kouros* sabrá discernir el engaño de las *doxai* una vez instruido en la *Aletheia*. Pero las *doxai* no son engañosas en sí mismas, sino que lo son únicamente en su incapacidad para acceder a la realidad última, el corazón imperturbable de Verdad (B1.29, Ἀληθείης ἀτρεμὲς ἦτορ), o lo que es lo mismo, su incapacidad para acceder a *lo que es* y a sus propiedades. Ese y no otro (no, desde luego, una incapacidad absoluta de dar cuenta del mundo fenoménico) es el sentido en el que las *doxai* no son dignas de verdadera confianza o persuasión (πίστις ἀληθείης, B1.30). O dicho de otro modo, el engaño es algo distinto de la falsedad<sup>858</sup>; las *doxai* que sirven para exponer la cosmología son engañosas en su incapacidad para exponer la Verdad, y de eso previene la diosa al *kouros*, pero sí son adecuadas para exponer la cosmología<sup>859</sup>. Estamos de acuerdo con Tor cuando señala que el reiterado empleo por parte de la diosa de términos

---

<sup>858</sup> Johansen (2016: 19).

<sup>859</sup> Tor (2017: 220): “Parmenides accepts *Doxa* as an account of Doxastic things, but rejects it as an account of the unshaken heart of reality (of what-is)”. Aunque la defensa de las *doxai* como lo que realmente pensaba Parménides respecto de esos temas es una posición cada vez más aceptada hay que recordar que en el pasado fueron habitualmente relegadas a meras apariencias o ilusiones, con lo que la física de Parménides pasaba a considerarse un puro ejercicio dialéctico; ver Tor (2017: 163 notas 1-4 para autores de esa lectura) e id. (2017: 167 nota 14 para la reciente tendencia que revaloriza las *doxai* y algunos de sus representantes).

epistémicos en B10.1-5 nos muestra su voluntad de dar cuenta de esos fenómenos celestes y de hacerlo correctamente<sup>860</sup>:

**εἴση** δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα

σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο

λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππρόθεν ἐξεγένοντο,

ἔργα τε κύκλωπος **πεύση** περίφοιτα σελήνης

καὶ φύσιν, **εἰδήσεις** δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα

**Conocerás** el nacimiento del éter y todas las señales

que en el éter hay, así como de la pura antorcha del fulgente sol

las obras que hacen invisible y de dónde provienen.

**Te enterarás** de las acciones errabundas de la luna de redondo ojo

y de su nacimiento y **conocerás** también el cielo que por doquier los abarca<sup>861</sup>.

El *kouros* está obligado, en su condición de mortal, a experimentar la pluralidad cambiante del mundo y a pensarla con el contraste Luz-Noche, pero esa lección le llega después de que la diosa le haya contado las señales de *lo que es* en *Aletheia*, la primera parte del poema. Por ese motivo ya conoce la verdadera naturaleza del *corazón imperturbable de Verdad* y puede identificar el engaño (podríamos decir aquí *los límites*) de la segunda parte del poema, las *doxai*, adecuadas para dar cuenta del mundo fenoménico pero inadecuadas para revelar la naturaleza de la realidad última, de *lo que es*.

Llegamos así a los dos últimos e intrincados versos del proemio (B1.31-32)<sup>862</sup>:

---

<sup>860</sup> Tor (2017: 201): “The programmatic employment of epistemic vocabulary with respect to Doxastic things reflects the assumption that accounts pertaining to such things can describe them correctly or incorrectly and, furthermore, that the accounts advanced in *Doxa* do so correctly [...] *Doxa* represents Parmenides’ *own views* of Doxastic things.”, id. (2017: 220): “Parmenides accepts *Doxa* as an account of Doxastic things, but rejects it as an account of the unshaken heart of reality (of what-is)”.

<sup>861</sup> Trad. Bernabé (2019: 246).

<sup>862</sup> Tor (2017: 209): “These two lines are especially beset by ambiguities and difficulties, and no translation or interpretation of them could be remotely certain”.

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

aunque, aun así, los aprenderás: cómo preciso era que las opiniones sean de manera aceptable, permeando todo a través de todo.

El comienzo (“aunque, aun así, los aprenderás”) remite a los pareceres de mortales que la diosa ha dicho al *kouros* que ha de aprender aunque carezcan de πίστις ἀληθῆς (B1.30)<sup>863</sup>. El sentido de lo que sigue, aun confuso, parece remitir en cualquier caso a una realidad inferior de las opiniones respecto de *lo que es*; las opiniones pueden contar el mundo pero no la realidad última. El final del proemio señala y adelanta así el sentido en que las *doxai* son engañosas que veremos confirmado en B8.52<sup>864</sup>. Sin embargo el estatus inferior de las opiniones respecto de *lo que es* no exime al *kouros* de su *necesario* aprendizaje, donde χρῆν insiste en el χρεὼ δέ σε de B1.28 para comunicar la necesidad que la diosa extiende a las opiniones, aquí expresadas con τὰ δοκοῦντα, que comparte campo semántico con las *doxai*<sup>865</sup>. *Aletheia* y *doxai* son distintas pero necesarias en el completo programa de estudios de la diosa. Hasta aquí llega la revelación de la diosa y a continuación, aunque siga hablando ella, lo hará de otro modo, a través de la argumentación racional que permite explicar la revelación primera y hacerla comunicable<sup>866</sup>.

---

<sup>863</sup> Cordero (2005: 48): “El término “*taûta*” (“estas cosas”, “esto”) retoma en 1.31 la noción de opinión, que aparecerá en el verso siguiente, otra vez en plural, retomado por la expresión “*tà dokoûnta*” (“lo que parece”) [...] el v. 1.31 retoma el contenido del verso anterior y que, por consiguiente, no se introduce un nuevo elemento, además de la verdad y las opiniones, como creen algunos intérpretes”.

<sup>864</sup> Tor (2017: 215): “Once again, *Doxa* is ‘deceptive’ (B8.52) and lacks ‘real trust’ (B1.30), *not* because it misdescribes its objects (mortals, stars, embryos), but because it may mislead one into believing that these objects, or the two elements of which they consist, are in fact the fundamental nature of reality, which would be inconsistent with the nature of what-is as established in *Aletheia*”.

<sup>865</sup> Pérez de Tudela (2007: 135-139).

<sup>866</sup> Vlastos (1946: 76): “Thus the philosophy of Parmenides is a strange blend of mysticism and logic. It is mysticism, for its goal is not the gradual and cumulative correction of empirical knowledge, but deliverance from it through the instantaneous and absolute grasp of “immovable” truth. This is not the way of *techné*, but the way of revelation: it lies “beyond the path of men” (B1.27). Yet this revelation is itself addressed to man’s reason and must be judged by reason. Its core is pure logic: a rigorous venture in deductive thinking, the first of its kind in European thought.”. Cf. McKirahan (2010: 253) piensa en cambio que fue el descubrimiento de los razonamientos deductivos, y su fiabilidad cognitiva, los que llevaron a Parménides

## ¿Cómo puede el *kouros* conocer la *Aletheia*?

- Jenófanes y Parménides

Si Parménides se quedara en las *doxai* insuficientes no superaría las conclusiones epistemológicas de Jenófanes. Varios autores han señalado los puntos en común entre estos dos autores, ambos aristócratas que escriben en verso en el contexto suritálico, a partir de los testimonios antiguos que hacen del primero alumno del segundo<sup>867</sup>. Aquí nos centraremos en las similitudes, y también la distancia, entre sus teorías del conocimiento, pues sí consideramos que el poema de Parménides trasluce una preocupación por los límites del conocimiento que se relaciona con cuestiones planteadas por Jenófanes:

“Y es que, lo claro, ningún hombre lo vio, ni será  
concedor de las divinidades ni de cuanto digo sobre todas las cosas.  
Pues incluso si lograra el mayor éxito al expresar algo perfecto,  
ni siquiera él lo sabría. Conjetura es lo que a todos se nos alcanza”<sup>868</sup>.

Este célebre fragmento<sup>869</sup>, el corazón de las consideraciones epistémicas de Jenofonte, encara el problema sin titubeos y también nos responde con

---

a escribir un proemio que diera cuenta de la divinidad de su hallazgo: “I offer the suggestion that he is attempting to describe his discovery of the divine power of logic. For the Greeks, many things aside from the Olympian gods were considered divine”.

<sup>867</sup> Aristóteles, *Metafísica* A5 986b22: ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται μαθητής, porque se dice que fue su alumno; Diógenes Laercio, 9.21: Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης, Parménides, hijo de Pires, de Elea, estudió con Jenófanes. Estos testimonios han sido cuestionados por platonizantes, ver Tor (2017: 314): “No clearly dependable evidence, however, links him to Elea”. A favor Passa (2009: 17): “Negare com’è stato fatto talvolta la storicità del soggiorno di Senofane a Elea o la presenza di reminiscenze senofanee in Parmenide sarebbe assurdo”.

<sup>868</sup> Jenófanes (DK 21 B34), trad. Bernabé (2019: 158):

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ γένητ’ οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ’ ἐπὶ πᾶσι τέτυκται.

<sup>869</sup> Popper (2013: 46): “To me there is nothing in the whole literature of philosophy that is so critical, so self-critical, so correct, and so true as B34”, Hermann (2004: 8): “There are many memorable statements that can be considered critical for our comprehension of what philosophy is about, but none goes to its heart like this one.”. Esta distancia insalvable entre conocimiento divino y humano también la encontramos en ámbito suritálico y en términos similares en Alcmeón de Crotona al comienzo de su tratado (B 1 DK):

claridad: No hay un criterio infalible de verdad, así que ¿cómo es posible conocer si nuestras creencias no son más que conjeturas y por lo tanto sujetas a error?

“Ténganse tales conjeturas por semejantes a verdades”<sup>870</sup>.

Las conjeturas no son la verdad aunque se parezcan a ella. Podemos aspirar únicamente a unas creencias que se perfeccionen con el tiempo, que se corrijan sucesivamente para ser cada vez mejores. Unas creencias *perfectibles* pero de las que nunca podremos decir que son la verdad:

“Desde el principio los dioses a los mortales no se lo enseñaron todo, sino que, con el tiempo, ellos en su búsqueda van encontrando algo mejor”<sup>871</sup>.

El diálogo en el ámbito epistemológico entre Jenófanes y Parménides es verosímil porque ambos se preocupan por el problema del conocimiento cierto, fiable<sup>872</sup>, y Parménides parece reflexionar desde los límites fijados por Jenófanes para proponer un conocimiento más sólido, más allá del relativismo y del escepticismo a los que está abocado Jenófanes<sup>873</sup>. Pensamos que Jenófanes

---

Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ Βαθύλλῳ περὶ τῶν ἀφανέων· περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἄνθρωποις τεκμαίρεσθαι  
Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo lo siguiente a Brotino, Leonte y Batilo: Respecto de las cosas no evidentes, los dioses tienen certeza respecto de las mortales, pero a nosotros, en cuanto que hombres, solo nos es dado conjeturar. (Trad. Bernabé 2019: 122). Para Jenófanes y Alcmeón como telón de fondo de la epistemología de Parménides, Bodnar (1989).

<sup>870</sup> Jenófanes (DK 21 B35): ταῦτα δεδόξασθαι μὲν εὐκότα τοῖς ἐτύμοισι. Trad. Bernabé (2019: 159).

<sup>871</sup> Jenófanes (DK 21 B18), trad. Bernabé (2019: 160):

οὔτοι ἀπ’ ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ’ ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

<sup>872</sup> Hermann (2004: 144): “It is clear that both thinkers are concerned with the question of whether knowledge that is reliable or certain is available to human beings”.

<sup>873</sup> Hermann (2004: 164): “I believe that it was the doubts expressed by Xenophanes regarding the reliability of human knowledge that moved Parmenides to take such a decisive stand [...] In a nutshell, Parmenides’ central problem was how to ensure the reliability of discourse. Statements had to be defended against self-contradiction as well as against the misleading plausibility of vagueness – regardless, ultimately, of what said statements were about. For both of these vulnerabilities, Parmenides introduces examples and methods to extricate the truth.”, id. (2004: 215): “Parmenides’ central problem was how to ensure the reliability of discourse”.

influye en Parménides y no solo en este aspecto del conocimiento, como veremos.

- El conocimiento de *Aletheia*

Hemos visto que las *doxai* son el modo de pensar al que se ven obligados los seres humanos, por lo que resulta pertinente preguntarse cómo pueden pensar también *Aletheia*<sup>874</sup>. Vlastos desarrolló la siguiente línea argumental después de leer atentamente B16 y el comentario de Teofrasto: un cadáver es todo oscuridad y, por lo tanto, piensa solo oscuridad, de tal manera que para pensar *lo que es* (él lo llama *Being*) se necesita una mente que sea solo luz, pues entonces “it would think light as pure Being”<sup>875</sup>. Vlastos supo ver la imposibilidad de que el hombre piense *lo que es* con la dicotomía de B16, pero no dio el paso de explicar cómo un hombre puede eliminar la oscuridad de su mente y pensar solo con luz. La respuesta de Tor es que el *kouros* tiene que divinizarse de algún modo<sup>876</sup>. Para Parménides eso será posible porque piensa que el ser humano tiene una parte *divina*, su alma<sup>877</sup>.

