

LA "DOXA" EN LA FILOSOFÍA DE PARMÉNIDES

La determinación precisa del significado de la δόξα parmenídea y de sus relaciones con la ἀλήθεια puede considerarse verdaderamente como una *vexata quaestio* hasta hoy sin solución. Mientras que en relación a otros problemas la historia de las cuestiones puede facilitarnos el hallar un hilo conducente a una solución de orden superior, en este caso, por el contrario, es más conveniente enfrentarse directamente a las palabras mismas de Parménides, sin dejar de tener presentes, en su oportunidad, para las exégesis de detalle, las precedentes soluciones parciales que puedan considerarse acertadas.¹

1. El problema

Ya desde el proemio de su obra, Parménides plantea con toda claridad el problema de la segunda parte de su sistema filosófico:

..... χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἤτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τα δοκοῦντά
χορῆν δοκίμωσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (28 B 1, 28-32).

¹ No cabe hacer aquí ciertamente, la reseña de las diversas teorías que al respecto han sido formuladas. Quiero advertir, con todo, que la discusión y documentación detalladas de muchos puntos tocados en el presente ensayo, serán hechas cuando publique un estudio sobre Parménides, con el texto de los fragmentos y testimonios, traducción y comentario, en la editorial "La Nuova Italia" de Firenze. Ruego al lector tener presente que este ensayo presupone: 1) el conocimiento de mi artículo "L'essere di Parmenide è ὍΤΑΟΝ non EN", *Rivista critica di storia della filosofia*, 10, 1955, págs. 5-23, donde creo haber demostrado que los versos 5 y 6 del frag. 8 de Parménides deben ser leídos conforme a la lección que de ellos da Asclepio, *Metaph.*, 42, 30-31: οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πάν, ἔστι δὲ μόνον || οὐλοφνῆς. De este modo se le quita al ser parmenídeo la predicación de ἔν, para en su lugar reconocerle la de-ὄλον como fundamental, obteniéndose así las bases para una reinterpretación del pensamiento del eleata; 2) el conocimiento de otro capítulo de mi estudio: "L' ὍΤΑΟΣ di Parmenide come 'via' al EON", que será publicado en *Studi Urbinati*. En este escrito intento mostrar cómo pone Parménides en el centro de su especulación el conocimiento de un "método", de una ὁδός, de la ὁδός por excelencia, que conduce ahí donde está la realidad inespacial e intemporal, allende las puertas del Día y de la Noche (28 B 1, 11). Acerca de esto, véanse las agudas observaciones de P. Philippson, *Thessalische Mythologie*, Zürich, 1944; págs. 175-176, adoptadas por K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich, 1944; págs. 35-36. Dado el valor que hay que reconocer a la ὁδός, como se ve claramente ya desde el proemio, yo interpreto 28 B 2, 3 en el sentido de que el sujeto de ἔστιν no es, como se entiende habitualmente, ἐόν, sino la misma ὁδός. Análogamente, 28 B 8, 1-2 lo interpreto: "de esto se sigue que se

Quien recorra la vía debe tener un saber completo (πάντα πυνέσθαι); porque al εἰδῶς φῶς (cf. 28 B 1, 3) atañe tanto el conocimiento de la Ἀλήθεια, cuanto el de las βροτῶν δόξαι, y, si bien es cierto que estas últimas están privadas de πίστις ἀληθῆς, no por ello deben desconocerse. Antes bien, debe conocerse como es racional y, por ende metodológicamente necesario que quien sin cesar haya recorrido todo el dominio de las experiencias (πάντα) valore y, por lo tanto, admita² τὰ δοκοῦντα ... εἶναι, "la existencia de τὰ δοκοῦντα", es decir, de lo que aparece a los mortales³ κατὰ πάντ' ἄσθη (v. 3) y, consecuentemente, que admita todas las experiencias humanas que se patentizan más acá de las πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματος ... κελεύθων (v. 11), allende las cuales está la Ἀλήθεια, y que sin embargo, existen y pueden suscitar, a diferencia del πιστὸς λόγος ἡδὲ νόημα rigurosamente lógicos, el juego creador de la fantasía poética capaz de toda seducción.⁴ Este saber distinguir las dos formas —especulativa y fantástica— del pensamiento es particularmente importante en Parménides.

2. La Vía única de la ἀλήθεια y de la δόξα.

Importa subrayar, en primer término, que la Vía de la ἀλήθεια y de la δόξα es una. La "Vía existe" (cf. 28 B 2, 3-4) es una proposición parmenídea fundamental. El eleata, en efecto, una vez concluido el tratamiento de la ἀλήθεια, después de habernos dicho que pasará a presentar con todo su fervor de poeta las δόξαι —reales (28 B 1, 31-32), a pesar de excluir la πίστις propia sólo de la verdad (28 B 8, 50-52)—, prosigue de este modo:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν — ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν — (28 B 8, 53-54).