---

<sup>874</sup> Vlastos (1946: 71): “We are here face to face with the central paradox of Parmenides' theory of knowledge. The mortal frame, *qua* mortal, cannot think Being”.

<sup>875</sup> Vlastos (1946: 72).

<sup>876</sup> Tor (2017: 224): “The knower himself must have in some sense become divine and acquired a higher-than-mortal, divine mind”.

<sup>877</sup> Tor (2017: 227): “Parmenides understood the mortal agent to be a complex thing. The mortal agent comprises not only a mortal but also a *divine* part – his soul.” Chalmers (1960: 21): “In any case, it is the goddess who bestows knowledge on Parmenides, and so in the sphere of epistemology too the gap between the two worlds is bridged by divine agency”.

## Parménides y el alma

Testimonios varios como la laminilla de Petelia<sup>878</sup>, Eurípides<sup>879</sup>, el epitafio público por los caídos en la batalla de Potidea (432 a.C.)<sup>880</sup> o Epicarmo<sup>881</sup> nos recuerdan la creencia griega en un hombre mezcla de tierra y éter<sup>882</sup>. Todo hombre tiene un elemento terrenal, su parte mortal, y una parte divina, etérea, que se identifica con el alma, volviendo ambas partes a su lugar de origen después de la muerte<sup>883</sup>.

Aunque los fragmentos conservados no nos permiten conocer con certeza las ideas de Parménides sobre el alma (de ahí que este tema haya suscitado tan poco interés en los comentaristas modernos), Tor se atreve a reconstruirlas a partir de los indicios que nos ofrecen dos doxógrafos fiables como Teofrasto<sup>884</sup> y Simplicio para presentar una interesante hipótesis sobre el viaje del *kouros*. El viaje del *kouros* hacia la diosa en el proemio se identificaría en esta lectura con el viaje del alma después de la muerte. Parménides a juicio de Tor compartiría la concepción del hombre compuesto de tierra y éter puesto que define la Luz, o el calor, como el *etéreo fuego de la llama* (φλογὸς αἰθέριον πῦρ, B8.56), y por Teofrasto sabemos que para el eleata los cadáveres son cosas frías y la muerte implica la salida del fuego del cuerpo frío, por lo que lo caliente (y etéreo) sería el principio de vitalidad en el hombre<sup>885</sup>. La teoría de la metempsicosis en

---

<sup>878</sup> “De Tierra soy hijo y de Cielo estrellado”.

<sup>879</sup> *Las Suplicantes*, 531-534: ἔασατ' ἤδη γῆ καλυφθῆναι νεκρούς, / ὅθεν δ' ἕκαστον ἐς τὸ φῶς ἀφίκετο / ἐνταῦθ' ἀπελθεῖν, πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα, / τὸ σῶμα δ' ἐς γῆν: Dejad que la tierra cubra a los muertos, que cada elemento vuelva al sitio de donde vino a la luz, el aliento al éter y el cuerpo a la tierra.

<sup>880</sup> “αἰθὲρ μὲμ φουχὰς ὑπεδέχσατο, σόμ[ατα δὲ χθόν], *el éter recibe sus almas, la tierra, sus cuerpos*”.

<sup>881</sup> DK23 B9: “Συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κάπηλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν, γὰ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμα δ' ἄνω”.

<sup>882</sup> Vlastos (1946: 75 nota 55) Cf. Tor (2017: 228-230).

<sup>883</sup> Tor (2017: 228).

<sup>884</sup> Teofrasto por vía indirecta a través de Diógenes Laercio, IX, 22: Parménides según Teofrasto enseñaba “que el alma y la inteligencia son lo mismo”, καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι. Bredlow (2000: 177) se acuerda con esta atribución de inteligencia a todos los seres vivientes de las muy discretas yeguas (πολύφραστοι ἵπποι) del proemio.

<sup>885</sup> Tor (2017: 232): “As we can confidently maintain on the basis of our evidence from Theophrastus alone, then, Parmenides clearly subscribed to the widespread association of Hot with one’s life-force and vitality.”.

Parménides, y la implícita naturaleza divina del alma<sup>886</sup>, nos llega según Tor a través de Simplicio<sup>887</sup>, cuando la diosa expone las *doxai* y habla de las almas que lleva<sup>888</sup> cíclicamente de la vida a la muerte<sup>889</sup>, por lo que Parménides creería en un alma divina, etérea y transmigratoria<sup>890</sup>. Esta noción estaría en sintonía con las doctrinas órficas y pitagóricas del sur de Italia en tiempos de Parménides<sup>891</sup>.

---

Cf. Bredlow (2000: 210): “Como sustancia vital han de entenderse indudablemente el “fuego” o la “luz” de Parménides (o más exactamente, aquella clase de mezcla en la que prevalece el fuego, ya que ninguno de los dos elementos se da en estado puro)”. Estos razonamientos no nos deben hacer olvidar la concepción arcaica, tan presente en Homero, según la cual la *psyche* viaja al Hades después de la muerte, Burkert (2007: 264): “Según la expresión homérica, en el momento de la muerte, algo abandona al hombre, la *psyché*, y se dirige a la «casa de Ais», también llamada *Aídes*, *Aidoneús*, en ático *Hádes*. *Psyché* significa «aliento», así como *psýchein* quiere decir «respirar»; la interrupción de la respiración es el signo externo más evidente de la muerte”.

<sup>886</sup> Tor (2017: 243): “Parmenides’ theory of metempsychosis itself, like any such theory, presupposes some notion of the soul’s divinity. As Burkert puts it, by denying that the soul is subject to death, by making it *athanatos*, metempsychosis renders ‘the epithet which since Homer had characterised the gods in distinction from men...the essential mark of the human person’”.

<sup>887</sup> *Comentario a la Física*, 9.39.19-21 (καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδέξ, ποτὲ δὲ ἀνάπλιν φησιν. "dice también que ella manda a las almas ora de lo visible a lo invisible, ora al revés") Tor (2017: 235) interpreta que este pasaje de Simplicio testimonia una doctrina de metempsychosis. Ya lo había hecho Burkert (1972: 284): “This means that the existence of the soul is antecedent to the cycle of life and death, and implies a kind of transmigration”. Para una lista de defensores y detractores de esta tesis ver Bredlow (2000: 204 nota 124).

<sup>888</sup> πέμπειν es el verbo del proemio con el que las Helíades llevan al *kouros* (B1.8, B1.26), Tor (2017: 238).

<sup>889</sup> Pero esto lo hace Simplicio indicando una determinada topografía, “de lo visible a lo invisible” y vuelta a empezar, donde lo invisible (τὸ ἀειδέξ) alude claramente al Hades, pero aquí vacila Tor (2017: 242): “but the topographical implications of this allusion are unclear. Neither here nor in our discussion of the proem will we rely on inevitably speculative and inconclusive reconstructions of Parmenides’ eschatological topography.” Tor defiende que Parménides sostiene una versión de la concepción del alma etérea a través del elemento Luz, “regardless of its spatial location” (2017: 242), aunque cuando estudie la trayectoria del viaje del *kouros* sin decantarse por ninguna de ellas afirmará que “the *katabasis* interpretation is compatible with the reconstruction of Parmenides’ eschatological ideas about the soul” (2017: 352). Sin embargo el viaje al Hades sería en nuestra opinión la conclusión más coherente de su teoría del viaje escatológico del alma con el apoyo, entre otros muchos indicios, de este mismo texto de Simplicio. Cf. Burkert (2013 [1969]: 115): “Parmenides’ achievement stands out all the more against the background of *katabasis* and metempsychosis.”, Bredlow (2000: 206) sí suscribe la identidad de lo invisible con el Hades, pero considera que aquí designa simplemente la muerte para dar una lectura materialista, “lo que los hombres llaman muerte sobreviene cuando el componente de luz en los miembros disminuye hasta hacerse invisible”.

<sup>890</sup> Tor (2017: 243), id. (2017: 247).

<sup>891</sup> Burkert (1972: 120 ss.). Cf. Tor (2017: 244): “That Pythagoras and early Pythagoreans in South Italy advanced notions of metempsychosis and, concomitantly, the divinity of the soul, is perhaps the only

Parménides, por tanto, considera que el conocimiento de *lo que es* es un conocimiento divino, pero la mente humana está limitada a la cognición cualitativamente distinta que sostiene la física de las *doxai*. La manera de superar esta limitación es el componente divino del ser humano, su alma. Esta parte divina es independiente y anterior al mortal que la acoge y está asociada a una disposición cognitiva superior. Si el mortal consigue utilizar esa parte divina sin morir podría alcanzar la condición cognitiva necesaria para aprehender *lo que es*. Eso es lo que haría el *kouros* en el proemio<sup>892</sup>.

### **El viaje del *kouros* como viaje escatológico del alma**

Esa concepción del hombre nos permite hablar de una *homoiosis theoi* en Parménides, como encontraremos explícitamente en Platón<sup>893</sup>. El eleata aparece así como un representante temprano de esa asimilación a lo divino si entendemos que para alcanzar el conocimiento divino el sujeto que conoce debe divinizarse *momentáneamente* a través de la identificación con su alma divina<sup>894</sup>.

Parménides, según Tor, presenta su viaje en el proemio como el viaje escatológico del alma y tanto el léxico como la imaginería del inicio del poema evocarían las iniciaciones místicas<sup>895</sup>:

---

doctrinal statement that can be made about early Pythagoreanism without reservation”, id. (2017: 245): “we can conclude quite generally that the divinity of the soul, especially in the context of metempsychosis and in South Italy, was already maintained before Parmenides’ time, and that the more specific conception of the (hot) aethereal soul as divine was current both during and after his generation [...] an Orphic conception of the human as comprising in part a Titanic or divine component may go back to the archaic period”.

<sup>892</sup> Tor (2017: 250): “*kouros*’ journey as the eschatological journey of the discarnate, post-mortem soul, and highlights his unusual privilege in undertaking that journey while still alive. It represents, moreover, the *kouros*’ attainment of the disposition which is necessary for acquiring knowledge of what-is as a cognitive identification with his divine soul”.

<sup>893</sup> Para el importante y con frecuencia olvidado tema de la *homoiosis theoi* en Platón ver Annas (1999) y Sedley (1999), que estudian, entre otros, los dos *loci classici* de la cuestión: *Teeteto* 176b y *Timeo* 90a-d. Para el origen de esta noción en el pitagorismo ver Hernández de la Fuente (2019: 102).

<sup>894</sup> Tor (2017: 252).

<sup>895</sup> Tor (2017: 254). Ver Bernabé (2012).

- La apropiación de los lugares hesiódicos de ultratumba, δώματα Νυκτός en B1.9 o χάσμ' ἄχανες en B1.18 sobre los que Parménides modela el viaje del *kouros*.
- Su condición de εἰδότα φῶτα en B1.3 y que la diosa se dirija a él como *kouros* en B1.24, en ambos casos se trata de reminiscencias del lenguaje místico<sup>896</sup>. Los misterios eliminan el miedo a la muerte con una promesa de divinización e implican una transformación en el iniciado que se caracteriza por una nueva relación con lo divino<sup>897</sup>.
- La diosa tranquiliza al *kouros* diciéndole que no ha sido un *mal hado* el que la he traído hasta ella (μοῖρα κακῆ B1.29), expresión que como ya vimos designa la muerte<sup>898</sup>.
- ὁδὸν... δαίμονος B1.2-3, el camino de la deidad, y las Helíades que guían al *kouros* por las sendas de la Noche y del Día, sabiendo que el camino del Sol conduce diariamente al Más Allá (si adoptamos la visión tradicional del inframundo como el Más Allá) como sabemos por Hesíodo<sup>899</sup> o, con más detalle, Estesícoro<sup>900</sup>, por quien sabemos que el sol se embarca por

<sup>896</sup> Tor (2017: 255 nota 78), para un mayor detalle de la relación de Parménides con los misterios, id. (2017: 267-271) y, sobre todo, Bernabé (2012).

<sup>897</sup> Tor (2017: 271).

<sup>898</sup> Tor (2017: 256 nota 79).

<sup>899</sup> *Teogonía*, 761: οὐρανόθεν καταβαίνων.

<sup>900</sup> Stesich. S 17 Page:

ἄμος δ' Ὑπεριονίδα ἴς  
 δέπας ἐσκατέβα χρύσειον ὄ-  
 φρα δι' Ὀκεανοῖο περάσαις  
 ἀφίκοιθ' ἰαράς ποτὶ βένθεα νυ-  
 κτὸς ἐρεμνᾶς  
 ποτὶ ματέρα κουριδίαν τ' ἄλοχον  
 παῖδας τε φίλους.

Cuando la fuerza del Hiperiónida  
 en la copa toda de oro se embarcó,  
 para, una vez atravesado Océano,  
 llegar a lo profundo de la noche sagrada,  
 tenebrosa,  
 junto a su madre, su legítima esposa  
 y sus hijos.

Occidente con su carro en una inmensa copa de oro, recorre Océano alrededor de la tierra hasta Oriente para finalmente reposar en la morada de la Noche hasta el día siguiente en que recorrerá de nuevo el camino del día.

El *kouros*, por tanto, viaja por ὁδὸν... δαίμονος (que está fuera de lo hollado por los hombres, B1.27) hacia su divinización<sup>901</sup>. Y el camino que sigue es el del alma después de la muerte<sup>902</sup>.

Hasta aquí la justificación interna, textual, que encontramos para el proceso de divinización del *kouros*. Pero también atenderemos al contexto cultural de la Grecia arcaica para corroborar la presencia de ese fenómeno de divinización.

Una referencia evidente son los textos que tratan de la distancia entre dioses y mortales y de la manera de superarla. La solución era la unión entre dioses y mortales de la que nacía una prole con características divinas, θεοῖς ἐπιείκελα τέκνα<sup>903</sup>. Pero para nuestros propósitos resultan más interesantes los numerosísimos pasajes homéricos donde los hombres se acercan a los dioses para compartir algunas de sus cualidades<sup>904</sup>, por lo que en un primer nivel Parménides vincula la aproximación de su *kouros* a la diosa con la aproximación de los protagonistas homéricos a su divinidad protectora<sup>905</sup>. Ya vimos en otro capítulo la equiparación que varios autores establecen entre el *kouros* y Odiseo, pero también hay diferencias importantes entre ambos. Por ejemplo el *kouros* es escoltado *directamente* (ἰθύς, B1.21) por las Helíades a su objetivo frente al

---

<sup>901</sup> Tor (2017: 257). Para los caminos divinos en el *Himno órfico a Zeus* y en Píndaro, Bernabé (2013: 43 nota 54).

<sup>902</sup> Tor (2017: 258).

<sup>903</sup> *Teogonía*, 968.

<sup>904</sup> Tor (2017: 262): “Almost every page of Homer illustrates the principle that, by virtue of a privileged affinity with the divine, whether through semi-divine parentage or through interactions and associations with the divine, mortals are capable of what would otherwise have been impossible for them.” Para los ejemplos ver nota 98.

<sup>905</sup> Tor (2017: 264): “On a rudimentary level, then, by immersing his poem and its proem in Homeric language and imagery, Parmenides relates the *kouros*’ novel approach to his goddess to the approach of a Homeric protagonist to his patron divinity”.

errante Odiseo, errancia que en el poema de Parménides se asocia con el error y la ignorancia<sup>906</sup>. Y para el proceso de divinización es sin duda relevante la diferencia del *kouros* con el Odiseo que rechaza la divinización que le ofrece su anfitriona Calipso para seguir siendo un mortal errabundo.

Las laminillas órficas que ya estudiamos, de las que algunas de las más significativas se hallaron en lugares próximos a Elea, terminan a veces de manera explícita con la divinización del iniciado (la *vía sagrada* de la de Hiponio, la promesa de reinar con los demás héroes en la de Petelia, *dios serás* en alguna de Turios). Pero el *kouros* del proemio, a diferencia de los protagonistas de las laminillas, está vivo, y Tor deduce de este análisis del texto y del contexto cultural, literario y religioso que “Parmenides frames the *kouros*' eschatological journey to the goddess as one which takes its culmination to be a transformative divinisation of the mortal through an identification with his divine soul”<sup>907</sup>. Parménides considera que el ser humano no es *solo humano*, sino que tiene una parte humana y otra divina, y esta última (su alma caliente y etérea) es necesaria para poder conocer *lo que es* a través de la epistémica *homoiosis theoi*<sup>908</sup>. Pero esta divinización no ha de hacernos olvidar que el *kouros* no podría haberlo hecho solo, sin su encuentro con la diosa<sup>909</sup>. Este sería el corolario de la teoría cognitiva del eleata. Que desemboca de nuevo en la fundamental admonición de

---

<sup>906</sup> Vlastos (1946: 69): “When Parmenides speaks of the thinking frame in fragment 16 as “much-wandering,” he links it unmistakably with the “wandering” mind of the “know nothings””, Leshner (1994: 5): “the much-wandering that is one of Odysseus' defining attributes is associated in Parmenides' poem not with truth and knowledge, but with error and ignorance (cf. ἦν δὲ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι-[the way] on which mortals, knowing nothing, wander, split-brained...’ Fr. 6.4-5).”.

<sup>907</sup> Tor (2017: 274) Cf. Vlastos (1946: 75): “Parmenides believed in the identity of thinker and thought. He would therefore conclude that he who thinks Being is what he thinks, and thus partakes of the agelessness and immortality of Being itself”.

<sup>908</sup> Tor (2017: 279), id. (2017: 281): “Both Plato and Aristotle, for whom *homoiosis theoi* similarly means identifying ourselves with what is divine in us, relate such divinisation to our capacity for reasoning and contemplation. In this respect, as in many others, they are the descendants of Parmenides. The deductive argumentation that permeates *Aletheia* constitutes a distinctive and pioneering sort of rational thought.”, id. (2017: 341): “We thus find in Parmenides a major, early exponent of the subsequent philosophical tradition of assimilation to the divine (*homoiosis theoi*), which associated our capacity for sustaining rational thought and contemplation with a capacity for identifying ourselves with what is divine in us”.

<sup>909</sup> Tor (2017: 280), id. (2017: 342): “the essential function of this initiatory goddess and of her revelation is to effect the cognitive transformation of the mortal *kouros*”.

B7.5-6: κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντ, *en vez de eso discierne con juicio la muy argumentada prueba que te he propuesto*. Para Tor una mente humana puede razonar sobre *es-no* es cuando es una mente *divinizada*<sup>910</sup>, y esto es perfectamente compatible con el razonamiento argumentativo y racional del poema, pues la diosa exhorta continuamente al *kouros* a que evalúe su revelación (B4.1, B6.2, B7.2, B7.5-6). La diosa tiene como interlocutor a un *kouros* activo que escucha críticamente sus palabras<sup>911</sup>, él ha de viajar hasta ella para conocer su mensaje a diferencia de Hesíodo, a quien buscan las Musas en el inicio de la *Teogonía*<sup>912</sup>. Estamos ante un *kouros* que no deja de ser hombre a pesar de su momentánea divinización, por lo que se verá obligado durante toda su vida a pensar las *doxai*. *Preciso es que todo lo conozcas, tanto el corazón imperturbable de Verdad bien persuasiva, como pareceres de mortales*, este es el programa completo de la diosa que debe seguir el *kouros*.

---

<sup>910</sup> Tor (2017: 282): “a *human*’s mind can reason about ‘is’ and ‘is not’, but it is then a divinised and no longer a *human* mind, thinking in non-human, divine ways and attaining non-human, divine knowledge.”, id. (2017: 341): “When a *human*’s mind does sustain this thought, it is then a divinised and no longer a *human* mind.”. Para una lectura racionalista que excluye la revelación divina o la divinización de quien conoce, Leshner (2008: 473-476), Curd (2015: 7-8), Tulli (1993: 46): “Pur dopo un viaggio εἰς φάος, verso il sapere, pur dopo le parole della dea sull’*aletheia* e sulla *doxa*, Parmenide conserva ben più di Omero e di Esiodo lo statuto del suo destinatario. Non è *theios*, è invece l’uomo che ha un sapere sulla strada del sapere”.

<sup>911</sup> Vlastos (1946: 69): “even in the presence of her divine revelation his judgment must not lapse into quiescence, but must remain active and alert to scrutinize her argument”.

<sup>912</sup> Koning (2010: 212): “the appearing goddess does not move towards the initiate, but instead the young man comes to her”; Tor (2017: 313): “Hesiod is irremediably unable to discriminate truths from specious falsehoods. This inability corresponds to his inexorably mortal status. By contrast, the *kouros*, through his capacity for reasoning, attains the ability to discriminate accounts of true reality from accounts of mortal beliefs in which there is no real trust. This attainment corresponds to his divinisation and his alignment with his divine escort and with the goddess.”. En la *Ilíada* y la *Odisea* el saber también *desciende* a los hombres de las Musas, Pieri (1993: 44).

## El proemio como instrumento de racionalización en Parménides

Parmenides the logician: *also* the mystic?<sup>913</sup>

El viaje iniciático que Parménides recoge en el proemio ilustra para Laks una forma de racionalización<sup>914</sup>. Esa es también nuestra línea interpretativa. Laks recuerda oportunamente, como hemos reiterado en este estudio, que fue Sexto Empírico, el transmisor del proemio, el primero que racionalizó el proemio al interpretarlo como una alegoría. No nos interesa tanto la alegoría, sobre cuya insuficiencia ya hemos argumentado en otro lugar, cuanto el ejercicio que presenta el viaje proemial como una declaración filosófica. No es tan interesante la platonización en la que incurre Sexto Empírico como su elección del proemio para reivindicar la confianza de Parménides en la razón y no en los sentidos. Había otros pasajes más aptos en el poema para alcanzar esa conclusión (B 7, por citar un solo ejemplo y quizá el más significativo de todos), pero Sexto escogió el proemio y de esa manera nos dejó una pista para leer filosóficamente el inicio del poema.

B 7 es para la revelación de la diosa como B 9 para las sendas de la Noche y del Día. Si B 7 matiza decisivamente mediante el juicio argumentado el carácter místico de la revelación divina, B 9 imposibilita el predominio de luz y noche sobre el otro elemento, puesto que ambos tienen el mismo estatus en Parménides. De esta manera se neutralizan los viajes a la luz o a la oscuridad (sin que esto sea óbice para nuestra consideración de que el proemio es más deudor de la imaginería catabática que de su contraria) y nace, con la filosofía, otro viaje hacia el confín. El concepto filosófico no quiere viajar arriba o abajo sino hasta el límite. La verdad exige salir del mundo cotidiano y emprender un viaje no exento de peligros hasta más allá de los sentidos, pero sin perder los

---

<sup>913</sup> Laks (2013: 167), en la misma página: “We can now see -despite the mythical constructions of some conspicuously rationalist histories of reason- that it is absurd to claim Greece as the birthplace of reason, or even of science or philosophy. But this does not imply, of course, that the Greeks did not produce a new form (or forms) of reason”.

<sup>914</sup> Laks (2013: 169).

sentidos y usando la facultad del *noos* que nos permite arribar a otro tipo de conocimiento, más seguro. Más verdadero.

B 7 es, además, un dique frente a las interpretaciones irracionalistas del proemio, pues las palabras de la diosa, “discierne con juicio”, también son aplicables al proemio. Es la relativización de la revelación de la diosa que encuentra su límite, y su clave hermenéutica, en la capacidad del *kouros* para evaluar razonadamente esa revelación<sup>915</sup>. El modelo de la iniciación mística, aunque no esté explicitado como posteriormente en Platón<sup>916</sup>, pudo servir a Parménides para presentar su filosofía<sup>917</sup>. La forma literaria de Parménides, con

---

<sup>915</sup> Para la importante relativización de la revelación de la diosa con B 7 ver, entre otros, Nussbaum (1979: 69-70) también considera que la diosa enseña al *kouros* “the necessary laws and limits of reason. And, perhaps Parmenides' most important modification of the standard poetic drama of inspiration, she relies for her authority not on any empirical claims, but on the nature of thought itself. She claims no special authority in virtue of longevity or godlike sensory powers. Her purely a priori argument is one that can be made and judged by any rational creature, and made all the better if he abstracts from all that is empirical, "lest mortal views distract" his intellect (8.60-67.5)". "Judge by reason," she commands him, "the hard hitting refutation" (7.5).”, Cornford (1987: 146-47): “Parménides rechaza el contenido de los sentidos y lo considera engañoso. La inteligencia (νόος), en la que deposita toda su confianza, es la facultad de la razón, que argumenta paso a paso y deduce conclusiones seguras a partir de axiomas incuestionables [...] Se trata del primer filósofo que ofrece pruebas lógicas rígidas en vez de exponer su doctrina de forma dogmática. Sus premisas no se deducen de la observación, pues el mundo natural es el ámbito de las falsas apariencias. Su pensamiento es metafísico; se ocupa de los conceptos abstractos del ser y la unidad. El método es *a priori* y las conclusiones contradicen todas las experiencias sensibles”, Bodnar (1989: 66): “Moreover in Parmenides' case the proper attitude to revelation is not faith and obedience. Though a human being cannot reach these truths by himself, in this respect he is dependent on the gods, and not a perfect being, nevertheless he can judge whatever is revealed to him. What is more, he is expressly ordered by the goddess to do so in B7 and there is nothing in the text to suggest that the human judgement would need any divine intervention. The essential epistemic depravation and dependency is milded by this foothold of epistemic autonomy” y Granger (2008: 16): “Mortals established the institution of the Muses, a superhuman way to get at truths hidden from their mortal observation, but what mortals did not appreciate, and very likely Parmenides is the first to recognize, there are truths beyond the empirical observation of mortals, but not beyond their knowledge, which they arrive at not through 'brandishing an aimless eye and an echoing ear' (B7.4), but through the use of their pure reason alone. Accordingly, the goddess urges the youth in his assessment of her argument, 'judge by your logos' (B7.5), namely, the youth's own capacity for reasoned evaluation beyond the evidence of perception.”. *Contra Kingsley* (2003: 140 y 566-568).

<sup>916</sup> Ranzato (2018: 216): “Pour autant qu’il n’y ait pas dans le poème de Parménide, contrairement aux dialogues de Platon, un emploi délibéré et conscient des mythes eschatologiques, on peut toutefois observer une tentative de proposer une nouvelle forme d’initiation, fondée sur le choix d’un parcours dont l’objectif extraordinaire à atteindre est la connaissance vraie du réel”.