El discípulo debe *μανθάνειν* la verdadera realidad (28 B 1, 31-32) de las βροτῶν δόξαι y no una visión engañosa de ellas. En efecto (γάρ), los hombres sustentan una inaceptable concepción dualista de las cosas, esto es, afir-

debe sostener que existe realmente un solo camino". Se sobrentiende, pues, que esta nueva interpretación mía requiere ese fundamento de argumentaciones que sólo el estudio de próxima publicación podrá ofrecer.

² Leo δοκιμῶσ(αι) con H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Berlín, 1897; págs. 58-59. Esta es la mejor lección por muchos motivos; recuérdese sólo el hecho, para mí decisivo, de que en relación a δόξος puede interpretarse περῶντα como masculino y conservar, por lo tanto, la imagen de "vía" que es el momento capital de la filosofía de Parménides.

³ Cf. W. J. Verdenius, *Parmenides, Some comments on his Poem*, Groningen, 1942; pág. 49, aun cuando lee δοκιμῶσ.

⁴ 28 B 8, 50-52. Estos versos son continuación de 28 B 1, 28-32. No se traduzca, por otra parte, ἀπατηλόν (28 B 8, 52) con "engañoso"; porque esta palabra se entiende de acuerdo con los presupuestos de la "poética" no de la lógica. Con esta palabra, Parménides alude a una actividad creadora, a un acto del espíritu que transforma una cosa en otra. Simplicio, empero, la había entendido exactamente (*phys.*, 39, 10-12 = 23 A 34).

man, fundándose en una mera convención, que existen dos cuerpos o elementos,⁵ mientras que ninguno de los dos⁶ debería ser lógicamente nombrado. Estos son, por lo tanto, γνώμαι⁷ que ostentan el estigma de la apariencia, de la relatividad y el engaño. El mundo de los ὀνόματα (cf. 28 B 8, 38), de los σήματα,⁸ se contraponen, por ende, a las δόξαι βροτεῖαι privadas de πίστις, pero siempre reales.

Las engañosas γνώμαι, en cambio, desvían totalmente a los hombres: ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν (28 B 8, 54). Aquí la idea de "vía" está presente en cuanto se quiere dar a entender que todos los que siguen esta teoría abandonan la Vía que ἔστι, para adentrarse en aquella que οὐκ ἔστιν τε καὶ ... χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (28 B 2, 3 y 5). En realidad, aunque se deban interpretar las μορφαὶ δύο como expresión de un dualismo indiferenciado, es natural que éste se oponga en su conjunto a τὸ ἔόν como un μὴ ἔόν, sin que tenga que pensarse que los dos términos de este dualismo se resuelven uno en el ser y el otro en el no ser.⁹

Más adelante (28 B 8, 55-59), Parménides explica brevemente en qué consisten tales γνώμαι. Los mortales (βροτοί), nos dice el eleata,

τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἕθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων (28 B 8, 55-56)

"distinguieron de acuerdo con una oposición (*scil.* las dos μορφαί) en su aspecto y determinaron las señales de modo que estuvieran separadas la una de la otra". Por una parte tenemos φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον ὄν, "que es útil",¹⁰ ligero,

. ἐωντῶι πάντοσε τωῦτον
τῶι δ' ἐτέρωι μὴ τωῦτόν . . . (28 B 8, 57-58),

⁵ Para el significado de μορφαί, cf. A. E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911; I, págs. 252-253; A. Levi "Sulla dottrina di Parmenide e sulla teoria della δόξα", *Athenaeum*, N. S., 5, 1927; pág. 281; Verdenius, *op. cit.*, pág. 7; V. E. Alfieri, *Atomos Idea*, Firenze, 1953; pág. 37.

⁶ Los versos 53-54 han sido sometidos a la tortura de las más opuestas interpretaciones. Yo he seguido la opinión de F. M. Cornford expuesta en su obra: *Plato and Parmenides: Parmenides' 'Way of truth' and Plato's 'Parmenides'*, London, 1950; pág. 46, n. 1.

⁷ B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín, 1934; pág. 37, hace observar cómo "mientras los filósofos jónicos destacan el aspecto racional de γνώμη", para Parménides, por el contrario, puesto que para él "vale sólo el puro pensamiento", γνώμη deviene sinónimo de δόξα; cf. Esquilo, *Agam.*, 1348 sigs.