<sup>917</sup> Laks (2013: 177): “As things stand, Parmenides may best be seen as inaugurating the long philosophical tradition which, after him, constructs philosophical teaching on the model of initiation to the mysteries”. Cfr. Gernet (1980 [1945]: 365): “la verdad filosófica aparece representada, al menos en la forma, como una revelación que se produce al final de un viaje místico. ¿Es esto el mero producto de una imaginación arbitraria y gratuita? Sospechamos en seguida no se ha puesto a inventar según su capricho. ¿Estamos simplemente ante una representación poética? La seriedad del filósofo apenas si nos deja pensar en un

sus aspectos insólitos para un lector de hoy, no nos debe alejar de su contenido filosófico<sup>918</sup>.

### La abstracción del proemio

En el proemio parmenídeo no solo está presente la ambigüedad sino también la abstracción. Mourelatos nos recuerda que Parménides evita calificar como divino a *lo que es*, y no utiliza ninguno de los epítetos habituales para referirse a los dioses<sup>919</sup>. *Kouros* y diosa permanecen en el anonimato<sup>920</sup>, un *kouros* sin nombre viaja hacia una diosa sin nombre, y los lugares del viaje tampoco están identificados claramente<sup>921</sup>. Parménides desvinculará a lo largo del poema la convención humana de poner nombres de la verdad (“Por tanto será un nombre todo cuanto los mortales convinieron, creídos de que son verdades”<sup>922</sup>). Anonimato y abstracción contribuyen al tono de universalidad del proemio, nos preparan para la lógica que sigue en el poema, una lógica que

---

procedimiento puramente literario. Resultaría difícil sostener, naturalmente, que Parménides hubiera tenido realmente, y tal como lo narra, esta experiencia mística o que, lo que equivale a lo mismo, se hubiera imaginado sinceramente que la había tenido. Pero, entre la sinceridad sin reservas y la literatura que no es literatura, existe toda una gama de estados de creencia”.

<sup>918</sup> Gernet (1980: 364): “Para los presocráticos —es decir, en el período que va desde finales del siglo VII hasta mediados del V—, la filosofía es ya, en muchos aspectos, una filosofía en el sentido moderno de la palabra. Sin embargo, se presenta a veces bajo formas o con expresiones que nos resultan algo desconcertantes”.

<sup>919</sup> Mourelatos (2008: 44 nota 108).

<sup>920</sup> No solo ellos, Granger (2008: 8) argumenta que “the goddesses who do receive names, Justice, Themis, Necessity, Fate, are merely personifications of abstractions, and are not divine personalities who bear personal names”.

<sup>921</sup> Granger (2008: 10): “The unnamed goddess reflects features of the Muse and of a cult goddess without ever adding up to one or the other. In her anonymity the goddess remains not only unnamed but in a fundamental way unclassified. The Proem's mythological and religious heritage is ambiguous or vague, and this vagueness includes not only the anonymity of agents, the goddess and her disciple, but also the mere location of places along the youth's journey.” Cfr. Scalera McClintock (2006: 40): “Ad accogliere Parmenide è una dea anonima, adatta al non-luogo che è al di là della porta. Per quanto i suoi gesti e le sue parole siano rassicuranti (vv. 22-23), è possibile immaginarla senza volto, come le dee di Cirene”.

<sup>922</sup> B 8.38-39:

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ.

encadenará razonamientos no empíricos. Una diosa desmitificada que anticipa una verdad metafísica<sup>923</sup>.

Esa abstracción la supo ver Dolin en su célebre artículo sobre la influencia hesiódica en Parménides<sup>924</sup>, cuando compara el tono de la descripción de los Titanes en la *Teogonía* hesiódica (“atados con dolorosas cadenas, tras derrotarlos con sus manos, por más que fueran irascibles”<sup>925</sup>) con el de la atadura del nacer y del perecer que llevan a cabo Dike (y Ananke) en Parménides<sup>926</sup>. Dike en Parménides se aleja del antropomorfismo de los relatos de Hesíodo aun utilizando el léxico y la imaginería hesiódicos; el eleata usa materiales antiguos para su nueva verdad. Y para su nuevo hombre, ese que cambia el heroísmo por el conocimiento porque ha aprendido a discernir con juicio, la gran lección de la diosa (B7)<sup>927</sup>.

---

<sup>923</sup> Granger (2008: 14): “The Proem helps prepare us for the nature of the thinking the goddess exercises in Truth. The anonymity of the Proem, its refraining from fixing decisively specific places and personalities, contributes to a certain abstractness for the Proem. The vagueness of the imagery promotes the impression that its subject-matter belongs to no particular place or time, and of its possessing a universality of character. The anonymity of the goddess rises above the doctrine of a given religious sect or even above the traditional poetic practice of calling upon the Muse for inspiration. The symbolic role the goddess is intended to play is meant to go beyond the usual expectations of Parmenides' audience. We are onto something new [...] The Proem helps prepare us for the appreciation of the goddess as a persona who is symbolic of *non-empirically* based reason. and Parmenides is engaged in the demythologization of the Muse into *a priori* reason, the exercise of which yields truths without the aid of evidence provided by perception.” Cfr. Scalera McClintock (2006: 48): “nello svuotamento narrativo delle figure della tradizione si prefigura anche il passaggio all’astratto determinato che contraddistingue il pensiero filosofico”.

<sup>924</sup> Dolin (1962)

<sup>925</sup> *Teogonía*, 718-719. Trad. Suárez de la Torre (2014: 189)

<sup>926</sup> B8.13-14, 26-27, 30-31, 37-38.

<sup>927</sup> Dolin (1962: 97): “Diké is at best only a very distant relation to the well-defined anthropomorphic figures of Hesiod and the myth in general. In fact, popular religion, if not religion altogether, is gone, and we are not surprised. But Parmenides' treatment has done more than simply ignore religion. By carefully evoking Hesiod's effort at systematic presentation of the myth, while at the same time draining it of individuality and twisting its images of dark to light, he has doubly condemned it. A new vision of man accompanies this new vision of the universe”. Cf. Solana Dueso (2006: 169): “Bajo el mensaje revelador de la diosa parmenídea, se oculta el más radical borrado de fronteras entre hombres y dios(es). Esa divinidad femenina abre los ojos al joven Parménides, que descubre atónito los rasgos divinos en su propia capacidad de pensar”.

Scalera McClintock vinculó en un interesante artículo un grupo escultórico de diosas suritálicas sin rasgos definidos de los siglos VI-V a.C. con la tendencia de la lengua griega a designar la abstracción con el género femenino<sup>928</sup>.

Pero la abstracción y la desmitificación nos llevan de nuevo a Jenófanes. Aunque ya hemos visto en otro apartado las consideraciones epistemológicas de ambos autores, aquí se trata de ver en Parménides el desarrollo de las posiciones críticas de Jenófanes tanto de los relatos homéricos y hesiódicos como del antropomorfismo de los dioses.

Aunque sabemos que es muy discutida la presencia de Jenófanes con Elea, consideramos que los indicios con los que contamos apoyan su relación con la ciudad, lo que hace posible que Parménides conociese sus enseñanzas<sup>929</sup>. El punto que nos interesa no es tanto la influencia del posible monismo de Jenófanes en Parménides, o la coincidencia entre la eternidad de los dioses de Jenófanes (B 14 DK) y el ingénito *lo que es* de Parménides (B 8 DK), sino la abstracción en la consideración de los dioses que sí parece preparar el tono y parte del contenido del proemio parmenídeo. Los conocidos fragmentos donde Jenófanes critica con insólita radicalidad el antropomorfismo de los dioses (B 15 y B 16 DK<sup>930</sup>) anticipan y ayudan a explicar a nuestro juicio el anonimato y

---

<sup>928</sup> Scalera McClintock (2006: 31): “Difficile sottrarsi alla suggestione di coniugare queste declinazioni di un femminile impersonale con la tendenza della lingua greca di designare l’astratto al femminile, tanto più che gli studi di grammatica comparata dell’indoeuropeo dimostrano che il femminile astratto era solidale e intercambiabile con un neutro collettivo.”, id. (2006: 37): “in virtù della sua vocazione impersonale, l’astrazione femminile può attingere una concettualizzazione preclusa al maschile, investito sempre di un troppo di concretezza e determinazione. Le grandi figure cosmologiche e normative, Metis, Nemesis, Themis, Dike, sono tutte femminili”.

<sup>929</sup> Para un estudio pormenorizado de los indicios favorables a la relación de Jenófanes con Elea y Parménides, Cerri (2000). Su conclusión (2000: 32): “Resta il fatto oggettivo che Senofane ebbe molto a che fare con Elea e che, dunque, non c’è un motivo al mondo per negare che Parmenide abbia avuto occasione di ascoltarlo, come concordemente attestano le fonti.”. Cfr. Passa (2009: 17): “Negare com’è stato fatto talvolta la storicità del soggiorno di Senofane a Elea o la presenza di reminiscenze senofanee in Parmenide sarebbe assurdo”. *Contra* Untersteiner (1956: CXXIX nota 40; CCLXXIII) y Cordero (2019: 194-213).

<sup>930</sup> B 15 DK:

ἀλλ’ εἰ χεῖρας ἔχον βόες <ἵπποι τ’> ἠὲ λέοντες,  
καὶ γράψαι χεῖρεςσι καὶ ἔργα τελεῖν ἄπερ ἄνδρες,  
ἵπποι μὲν θ’ ἵπποισι, βόες δὲ τε βουσὶν ὁμοίας  
καὶ <κε> θεῶν ιδέας ἔγραφον καὶ σώματ’ ἐποίουν  
τοιαῦθ’ οἷόν περ καὶ τοὶ δέμας εἶχον ὅμοιον.

la abstracción que recorren el proemio de Parménides. Esas notas no solo son apropiadas para la abstracción conceptual del resto del poema sino que parecen deudas del esfuerzo de Jenófanes por combatir el panteón antropomórfico de la épica helénica, como si ese esfuerzo heterodoxo fuera la premisa que permitió a Parménides dar el gran salto conceptual a *lo que es*. Hemos visto con detalle la importancia de los préstamos homéricos y hesiódicos en el proemio de Parménides, pero el paso de aquellos a este resulta demasiado brusco sin considerar a Jenófanes y sus dioses desprovistos de rasgos humanos.

## Conclusiones

Los milesios pudieron afirmar de ciertos elementos como el agua, *to apeiron* o el aire que eran el principio (la *arché*) de todas las cosas, pero Jenófanes los desarma desde la epistemología: ¿cómo pueden saber que saben? Se trata de dar un paso atrás, y ese paso se parece más al principio de la filosofía que la explicación física del universo sin una explicación previa de la posibilidad del conocimiento humano. El límite de la epistemología humana en Jenófanes son las creencias *corregibles*, por lo que identifica las limitaciones epistémicas de los seres humanos desde una perspectiva humana. Sus propias teorías no se librarían, por tanto, de esa carencia esencial. Parménides recurre en cambio a una perspectiva externa, divina, y eso le permite encontrar la certeza que no pudo hallar Jenófanes. Encontramos así el sentido de estudiar primero la *Aletheia* y solo después las *doxai*; el *kouros* aprende que la mente humana depende necesariamente para las *doxai* del contraste sensorial Luz-Noche

---

“Pero es que si las vacas, caballos y leones pudieran tener manos, pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hombres, los caballos, semejantes a caballos, y las vacas a vacas las figuras de sus dioses pintarían; y sus cuerpos los harían a semejanza precisa del porte que tienen ellos mismos.”

Trad. Bernabé (2019: 152)

B 16 DK:

Αἰθίοπες τε <θεοὺς σφετέρους> σιμοὺς μέλανάς τε  
Θρηῆκές τε γλαυκοὺς καὶ πυρροὺς <φασὶ πέλεσθαι>.

“Los etíopes afirman que sus dioses son chatos y negros, y los tracios, que los suyos son de ojos azules y rubicundos.”

Trad. Bernabé (2019: 151).

después de aprender el pensamiento distinto, *es-no es*, que sostiene *Aletheia*, el pensamiento divino sobre la realidad última<sup>931</sup>.

La mayor contribución del concienzudo estudio de Tor es mostrar que revelación divina y argumentación racional no solo son compatibles sino que están perfectamente integradas en el poema de Parménides. Su tesis nace y se fundamenta en una minuciosa lectura de los fragmentos y de la mejor doxografía, y se completa con una visión panorámica de la cultura, la literatura y la religión en la Grecia arcaica, con especial atención al contexto suritalico<sup>932</sup>, todo ello con el propósito de superar la estéril disputa (revelación-razón) que lastra buena parte de los estudios sobre Parménides y hace del eleata un enigma irresoluble. Esto es posible por la epistémica asimilación a lo divino (*homoiosis theoi*) en la que se embarca el *kouros*, un proceso que asocia la capacidad del hombre para pensar racionalmente con la capacidad de identificarnos con lo que hay de divino en nosotros<sup>933</sup>. El mismo fragmento esgrimido por los campeones de la lectura racionalista del poema de Parménides (B7, 5-6: κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντι, *en vez de eso discierne con juicio la muy argumentada prueba que te he propuesto.*) aparece bajo una nueva luz en esta lectura. Cuando aplicamos nuestra mente a la argumentación racional que contiene el poema de Parménides, a la *krisis* entre *es* y *no es*, ya no operamos con los criterios epistémicos *estrictamente humanos* definidos por Parménides en B16, sino que pensamos de forma *divinizada*. Y es que podríamos preguntarnos, *a contrario sensu*, ¿cómo sería pensable *Aletheia* con la teoría del conocimiento propio de los mortales que se expresa con la *krisis* Luz-Noche? Esa *krisis* sirve para conocer las cosas del mundo pero no la realidad última. Pensar *Aletheia* es precisamente ir más allá de la cognición estrictamente humana; para pensar *Aletheia* hay que viajar por un *camino fuera de lo hollado por los hombres* (B1.27). Aunque nos resulte tan extraño como el mundo animado o un cadáver

---

<sup>931</sup> Tor (2017: 316).