⁸ Estos σήματα son distintos de los del ἔόν (28 B 8, 2); cf. H. G. Gadamer, "Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides", *Varia Variorum. Festgabe für Karl Reinhardt*, Münster - Köln, 1952; pág. 61; cf. pág. 67, n. 11. Pero, no obstante, la vía del error debe poseer en efecto σήματα, en tanto que es vía, aunque de naturaleza bien distinta.

⁹ Cf. H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935; pág. 48, n. 122.

¹⁰ Para este significado de ἥπιος, cf. M. Lacroix en *Mélanges Desrousseaux*, París, 1937; págs. 261-272.

“que en todas direcciones es idéntico consigo mismo y no idéntico con el otro”, esto es, con la Noche.¹¹ La diferencia entre las δόξαι βροτεΐαι que expresan la realidad y las γνώμαι que sostienen el dualismo se patentiza aquí claramente; pues en tanto que para esta concepción vale la antítesis del φλογός αἰθέριον πῦρ que es μὴ τωυτόν con νύξ, para la δόξα, por el contrario, φάος y νύξ son ἴσα ἀμφοτέρω, cualitativamente¹² iguales. Por otra parte, el segundo elemento o forma se establece en oposición al primero, lo que quiere decir (κάκεινο) que es κατ’ αὐτό, o de modo más preciso, que es νύκτ’ ἄδαϊ, noche¹³ invisible, compacta y pesada.

Estas γνώμαι, puede decirse, son el resumen más o menos aproximado de la filosofía jónica en general (Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito y los pitagóricos); si bien acentúan más la separación de los elementos que el proceso de condensaciones y rarefacciones, como para pensar de modo particular en la idea de mezcla. Otros piensan en cambio, menos acertadamente, que la presentación polémica de esta doctrina alude específicamente a Heráclito o a los pitagóricos. Yo estoy convencido que aquí se ha figurado una cosmogonía tipo, acentuando los caracteres gracias a los cuales ésta, por su contradictoriedad misma con el ser, viene a quedar reducida a un no ser. Esta cosmogonía constituye, pues, la segunda Vía.

Parménides se ocupa ahora con los versos programáticos 51 y 52, después del largo paréntesis (vs. 53-59)¹⁴ destinado a justificar, mediante la presentación de la inexistente y, sin embargo, seguida por muchos, vía dualista, la necesidad que hay de aprender las δόξαι βροτεΐαι capaces de reflejar la realidad. El κόσμος ἐπέων ἀπατηλός (v. 52), para fundar las δόξαι βροτεΐαι, deberá hacer conocer τὸν διάκοσμον εἰκότα (v. 60), “un sistema¹⁵ coherente¹⁶ bajo

¹¹ Ciertamente, esta predicación de πῦρ corresponde a la predicación del ἐόν, contrapuesto a la noche que se considera más o menos como no ser. Pero, Parménides no quiere tanto reproducir la antítesis ser —no ser propia de la ἀλήθεια, cuanto destacar el significado del dualismo postulado de las dos formas, aunque éstas tomadas en conjunto, entrarán, en último análisis, en el esquema de la “segunda vía” como ser y no ser (28 B 6, 1-3). Mucho menos se deberá decir que aquí tenemos la “tercera vía” (cf. 28 B 6, 4-9), como aseguran otros.

¹² Como muy bien observa H. Fränkel, “Parmenidesstudien”, *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol. — histor. Klasse*, 1930; pág. 176.

¹³ A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928; pág. 94, identifica la noche en Parménides con ἄη, en cuanto que la “noche, antes de Empédocles, era normalmente considerada como una espesa nube que surgía del mar o de los valles”. De este modo la referencia parece estar dirigida polémicamente contra Anaxímenes.

¹⁴ El largo período constituido por los versos 53-59, al que γὰρ sirve de introducción, constituye algo así como un largo paréntesis destinado a explicar la necesidad del conocimiento de las δόξαι βροτεΐαι. Puede decirse que, en relación al sentido, el v. 52 comparte el mismo orden de ideas que el v. 60. El que los versos 60 y 61 recojan el orden de ideas de los versos 51-54, confirma la suposición de que la doctrina comprendida en los versos 55-59 no expresa la δόξα parmenídea, sino algo que le es contrario, tal como la realidad es lo contrario del no ser.

¹⁵ Verdenius, *op. cit.*, pág. 50.

¹⁶ Verdenius, *op. cit.*, págs. 50-51 y 57.

todo aspecto"; puesto que de este modo¹⁷ no hay ningún peligro (οὐ μή) que una sola γνώμη de los mortales pueda desviar de la Vía,¹⁸ de la única Vía existente, ya que las δόξαι y la ἀλήθεια caen por igual dentro de su dominio, de acuerdo con una relación que habrá de precisarse más adelante.