<sup>932</sup> Tor (2017: 345): “Parmenides converses with the epic tradition and with ideas of metempsychosis and initiation current in South Italy no less than with Xenophanes or Ionian cosmology”.

<sup>933</sup> Tor (2017: 341).

perceptor, revelación y razón podían ir de la mano en la Grecia arcaica y superar juntas los límites marcados hasta entonces al conocimiento humano.

## CONCLUSIONES GENERALES

In my beginning is my end.

*East Coker*, T. S. Eliot

Two roads diverged in a wood, and I—  
I took the one less traveled by,  
And that has made all the difference.

*The Road not Taken*, Robert Frost

El proemio del poema de Parménides tiene valor filosófico y ha llegado hasta nosotros porque lo copió siglos más tarde un filósofo, Sexto Empírico, que lo presentó bajo la forma de racionalización de la lectura alegórica. No compartimos que el proemio sea una alegoría, pero sí que posee valor filosófico. Algunos de los aspectos filosóficos del proemio son el objeto de la presente tesis.

Si bien es normal que en el tiempo de Parménides se atribuya la revelación del pensamiento a una divinidad, en el eleata la revelación se encuentra con el empeño autónomo del pensador. La relación entre divinidad y *kouros* en Parménides es de colaboración, frente a la invocación por parte del hombre en Homero, o la revelación sin intervención del hombre en Hesíodo. La diosa invita al *kouros* a comprobar el contenido de la revelación y esta no va más allá de lo que puede aprehender el *noos*. En Parménides divino y humano se encuentran en el ser<sup>934</sup>, que tiene leyes que vinculan a ambos.

De esas leyes se hace garante Dike desde su posición central en el proemio y no hace falta identificarla con la diosa del proemio para defender su importancia. Dike franquea las puertas de las sendas de la Noche y del Día a las Helíades que saben las palabras adecuadas frente a la *hybris* de su hermano Faetón, y autoriza y legitima de este modo la aventura cognoscitiva del *kouros*; pero además es, con el resto de las manifestaciones de la necesidad que

---

<sup>934</sup> Ruggiu (2014: 18), id. (2014: 53): “nella necessità dell’essere si incontra la potenza umana e quella divina”.

encontramos a lo largo del poema, la necesidad que obliga al ser<sup>935</sup>. Dike y Ananke se funden racionalmente en Parménides<sup>936</sup>. Ya no hay arbitrariedad divina como en Homero y Hesíodo, los dioses ya no deciden sobre todas las cosas de forma caprichosa e incomprensible para los mortales, la norma constriñe ahora al mito y al logos, a diosa y *kouros*. Y esas leyes que atan a ambos son cognoscibles por el hombre, si bien no con los sentidos sino a través del *noos*. La diosa invita al *kouros* a que juzgue su revelación con el logos (B 7)<sup>937</sup>, o lo que es lo mismo, a que aprehenda la verdad mediante un juicio argumentado.

El viaje del *kouros* no sigue un trayecto geográfico sino que Parménides combina deliberadamente elementos anabáticos y catabáticos extraídos de la tradición épica y misteriosa para construir un nuevo viaje que no implica movimiento físico alguno, el viaje hacia el conocimiento. No es un viaje hacia la luz donde esta se identifica con el conocimiento, pues esa metafísica de la luz de signo platónico-cristiano no se corresponde ni con la realidad cultural de Parménides ni con su explícita equivalencia entre los contrarios luz-noche en B 9.4, y tampoco es un descenso al inframundo donde tienen lugar las revelaciones oraculares a pesar de las similitudes con el viaje del alma al Más Allá después de la muerte. Ni siquiera se trata de un viaje muy, muy lejos, como quería Burkert, porque *lejos* implica seguir pensando en términos geográficos y

---

<sup>935</sup> Severino (1982: 403): “Δίκη è non sciogliere i legami che tengono l’essere legato all’essere”.

<sup>936</sup> Vlastos (1947: 174): “the order of nature is deducible from the intelligible properties of nature itself”. Para la identificación de Dike y Ananké en Parménides, Aecio II, 7: καὶ κληιδούχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην, citado por Bowra (1937: 107): “The fundamental power in his universe was Dike, and he seems to have identified her with Ἀνάγκη”.

<sup>937</sup> El término λόγος no equivale en Parménides a facultad racional ni es sinónimo de la Razón. Es de la relación entre κρίναι, λόγος y ἔλεγχον en B 7.5 de donde nace el juicio argumentado, ver Cordero (1990). También resulta útil el estudio léxico de Calvo Martínez (1971: 123): “El término νόος hace referencia en Parménides a la “representación visualizada de lo que está presente de forma física”, donde se dan juntos indiscriminadamente los rasgos imaginativo e intelectual”, id. (1971: 127): “el conocimiento que expresa este término [νόος] depende del criterio que lo dirija y en Parménides el criterio que determina la seguridad y acierto del νόος es precisamente el λόγος (f. VII)”, id. (1971: 150): “El término λόγος es, sin lugar a dudas, el más difícil de analizar dentro del léxico presocrático y de la filosofía griega en general por la cantidad y complejidad de sus matices significativos y por la frecuencia con que es usada en los textos de los presocráticos.”

no conceptuales como proponemos nosotros. Con Parménides asistimos al tránsito del οδός al mét-odo. El filósofo necesita llevar el léxico a un nuevo lugar.

No serán, desde luego, todos los hombres los que se apliquen en esa búsqueda, los que se embarquen en esa travesía llena de peligros, sino que solo unos pocos la juzgarán de tanta importancia como para aventurarse en el intrincado camino que conduce hasta ella. Serán aquellos dotados de un particular θυμός, los preparados para adentrarse en un proceso de iniciación filosófica que tiene por meta la verdad. Una meta, como siempre en los misterios, que se busca con ahínco para nacer a una vida nueva. Lejos de la frialdad que le atribuyó Nietzsche, Parménides incita en su poema a quienes sienten esa pasión intelectual que les lleva a adentrarse en la poco frecuentada senda que supera los sentidos para descubrir *el corazón de la verdad*, la parte más recóndita y esencial de la realidad. Y con esa decisión vivir de modo renovado, distinto.

Parménides reutiliza en el proemio el léxico de la tradición épica, Homero y Hesíodo, el de autores como Píndaro o Estesícoro, y también está presente el lenguaje místico de las laminillas órficas de oro o el papiro de Derveni. En el poema de Parménides coexisten elementos míticos, místicos, religiosos y racionales. Hoy consideramos esa reunión como una anomalía. Y el riesgo es la proyección a Parménides de la racionalidad de signo platónico-aristotélico, o de la razón como la entendemos hoy y que sin duda separa estos aspectos, por lo que el desafío es preguntarnos si no sería mejor mantenerlos unidos para pensar una totalidad distinta a esa a la que nos hemos acostumbrado<sup>938</sup>. Porque filosofar puede ser algo más que escindir. Sin duda lo fue para Parménides, que se impregnó para hablar de la verdad no solo del léxico de la épica sino también del lenguaje místico, el de la tradición órfica de su contexto suritálico. Y es que para entender a Parménides nos parece del todo necesario superar la estéril

---

<sup>938</sup> Ruggiu (2015: 587): “Parmenide religioso, mistico, mago e medico-taumaturgo? Parmenide scienziato? Parmenide filosofo? Se religioso o mistico, non è scienziato né tantomeno filosofo; se filosofo, è incompatibile con mistico e scienziato; se scienziato, non è né mistico né filosofo [...] Un solo obiettivo comune: il costante tentativo di eliminare la componente “filosofica” del Poema”, id. (2015: 591): “E se invece occorresse mantenere tutti questi aspetti in unità, e concepire un intero di tipo diverso da quello a noi comune?”.

disputa entre revelación y razón que lastraba buena parte de los estudios sobre el eleata hacen de él un enigma irresoluble. Aunque nos resulte tan extraño como un mundo animado o un cadáver perceptor, revelación y razón podían ir de la mano en la Grecia arcaica y superar juntas los límites marcados hasta entonces al conocimiento humano.

Pero llega el momento de responder a la pregunta que animó este estudio y que no es otra que la condición del proemio en el poema de Parménides. La respuesta es que el proemio no es solo el inicio del poema sino un compendio de la doctrina del eleata. *Aletheia* y *doxai* comparecen míticamente en el proemio a través de una composición en anillo que no es solo característica formal sino consecuencia del pensamiento del eleata (B 5: *indiferente me es por dónde comenzar, pues al mismo punto de nuevo llegaré de vuelta*). Mientras que antes de las puertas de las sendas de la Noche y del Día encontramos por doquier la dualidad (dualidad que incluye ambigüedad) luz-noche, que encontraremos más adelante en el poema como fundamento de las *doxai*, después de las puertas estamos en el camino del ser, sin espacio ni tiempo. Las verdades cambiantes de la física dan paso a la Verdad inmutable de lo que es<sup>939</sup>.

Si en Parménides solo hay *lo que es*, una totalidad sin partes, tampoco el poema está fragmentado (proemio, *Aletheia* y *doxai*), sino que es una unidad dividida en dos momentos cronológica y epistemológicamente distintos. El proemio, el objeto principal de nuestro estudio, es el momento de la revelación divina, mientras que el segundo, el resto del poema, es la explicación de esa revelación a través de una argumentación lógica que inaugura una tradición de pensamiento racional en la filosofía Occidental que llega hasta nuestros días. Un primer momento para contar lo que se le reveló, una revelación de signo iniciático, un segundo momento para explicarlo de un modo coherente y novedoso mediante una incipiente razón. Ambos momentos referidos a una sola totalidad, a una sola realidad. La experiencia por la que Parménides vino a saber

---

<sup>939</sup> Clay (2015: 122-123): “The journey to the goddess reveals the truth, the truth of Being, but, also and simultaneously, the nature of *doxa*. Parmenides’ journey as presented in the proem constitutes not only the starting point, but also a microcosm of his teaching.”, id. (2015: 124-125): “Far from being a poetic adornment, the proem reveals itself to be a microcosm – or *mise en abîme* – embracing both the deceptive polyphonic world of human *doxa* and the transcendent and timeless, but always available, Being”.

que los sentidos son engañosos y que la realidad no está dividida, sino solo existe lo que es. Aristóteles sostiene en su *Retórica* que el proemio contiene el *telos* de la obra, y el proemio de Parménides contiene la finalidad de su poema, pues en el proemio ya está lo que el resto del poema no hará sino explicitar lógicamente.

El proemio está impregnado de esa atmósfera religiosa de iniciación desde el *hombre que sabe* que se adentra en un camino *fuera de lo hollado por los hombres* hasta la diosa que le advierte de que *no fue un hado malo* el que lo condujo hasta ella. Los exégetas irracionalistas del poema parmenídeo, cuyas conclusiones no compartimos, tienen el mérito de haber reivindicado la importancia del proemio en el poema; se trata de leer *desde el principio* y no de antologizar a Parménides a través de la selección de los temas de su obra que parecen más relevantes con arreglo a un planteamiento conceptual previo. De estos autores aprendimos la necesidad de contextualizar histórica y culturalmente al eleata si queremos entenderlo mejor. Un término como *iatromantis* recoge la genealogía común de la mántica y la medicina, y expresa el clima cultural del universo arcaico al que pertenecía Parménides.

Pero igual de cierto es que Parménides emplea un desarrollo lógico en el poema (a través de los principios de no contradicción, *tertium non datur* e identidad), y que esa argumentación racional impulsa la tradición filosófica que llega hasta nuestros días. Es su condición de transición entre la ritualidad místico-mistérica y la argumentación racional la que hace de Parménides una etapa decisiva del pensamiento occidental, que no fue en sus orígenes griegos únicamente autóctono, sino permeable a las influencias de otras culturas vecinas y lejanas que lo fecundaron. Lo que no resta ni un ápice de grandeza a los logros de la cultura griega, de la que el poema de Parménides es sin duda uno de los mayores y más perdurables.

Nos parece un error pensar en el proemio en términos de verdad u opiniones, sometiéndolo a una de las dos vías expresadas por la diosa. Antes bien pensamos que Parménides explica desde el mito lo que a continuación desarrolla con el logos. Sería lo que Couloubaritsis define como *la transmutación del mito*. El valor principal del proemio, desde el punto de vista formal, sería mostrarnos que el logos formaba parte del discurso mítico y consigue su

autonomía desde este, en una nueva demostración de ese *ex nihilo nihil fit* que forma parte de la doctrina de Parménides. En este sentido resulta innegable el valor programático de los últimos cinco versos del proemio, en los que se enuncia el programa de la diosa que no es otro que el de la filosofía naciente. Verdad y opiniones resumen todo lo que es enseñable y a partir de B 2 asistimos a un nuevo modo lógico de argumentar esas dos posibilidades de conocimiento, su estatuto ontológico (qué son) y sus consecuencias epistemológicas (qué nos permiten conocer). La superación en el viaje del *kouros* de las puertas de las sendas de la Noche y del Día (B 1.11) anuncia la superación de los opuestos, de las polaridades como luz-noche que sirven para explicar el mundo pero impiden conocer el corazón de la verdad<sup>940</sup>.

Pensamos que Jenófanes está presente en Parménides en varios aspectos importantes. Primero la epistemología parmenídea supera el escepticismo de Jenófanes, que encuentra su límite en las creencias *corregibles* frente a la Verdad que la diosa promete al *kouros*. Pero Jenófanes también nos parece que está detrás de la abstracción del proemio, donde *kouros* y diosa se presentan de forma anónima. Esos anonimatos y abstracción no solo permiten la identificación del lector con el viaje cognoscitivo de Parménides sino que responden a una voluntad desmitificadora del proemio que se conecta con la crítica de Jenófanes tanto a los relatos homéricos y hesiódicos como al antropomorfismo de los dioses<sup>941</sup>. Con la abstracción del proemio Parménides anuncia la nueva verdad de *lo que es*. Y con ella otro hombre, ya que escoger el camino que conduce a la verdad no es solo una decisión epistemológica sino también existencial. Como los iniciados que debían tomar el camino correcto también el filósofo decide su vida apostando por el conocimiento, en un esquema conceptual asociado a los misterios que utilizará Platón.

---

<sup>940</sup> Burkert (2013 [1969]: 98: “The gate looms up into all the levels of heaven; its base, however, is in the region of earth: it unites heaven and earth, just as it also collectively encloses the paths of night and day. Opposites and their unity constitutes a basic problem in Parmenidean thought.”, id. (2013 [1969]: 102): “Speaking figuratively, Parmenides has arrived on the other side of the gate, from which the paths of night and day alternately emerge. They appear in their mutual exclusivity to determine this our world. Yet he who is capable of pushing further towards the origin will grasp the unity and fullness of being”.

<sup>941</sup> Laks (2013: 176): “the way in which he [Parménides] uses his references clearly indicates that he does not accept the tradition to which he refers”.

## BIBLIOGRAFÍA

### Ediciones/Traducciones de Parménides y obras conexas

Arnau, J. (2019): *Upanisad. Correspondencias ocultas*, Girona.

Bádenas de la Peña, P. y Bernabé, A. (2002): *Píndaro. Epinicios*, Madrid.

Balasz, M. (2006): *Heródoto. Historia*, Madrid.

Bernabé, A. (1979): *Fragmentos de épica griega arcaica*, Madrid.

(1998): *Aristóteles. Retórica*, Madrid.

(2001): *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid.

(2004-2007): *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars II: Orphicorum et Orphicis simillium testimonia et fragmenta*, Fasciculi 1 (2004) et 2 (2005), Monachii et Lipsiae; fasc. 3 (2007), Berolini et Novi Eboraci.

(2017a): *Himnos homéricos*, Madrid.

(2019a): *Fragmentos presocráticos*, Madrid.

Bernabé, A., Pérez de Tudela, J. y Cordero, N.-L. (2007): *Parménides. Poema (fragmentos y tradición textual)*, Madrid.

Bredlow, L.A. (2010): *Diógenes Laercio. Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Zamora.

Bury, R. G. (1935): *Sextus Empiricus. Against Logicians*. Cambridge, MA.

Calderón Dorda, E. (2010): *Teognis. Elegías (Libro I)*, Madrid.

Coxon, A. H. (2009): *The Fragments of Parmenides, a Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary (revised and expanded edition)*, Las Vegas.

Diels, H. y Kranz, W. (2004, reimpresión de la 6ª ed. 1951-1952): *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Zürich.

Dumont, J.-P. (1988), avec la collaboration de D. Delattre et de J.-L. Poirier, *Les Présocratiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris.

Fayant, M.-C. (2014): *Hymnes orphiques*, Paris.

Freese, J.H. (1926): *Aristotle. Art of Rhetoric*. Cambridge, MA.

García Calvo, A. (2001): *Lecturas presocráticas I*, 3ª ed. con el Parménides renovado, Zamora.

(2003): *Ilíada*, versión rítmica, 2ª ed. corregida, Zamora.

García Gual, C. (2004): *Homero. Odisea*, Madrid.

Guzmán Guerra, A. (2014): *Tucídides. Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid.

Hernández de la Fuente, D. (2014): *Vidas de Pitágoras*, 2ª ed., Girona

Kirk, G.S., Raven, J.E. y Schofield, M. (2014): *Los filósofos presocráticos*, Madrid.

Kouremenos, Th., Parássoglou, G. M. y Tsantsanoglou, K. (2006): *The Derveni Papyrus*, Firenze.

Laks, A. y Most, G.W. (2016): *Early Greek Philosophy*, 9 vols., Cambridge, MA. (ed. francesa, 2016: *Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Paris).

Martínez García, O. (2010): *Homero. Ilíada*, Madrid.

Martos Montiel, J.F. (2012): *Sexto Empírico. Contra los dogmáticos*, Madrid.

Most, G.W. (2018): *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*, Cambridge, MA.

Race, W. H. (1997): *Pindar. Olympian Odes, Pythian Odes*, Cambridge, MA.

Ricciardelli, G. (2018): *Esiodo. Teogonia*, Milano.

Sanmartín, J. (2005): *Gilgames, rey de Uruk*, Madrid.

Suárez de la Torre, E. (2014): *Hesíodo. Teogonía*, Madrid.

## Estudios

Adluri, V. (2011): *Parmenides, Plato and Mortal Philosophy*, London.

Aellen, Ch. (1994): *A la recherche de l'ordre cosmique. Forme e fonction des personnifications dans la céramique italiote*, Zürich.

Aloni, A. (1980): "Prooimia, Hymnoi, Elio Aristide e i cugini bastardi", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 23-40.

Alonso de la Fuente, J. A. (2011): "La transmigración en Siberia" en A. Bernabé, M. Kahle y M.A. Santamaría (eds.) *Reencarnación. La transmigración de las almas entre Oriente y Occidente*, Madrid, 521-552 y 683-687.

Annas, J. (1999): "Becoming like God: Ethics, Human Nature, and the Divine" en su *Platonic Ethics, Old and New*, Ithaca, NY, 52-71.

Baring, A. y Cashord, J. (2014): *El mito de la diosa*, Madrid.

Barnes, J. (1982): *The Presocratic Philosophers*, London – New York.

Battezzato, L. (2005): "Le vie dell'Hades e le vie di Parmenide. Filologia, filosofia e presenze femminili nelle lamine d'oro "orfiche"", *Seminari Romani* 7, 67-99.

Beaufret, J. (2013): *Parménide. Le Poème*, 4ª ed., Paris.

Bernabé, A. (1997): "Orfismo y Pitagorismo" en C. García Gual (coord.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Historia de la Filosofía antigua*, Madrid, 73-88.

(2003): *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.

(2004): *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid.

(2008): *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Madrid.

(2012): “Filosofía y misterios. Lectura del proemio de Parménides” en A. Bordoy (ed.) *Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*, Madrid, 3-40.

(2013): *Los filósofos presocráticos: literatura, lengua y visión del mundo*, Madrid.

(2016a): “Parménides se encuentra con la diosa” en A. Fernández Sánchez y M. Herrero de Jáuregui (eds.), *AEIΔE ΘEA La inspiración en la poesía religiosa*, Madrid, 13-31.

(2016b): “Parménides como autor literario: tradición y novedad del proemio”, *Philosophica* 49-50, 7-31.

(2017b): “En torno a la φύσις: ¿qué entendían los griegos por φυσικός?”, *Archai* 21, 39-78.

(2018): “‘Decoding’ a literary text. The commentary of Derveni” en *Trends in Classics* 10, 2, 338–366, Berlin/Boston.

(2019b): *Parmenide: tra linguística, letteratura e filosofia* (a cura di Bernardo Berruecos Frank e Stefania Giombini), Baden-Baden.

(2020): “Una inscripción para no perderse (en el Más Allá). La lámina de Hiponio”, *Boletín del Archivo Epigráfico UCM* 5, 21-29.

Bernabé, A. y Jiménez San Cristóbal, A.I. (2001): *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*, Madrid.

(2008): *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston.

Berruecos Frank, B. (2015): “Las hijas del Sol en el Proemio de Parménides”, *Diánoia* LX, 75, 55-84.

Blank, D.L. (1982): “Faith and Persuasion in Parmenides”, *Classical Antiquity* 1, 167-177.

- Boardman, J. (1975): *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Madrid.
- Bodnár, I. M. (1989): "Reason and Revelation in Parmenides", *Doxa-Budapest* 17, 61-67.
- Bollack, J. (1997): *La Grèce de personne. Les mots sous le mythe*, Paris.
- (2006): *Parménide, de l'étant au monde*, Paris.
- Bowra, C.M. (1937): "The Proem of Parmenides", *Classical Philology* 32, 97-112.
- Brague, R. (1987): "La vraisemblance du faux: Parménide fr. 1, 31-32" en P. Aubenque (dir.), *Études sur Parménide*, Tome II, Problèmes d'interprétation, Paris, 44-68.
- Bredlow, L.A. (2000): *El Poema de Parménides. Un ensayo de interpretación*, tesis doctoral inédita, Barcelona.
- (2010): "Cosmología, Cosmogonía y Teogonía en el Poema de Parménides", *Emerita* 78, 275-297.
- Bremmer, J.N. (1983): *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton (cito de la ed. española, (2002): *El concepto de alma en la antigua Grecia*, Madrid).
- (2016): "Shamanism in Classical Scholarship: Where are We Now?" en P. Jackson (ed.) *Horizons of Shamanism: A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*, Stockholm, 52-78.
- Brillante, C. (2004): "Il sogno di Epimenide", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 77, 11-39.
- Burkert, W. (1969): "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 1-30 (trad. inglés 2013: "Parmenides' Proem and Pythagoras' Descent" en V. Adluri (ed.), *Philosophy and Salvation in Greek Religion*, Berlin/Boston, 85-116).
- (1972): *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, MA.
- (1975): "Le laminette auree: Da Orfeo a Lampona" en *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 1974)*, Napoli, 81-104.

(2005): *Cultos místéricos antiguos*, Madrid.

(2007): *Religión griega arcaica y clásica*, Madrid.

Burkert, W. y Marinatos, N. (2010): "Introduction" en M. Christopoulos *et al.* (eds.) *Light and Darkness in Ancient Greek Myth and Religion*, New York, XV-XX.

Calogero, G. (1965): "Filosofía e medicina in Parmenide" en *Atti del V Convegno di Studi sulla Magna Grecia*, Taranto, 69-71.

Calvo Martínez, T. (1971): *El Poema de Parménides (A través de un estudio estructural del léxico relativo al "Conocer" y "Decir")*, tesis doctoral inédita, Madrid.

Cantilena, R. (2006): "La monetazione di Elea e le vicende storiche della città: limiti e contributi della documentazione numismatica" en *Velia. Atti del Quarantacinquesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2005*, Taranto, 423-458.

Capizzi, A. (1975): *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del poema*, Roma.

(1982): *La Repubblica cosmica. Appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma.

(1988): "Quattro ipotesi eleatiche", *La Parola del Passato* 43, 42-60.

(2016): *Introducción a Parménides*, Zaragoza (1ª ed. italiana, 1975, *Introduzione a Parmenide*, Bari).

Carboni, R. (2015): *Dea in limine: culto, immagine e sincretismi di Ecate nel mondo greco e microasiatico*, Rahden.

Casadesús Bordoy, F. (2000): "Los orígenes de la crisis de la razón: el paso del logos a la ratio", *Taula* 33-34, 129-136.

Casertano, G. (1978): *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli.

Cassin, B. (1987): "Le chant des Sirènes dans le Poème de Parménide", en P. Aubenque (dir.), *Études sur Parménide*, Tome II, Problèmes d'interprétation, Paris, 163-169.

(1998): *Parménide. Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, Paris.

Cassio, A.C. (1996): "Da Elea a Hipponion e Leontinoi: Lingua di Parmenide e testi epigrafici", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 113, 14-20.

Cerri, G. (1999): *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano.

(2000): "Senofane ed Elea (Una questione di metodo)", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 66. 31-49.

Chadwick, N.K. (1942): *Poetry and prophecy*, Cambridge.

Chalmers, W.R. (1960): "Parmenides and the Beliefs of Mortals", *Phronesis* 5, 5-22.

Clay, J.S. (1984): "The Hecate of the *Theogony*", *GRBS* 25, 27-38.

(2015): "Commencing Cosmogony and the Rhetoric of Poetic Authority" en P. Derron (ed.) *Cosmologies et cosmogonies dans la littérature antique: huit exposés suivis de discussions et d'un épilogue. Entretiens sur l'Antiquité classique*, 61, 105-147.

Colli, G. (1969): *Filosofia dell'espressione*, Milano (cito de la traducción española (1996): *Filosofía de la expresión*, Madrid).

(1974): *Dopo Nietzsche*, Milano (cito de la traducción española (1978): *Después de Nietzsche*, Barcelona).

(1975): *La nascita della filosofia*, Milano (cito de la traducción española (1977): *El nacimiento de la filosofía*, Barcelona).

(1977): *La sapienza greca. Volume I: Dioniso-Apollo-Eleusi-Orfeo-Museo-Iperborei-Enigma*, Milán (cito de la traducción española (1995): *La sabiduría griega I*, Madrid).

(2003): *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, Milano (cito de la traducción española (2010): *Gorgias y Parménides*, Madrid).

(2008): *La sabiduría griega II. Epiménides-Ferécides-Tales-Anaximandro-Onomácrito*, Madrid.

(2009): *Filosofi sovrumani*, Milano (cito de la traducción española (2011): *Filósofos sobrehumanos*, Madrid).

Collobert, C. (1993): *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris.

Conche, M. (2011): *Parménide. Le Poème: Fragments*, 3ª ed., Paris.

Cordero, N.-L. (1982): "Le vers 1.3 de Parménide ("La Déesse conduit a l'égard de tout")", *La Revue Philosophique* 2, 159-179.

(1987): "L'histoire du texte de Parménide" en P. Aubenque (dir.), *Études sur Parménide*, Tome II, Problèmes d'interprétation, Paris, 3-24.

(1990): "La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie" en *La naissance de la raison en Grèce (Actes du Colloque de Nice, Mai 1987)*, Paris, 207-214.

(2005): *Siendo, se es: la tesis de Parménides*, Buenos Aires.

(ed.) (2011): 'Parmenides, Venerable and Awesome' (*Plato, Theaetetus 183e*). *Proceedings of the International Symposium*, Las Vegas.

(2019): *Parmenidea. Venti scritti sull'Eleate e i suoi "eredi"* (a cura di Massimo Pulpito), Baden-Baden.

Cornford, F.M. (1987): *Principium sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid.

Cosgrove, M.R. (1974): "The KOUROS Motif in Parmenides: B1.24", *Phronesis* 19, 81-94.

(2011): "The Unknown "Knowing Man": Parmenides, B.1.3", *Classical Quarterly* 61, 28-47.

Costantini, M. y Lallot, J. (1987): "Le προοίμιον est-il un proème?" en P. Hoffmann, J. Lallot y A. Le Boulluec (eds.), *Le texte et ses représentations*, Paris, 13-27.

Couloubaritsis, L. (2008): *La pensée de Parménide* (troisième édition modifiée et augmentée de *Mythe et Philosophie chez Parménide*), Bruxelles.

Coxon, A.H. (1968): "The text of Parmenides fr. 1.3", *Classical Quarterly* 18, 69.

Curd, P.K. (2004): *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, edition with a new introduction, Las Vegas.

(2015): "Thinking, Supposing, and *Physis* in Parmenides", *Études platoniciennes* 15, 1-17.

Cursaru, G. (2015-2016): "Imagerie mythico-poétique, philosophie et religion dans le Proème de Parménide", *Archaeus. Studies in the History of Religions* 19-20, 15-44.

(2016): "Le Proème de Parménide: anabase et/ou catabase?", *CEA* 53, 39-63.

D'Alessio, G.B. (1995): "Una via lontana dal cammino degli uomini (Parm. 28 B 1+6; Pind. Ol. VI 22-27; Pae. VIIb 10-20)" *Studi Italiani di Filologia Classica* 13, 142-181.

Dehon, P.-J. (1988): "Les recommandations de la Déesse. Parménide, Fr. 1, 28-32", *Revue de Philosophie Ancienne* 6, 271-289.

Deichgräber, K. (1958): *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts*, Wiesbaden.

Detienne, M. (1981): *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, Madrid.

(1985): *La invención de la mitología*, Barcelona.

Diels, H. (1897): *Parmenides Lehrgedicht*, Berlin.

Dodds, E.R. (1951): *The Greeks and the Irrational*, Berkeley (citamos de la traducción española, 2019: *Los griegos y lo irracional*, 3ª ed., Madrid).

Dolin, E.F. Jr. (1962): "Parmenides and Hesiod", *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 93-98.

Dominguez Monedero, A.J. (1991): *La polis y la expansión colonial griega. Siglos VIII-VI*, Madrid.

(2011): "Los foccos y sus ciudades, entre Jonia, la Magna Grecia y el Occidente. Diversidad material e identidad étnica", *Empúries* 56, 9-24.

Edmonds III, R. G. (ed.) (2011): *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further Along the Path*, Cambridge.

Eliade, M. (1968): *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, deuxième édition, revue et augmentée, Paris.

Fabbri, M. y Trotta, A. (1989): *Una scuola-collegio di età augustea. L'Insula II di Velia*, Roma.

Ferrari, F. (2007): *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Torino.

Fowler, R.L. (2011): "Mythos and Logos", *Journal of Hellenic Studies* 131, 45-66.

Francotte, A. (1958): "Les disertes juments de Parménide", *Phronesis* 3, 83-94.

Fränkel, H. (1951, cito de la ed. española, 2004): *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, Madrid.

(1975): "Studies in Parmenides" en R.E. Allen y D. Furley (eds.) *Studies in Presocratic Philosophy*. vol. 2. London, 1-47.

Frère, J. (1981): *Les Grecs et le désir de l'être. Des Préplatoniciens à Aristote*, Paris.

Furley, D.J. (1973): "Notes on Parmenides" en E.N. Lee, A.P.D. Mourelatos y R. M. Rorty (eds.) *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*. *Phronesis*, suppl. vol. 1. Assen, 1-15.

Gadamer, H.G. (2002): *Scritti su Parmenide* (a cura di Carlo Saviani), Napoli.

Gallop, D. (1984): *Parmenides of Elea: Fragments. A text and translation with an introduction*. Toronto-Buffalo-London.

Gemelli Marciano, M.L. (2007): "Lire du début. Quelques remarques sur les incipit des présocratiques", *Philosophie antique* 7, 7-37.

(2008): "Images and Experience: at the Roots of Parmenides' Aletheia", *Ancient Philosophy* 28, 21-48.

(2013): *Parmenide: suoni, immagini, esperienza*, Livio Rossetti y Massimo Pulpito (eds.), Sankt Augustin.

(2017): "Voci divine: i canti delle muse e l'iniziazione poetica nel proemio della Teogonia esiodea", *Technai* 7, 31-60.

Germani, G. (1988): "ΑΛΗΘΕΙΑ in Parmenide", *La Parola del Passato* 43, 177-206.

Gernet, L. (1980): "Los orígenes de la filosofía", en *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, 363-375 (artículo original 1945: "Les origines de la philosophie", *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, 183, 1-12).

Gigon, O. (1980): *Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides*, Madrid.

Gilbert, O. (1907): "Die δαίμων des Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 20, 25-45.

Gimbutas, M. (2014): *Dioses y diosas de la Vieja Europa (7000 - 3500 a.C.)*, Madrid.

Gómez-Lobo, A. (1984): "El Proemio de Parménides y sus intérpretes alemanes", *Revista de Filosofía* 23-24, 59-76.

(1985): *Parménides: Texto, traducción y comentario*, Buenos Aires.

Graf, F. (2009): *Apollo*, London/New York.

Granger, H. (2008): "The Proem of Parmenides' Poem", *Ancient Philosophy* 28, 1-20.

(2010): "Parmenides of Elea: Rationalist or Dogmatist?", *Ancient Philosophy* 30, 15-38.

Greco, G. (2006): "Strutture e materiali del sacro ad Elea/Velia" en *Velia. Atti del Quarantacinquesimo Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 2005*, Taranto, 287-362.

(2011): "Elea/Velia: lo spazio del sacro e le evidenze di culti e rituali", *Empúries* 56, 101-122.

(2012 a): "Parmenide e Zenone: *imagines illustrium* nella Velia romana" en L. Palumbo (a cura di), *La filosofia come esercizio del render ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, Napoli, 159-185.

(2012 b) "Elea: dalla fondazione alla formazione della città", en *Alle origini della Magna Grecia. Mobilità. Migrazioni. Fondazioni, Atti L CSMG, Taranto 2010* Taranto, 1017-1075.

(2017): "Ecate a Velia", *La Parola del Passato* 72, 141-155.

Guthrie, W.K.C. (1952): "The Presocratic world-picture", *The Harvard Theological Review*, Vol. 45, nº 2, 87-104.

(1965): *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge (citamos de la traducción española, 2012: *Historia de la filosofía griega I. Presocráticos*, Madrid).

(2003): *Orfeo y la religión griega*, Madrid.

Harden, S. y Kelly, A. (2013): "Proemic Convention and Character Construction in Early Greek Epic", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1-34.

Havelock, E.A. (1958): "Parmenides and Odysseus", *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 133-143.

(1966): "Pre-Literacy and the Pre-Socratics", *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 13, 44-67.

Heidel, W.A. (1913): "On Certain Fragments of the Pre-Socratics: Critical Notes and Elucidations" *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 48, No. 19, 681-734.

Hermann, A. (2004): *To Think Like God: Pythagoras and Parmenides. The Origins of Philosophy*, Las Vegas.

Hernández de la Fuente, D. (2019): "La escuela pitagórica entre mito e historia" en J. Alvarado Planas y D. Hernández de la Fuente (eds.) *Morir antes de morir. Ritos de iniciación y experiencias místicas en la historia de la cultura*, Madrid.

Herrero de Jáuregui, M. (2011): "Priam's Catabasis: Traces of the Epic Journey to Hades in *Iliad* 24", *Transactions of the American Philological Association* (1974-2014), 141, 37-68.

Jaeger, W. (1952): *La teología de los primeros filósofos griegos*, México.

Janko, R. (2016): "Going beyond Multitexts: The Archetype of the Orphic Gold Leaves", *Classical Quarterly* 66, 100-127.

Johansen, T.K. (2016): "Parmenides' likely story", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 50, 1-29.

Johnston, S.I. (1990): *Hekate Soteira. A Study of Hekate's Roles in the Chaldean Oracles and Related Literature*, Atlanta.

(1991): "Crossroads", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bd. 88, 217-224.

(1999): *Restless Dead. Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley.

Johnston, S.I. y McNiven T.J. (1996): "Dyonisos and the Underworld in Toledo", *Museum Helveticum* 53, 25-36.

Kahn, C.H. (1969): "The Thesis of Parmenides", *Review of Metaphysics* 22, 700-724.

(2009): *Essays on Being*, Oxford.

Kerényi, K. (2014): *Figlie del Sole*, Torino.

Kingsley, P. (1999): *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness CA (citamos de la traducción española, 2014: *En los oscuros lugares del saber*, 4ª ed., Girona).

(2003): *Reality*, Inverness CA.

Koning, H.H. (2010): *Hesiod: The Other Poet: Ancient Reception of a Cultural Icon*, Leiden.

La Genière, J. de (2003): "La Megale Meter a Velia?" en G. Greco (ed.) *Elea-Velia. Le nuove ricerche (Atti del convegno, Napoli, 14 dicembre 2001)*, Pozzuoli, 63-68.

Laks, A. (2010): *Introducción a la filosofía "presocrática"*, Madrid.

(2013): "Phenomenon and Reference: Revisiting Parmenides, Empedocles, and the Problem of Rationalization" en S. C. Humphreys y R. G. Wagner (eds.) *Modernity's Classics*, Berlin, 165-186.

Latona, M.J. (2008): "Reining in the Passions: the Allegorical Interpretation of Parmenides B Fragment 1", *American Journal of Philology* 129, 199-230.

Lepore, E. (1970): "Strutture della colonizzazione focea in Occidente", *La Parola del Passato* 25, 19-54.

Leshner, J.H. (1994): "The Significance of κατά πάντ' ἄ<σ>τη in Parmenides Fr. 1.3", *Ancient Philosophy* 14, 1-20.

(2008): "The Humanizing of Knowledge in Presocratic Thought" en P. Curd y D.W. Graham (eds.) *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, Oxford, 458-484.

Lloyd, G.E.R. (1962): "Right and Left in Greek Philosophy", *Journal of Hellenic Studies* 82, 56-66.

(1966): *Polarity and Analogy. Two types of argumentation in early Greek thought*, Cambridge.

Mansfeld, J. (1964): *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen.

(2005): "Minima Parmenidea", *Mnemosyne* 58, 554-560.

Marsoner, A. (1976-1978): "La struttura del proemio di Parmenide", *Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici* 5, 127-181.

Martin, S. B. (2016): *Parmenides' Vision: A Study of Parmenides' Poem*, Lanham.

Martínez Nieto, R. B. (2000): *La aurora del pensamiento griego. Las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcman, Ferecides, Epiménides, Museo y la teogonía órfica antigua*, Madrid.

Maslov B. (2012): "The Real Life of the Genre of *Prooimion*", *Classical Philology*, 191-205.

McKirahan, R.D. (2010): *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, 2<sup>a</sup> ed., Indianapolis-Cambridge.

Meuli, K. (1935): "Scythica", *Hermes* 70, 121-176.

Miller, M. (2006): "Ambiguity and Transport: Reflections on the Proem to Parmenides' Poem", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 1-48.

Montiglio, S. (2005): *Wandering in Ancient Greek Culture*, Chicago-London.

Morel, J-P. (2000): "Observations sur les cultes de Velia" en A. Hermary y H. Tréziny (eds.) *Les cultes de cités phocéennes. Actes du colloque international Aix-en-Provence/Marseille 4-5 juin 1999*, Aix-en-Provence, 33-49.

(2006): "De Marseille à Velia. Problèmes phocéens" en *CRAI, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 4, 2006, 1723-1783.

Morgan, K. A. (2000): *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge.

Morrison, J.S. (1955): "Parmenides and Er", *Journal of Hellenic Studies* 75, 59-68.

Most, G. W. (1999): "From Logos to Mythos" en R. Buxton (ed.) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford, 25-47.

Mourelatos, A. P. D. (2008): *The Route of Parmenides. Revised and expanded edition*, Las Vegas.

(2018): reseña de Laks y Most (2016), *BMCR* 2018.03.15

Nakassis, D. (2004): "Germinations at the Horizons: East and West in the Mythical Geography of Archaic Greek Epic", *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)*, 134, 215-233.

Nussbaum, M.C. (1979): "Eleatic Conventionalism and Philolaus on the Conditions of Thought", *Harvard Studies in Classical Philology* 83, 63-108.

Nutton, V. (1970): "The Medical School of Velia", *La Parola del Passato* 25, 211-225.

Olmos, R. (2008): "Iconographical Notes on the Orphic Tablets" en A. Bernabé y A. I. Jiménez San Cristóbal, *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston, 275-326.

Osborne, C. (1998): "Was Verse the Default Form for Presocratic Philosophy?" en C. Atherton (ed.), *Form and Content in Didactic Poetry*, Bari, 23-35.

Owen, G.E.L. (1960): "Eleatic Questions", *Classical Quarterly* 10, 84-102.

Owens, J. (1979): "Knowledge and *Katabasis* in Parmenides", *The Monist* 62, 15-29.

Özyigit, Ö. y Erdogan, A. (2000): "Les sanctuaires de Phocée à la lumière des dernières fouilles" en A. Hermay y H. Tréziny (eds.) *Les cultes de cités phocéennes. Actes du colloque international Aix-en-Provence/Marseille 4-5 juin 1999*, Aix-en-Provence, 11-23.

- Palmer, J. (2009): *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford.
- Panikkar, R. (1997): *La experiencia filosófica de la India*, Madrid.
- Papadopoulou, I. (2008): "Parménide ou la philosophie comme mise en scène" en M. Broze, B. Decharneux y S. Delcomminette (eds.), *Mélanges de philosophie et de philologie offerts à Lambros Couloubaritsis*, Bruxelles-Paris, 209-223.
- Passa, E. (2009): *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma.
- Pellikaan-Engel, M. E. (1974): *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' Proem*, Amsterdam.
- Pieri, A. (1977): "Parmenide e la lingua della tradizione epica greca", *Studi italiani di filologia classica* 49, 68-103.
- Pocchetti, P. (2000): "La diffusione di dottrine misteriche e sapienziali nelle culture indigene dell'Italia antica: appunti per un dossier" en M. Tortorelli Ghidini, A. Storchi Marino y A. Visconti (eds.), *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998*, Napoli, 91-126.
- Piano, V. (2010): "«...e quella profetizzò dall'antro». Mitologia e cosmologia di Notte nel papiro di Derveni", *Atti e Memoria dell'Accademia Toscana di Scienze e Lettere La Colombaria*, LXXV, 10-48.
- Popper, K. (1992): "How the Moon Might Throw Some of Her Light upon the Two Ways of Parmenides", *Classical Quarterly* 42, 12-19.
- (2013): *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, New York.
- Primavesi, O. (2013): "Le chemin vers la révélation: lumière et nuit dans le proème de Parménide", *Philosophie antique* 13, 37-81.
- Pugliese Carratelli, G. (1963): "Φώλαρχος", *La Parola del Passato* 18, 385-386.
- (1965a): "Culti e dottrine religiose in Magna Grecia", *La Parola del Passato* 20, 5-27.
- (1965b): "Παρμενίης φυσικός", *La Parola del Passato* 20, 306.

- (1970a): "Nascita di Velia", *La Parola del Passato* 25, 7-18.
- (1970b): "Ancora su φώλαρχος", *La Parola del Passato*, 25, 243-248.
- (1988): "La θεά di Parmenide", *La Parola del Passato* 43, 337-346.
- (1990): *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna.
- (2001): *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano
- Race, W. H. (1992): "How Greek Poems Begin" en F. M. Dunn y T. Cole (eds.) *Beginnings in Classical Literature* (Yale Classical Studies, 29), Cambridge, 13-38.
- Ranzato, S. (2015): *Il Kouros e la Verità. Polivalenza delle immagini nel poema di Parmenide*, Pisa.
- (2018): "Choisir sa propre route chez Parménide, dans la poésie didactique et dans les traditions religieuses à l'époque archaïque" en M.-L. Desclos (dir.), *La Poésie archaïque comme discours de savoir*, Paris, 201-217.
- Reinhardt, K. (1974): "The Relation between the Two Parts of Parmenides' Poem" en A.P.D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Princeton, 293-311.
- Riedweg, C. (2011): "Initiation-Death-Underworld: Narrative and Ritual in the Gold Leaves" en R. G. Edmonds III (ed.) *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion: Further along the Path*, Cambridge, 219-256.
- Robbiano, C. (2004): "Suspension of Disbelief in Parmenides' Proem" en C. Dauven et al. (eds.), *Paratext. The Fuzzy Edges of Literature*, Amsterdam, 61-73.
- (2006): *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Sankt Augustin.
- Ruggiu, L. (2014): *Parmenide. Nostos. L'essere e gli enti*, Milano-Udine.

(2015): "Il filosofare di Parmenide" en R. Radice y G. Tiego (a cura di), *Seconda navigazione. Omaggio a Giovanni Reale*, Milano, 587-615.

Ruzsa, F. (2002): "Parmenides' road to India", *Acta Antiqua Hung.* 42, 29-49.

Santamaría Álvarez, M.A. (2016): "La catábasis de Pitágoras", *Emerita* 84, 31-50.

Sassi, M.M. (1988): "Parmenide al bivio. Per un'interpretazione del proemio", *La Parola del Passato* 43, 383-396.

(2018): *The beginnings of philosophy in Greece*, Princeton.

Scalera McClintock, G. (2006): "Dalle personificazioni di Esiodo alla Thea di Parmenide. Considerazioni sul rapporto tra femminile e astratto", *AION (filol.)* XXVIII, 25-48.

Sedley, D. N. (1999): "The ideal of godlikeness" en G. Fine (ed.), *Oxford Readings in Plato: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, vol. II, Oxford, 309-328.

Semenzato, C. (2017): *A l'écoute des Muses en Grèce archaïque. La question de l'inspiration dans la poésie grecque à l'aube de notre civilisation*, Berlin.

Serafini, N. (2012): "I sentieri di Ecate", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 101, 225-234.

(2013): "La dea Ecate, le torce e le ninfe lampadi: un frammento di Alcmane da rivalutare (fr. 63 Davies)", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 104, 11-22.

(2015): "La dea Ecate e i luoghi di passaggio", *Kernos* [En ligne] 28, URL: <http://journals.openedition.org/kernos/2331>.

Severino, E. (1982): *Essenza del nichilismo*, Milano.

Slaveva-Griffin, S. (2003): "Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's "Phaedrus"", *Transactions of the American Philological Association* 133, 227-253.

Solana Dueso, J. (2006): *De Logos a Physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*, Zaragoza.

(2018): “Mito y logos en Parménides” en M. Pulpito y P. Spangenberg (eds.) *ὁδοὶ νοῆσαι Ways to Think. Essays in Honour of Néstor-Luis Cordero*, Bologna, 82-95.

Snell, B. (2007): *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona.

Steele, L.D. (2002): “Mesopotamian Elements in the Proem of Parmenides? Correspondences between the Sun-God Helios and Shamash”, *Classical Quarterly* 52, 583-588.

Steinrück, M. (2006): “La forme figurative et le vers de Parménide”, *Revue de Philosophie Ancienne* 24, 17-24.

Sourvinou-Inwood, C. (1995): *‘Reading’ Greek Death To the End of the Classical Period*, Oxford.

Suárez de la Torre, E. (2010): “La diosa lleva al iniciado por la vía del Ser: conjetura a Parménides B 1.3 D.-K.” en F. Cortés Gabaudán y J. V. Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al profesor Antonio López Eire*, Salamanca.

(2011): “El problema de Parménides”, *Humanitas* 63, 27-59.

Tarán, L. (1965): *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton.

Thanassas, P. (2007): *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Milwaukee.

Tocco Sciarelli, G. (1997): “Il culto di Hera ad Elea” en La Genière J. de (ed.) *Héra. Images, espaces, cultes. Actes du Colloque International du Centre de Recherches Archéologiques de l’Université de Lille III et de l’Association*

*P.R.A.C. Lille, 29-30 novembre 1993*, Naples, 227-234. Se ha usado la versión online del artículo: <https://books.openedition.org/pcjb/952#ftn1>

(2000): "I culti di Velia. Scoperte recenti" en A. Hermary y H. Tréziny (eds.) *Les cultes de cités phocéennes. Actes du colloque international Aix-en-Provence/Marseille 4-5 juin 1999*, Aix-en-Provence, 51-58.

Tonelli, A. (2009): *Sulle tracce della sapienza. Per una rifondazione etica della contemporaneità*, Bergamo.

(2019): *Attraverso oltre. Della conoscenza, della solidarietà, dell'azione*, Bergamo.

Tor, S. (2017): *Mortal and Divine in Early Greek Epistemology. A Study of Hesiod, Xenophanes and Parmenides*, Cambridge.

Torgerson, T. P. (2006): "The ΕΙΔΩΣ ΦΩΣ and the Traditional Dichotomy of Divine and Mortal Epistemology", *Revue de Philosophie Ancienne* 24, 25-43.

Tortorelli Ghidini, M. (1995): "Lettere d'oro per l'Ade", *La Parola del Passato* 50, 468-482.

Tulli, M. (1993): "L'esortazione di Parmenide al sapere", *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici* 31, 35-50.

(2000): "Esiodo nella memoria di Parmenide" en G. Arrighetti (ed.) *Letteratura e riflessione sulla letteratura nella cultura classica*, Pisa, 65-81.

(2005): "L'investitura e conquista del sapere. La dea nel proemio di Parmenide", *Humanitas* 60, 658-669.

(2019): "La coscienza di sé nell'epica: Omero, Esiodo, Parmenide", *Paideia: rivista di filologia, ermeneutica e critica letteraria* LXXIV, 1231-1238.

Untersteiner, M. (1956): *Senofane. Testimonianze e frammenti*, Firenze.

(1958): *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze.

Ustinova, Y. (2004): "Truth Lies at the Bottom of a Cave: Apollo Pholeuterios, the Pholarchs of the Eleats, and Subterranean Oracles", *La Parola del Passato* 59, 25-44.

(2009): *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford.

Vallet, G. y Villard, F. (1966): "Les Phocéens en Méditerranée Occidentale à l'époque archaïque et la fondation de Hyélè", *La Parola del Passato* 21, 166-190.

Vecchio, L. (2003): "Medici e medicina ad Elea-Velia", en G. Greco (ed.) *Elea-Velia. Le nuove ricerche (Atti del convegno, Napoli, 14 dicembre 2001)*, Pozzuoli, 237-269.

Vegetti, M. (1996): "Iatromantis. Previsione e memoria nella Grecia antica", en M. Bettini (a cura di), *I signori della memoria e dell'oblio*, Firenze, 65-82.

Verdenius, W. J. (1947): "Notes on the Presocratics", *Mnemosyne* ser. 3, 13, 271-289.

(1949): "Parmenides' Conception of Light", *Mnemosyne* ser. 4, 2, 116-131.

(1962): "Parmenides B 2,3", *Mnemosyne* Vol. 15, Fasc. 3, 237.

(1964): *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Amsterdam.

(1972): "Notes on the Proem of Hesiod's *Theogony*", *Mnemosyne* 25, 225-60.

Vernant, J.-P. (2001): *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, 4ª ed., Barcelona.

(2003): *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, 4ª ed., Madrid.

Vlastos, G. (1946): "Parmenides' Theory of Knowledge", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77, 66-77.

(1947): "Equality and Justice in Early Greek Cosmologies", *Classical Philology* 42, 156-178.

West, M.L. (1971): *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford.

(1983): *The Orphic Poems*, Oxford.

Woodbury, L. (1958): "Parmenides on Names", *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 145-160.

(1966): "Equinox at Acragas: Pindar, Ol. 2.61-62", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 97, 597-616.

(1986): "Parmenides on Naming by Mortal Men: Fr. 8.53-56", *Ancient Philosophy* 6, 1-13.

Wyatt, W. F. (1992): "The Root of Parmenides", *Harvard Studies in Classical Philology* 94, 113-120.

Young, T. (2006): "Perceiving Parmenides: A Reading of Parmenides of Elea's Philosophy by Way of the Proem", *Dionysius* 24, 21-44.

Zografou, A. (2010): *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Liège.

Zuntz, G. (1971): *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.