En B 8, 51-61, el eleata ha esclarecido cómo se contraponen las δόξαι, que expresan la realidad, a la falsedad y a los errores de los hombres. El mismo pensamiento reaparece definitivamente precisado en otro fragmento que merita ser interpretado de nueva cuenta. Simplicio (*de caelo*, 558, 8), que cita este texto (28 B 19), lo presenta acompañado de las siguientes palabras introductorias: παραδούς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐπήγαγε πάλιν (sigue el fragmento). Es manifiesto que mediante τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν se refiere Simplicio, aclarándolo exegéticamente, al texto de Parménides ya aludido: τὸν . . . διάκοσμον εὐκότα πάντα (28 B 8, 61). Evidentemente, los versos a que Simplicio alude son la conclusión de una sección anunciada en 28 B 8, 61,¹⁹ que incluye las δόξαι βροτεῖαι, de la cual nos han quedado algunos pasajes notables. Naturalmente se nos escapa cuál haya sido la extensión de esta parte del Poema. He aquí los versos de Parménides:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφου τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι (28 B 19):

Se ha visto repetidamente en estas palabras de Parménides una representación del fin del mundo, en cuanto que los objetos sensibles, privados de realidad, deben aniquilarse un día "sin retorno o dar lugar a una nueva combinación".¹⁹ Esto parece ser inexacto. A lo más podría decirse que con ello se alude únicamente a la destrucción de los entes singulares.²⁰ Pero ni siquiera puede ser éste el sentido preciso del texto. Es verdad que si se tienen presentes las informaciones de Hipólito (*Ref.*, I, 11 = 28 A 23): τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ὧι δὲ τρόπῳ οὐκ εἶπεν, se tendría que conceder que en Parménides se encuentra la representación de un tal momento cósmico; pero evidentemente la afirmación de Hipólito no tiene más base que una mala inteligencia del frag. 19. De hecho, la observación que hace Hipólito relativa a la falta de un esclarecimiento más profundo de la cuestión por parte de Parménides (ὧι δὲ τρόπῳ οὐκ εἶπεν), no tiene otro sentido sino el de que aquí nos

¹⁷ Cf. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, ed. cit., pág. 100.

¹⁸ Entiendo παρελαύνω como "empujo a un lado", de modo de alejar de la Vía. Lo que está colocado en el margen de esta Vía viene a encontrarse fuera y, en seguida, sobre otra vía.

¹⁹ F. Riaux, *Essai Sur Parménide d'Elée*, París, 1840; pág. 99; H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, New York, 1951; pág. 464 sigs.

²⁰ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 6. Aufl., Leipzig, 1923; I, 1, pág. 723, n. 2.

las habemos con una deducción exegética del doxógrafo. Por lo demás, sabemos que Hipólito usó dos fuentes de desigual valor.²¹

Este fragmento, como ya he advertido, contrapone a las γνώμαι las δόξαι βροτεῖαι. En realidad, los versos en cuestión revelan una antítesis evidente, como lo prueba el δέ en τοῖς δέ del v. 3. A τάδε (v. 1) que son κατὰ δόξαν se contraponen τὰ δέ, esto es, τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι. Esta frase última remite de modo preciso²² a 28 B 8, 38-39:

..... τῶι πάντ' ὄνομ (α) ἔσται
 ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ

y a 28 B 8, 53 y 55:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν

 καὶ σήματ' ἔθεντο

es decir, a dos sitios donde se han condenado respectivamente la tercera vía (28 B 8, 40-41) y la segunda (véase *supra*). Por consiguiente, este verso 3 resume indudablemente todas las características (ὄνομα κατατίθεσθαι, σήματα) que revelan la falacia de las γνώμαι. Este mundo se presenta como contrapuesto (hecho que hasta hoy nadie ha destacado por no haberse atendido suficientemente al valor fuertemente adversativo del δέ en relación al verso 3) al mundo de que hablan los versos 1 y 2, al mundo conforme a la opinión de los hombres,²³ tal como ha sido expuesto (οὔτω):

... ἔφν τάδε καὶ νυν ἔασι
 καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα

Aquí se nos indica cómo se han constituido τάδε (los fenómenos reales presentados e interpretados en la δόξα), cómo son y cómo se conservan.²⁴ La característica del mundo de la δόξα, tal como se figura en esta presentación conclusiva, es que sus manifestaciones se actualizan dentro del marco preciso del pasado (ἔφν), presente (ἔασι) y futuro (τελευτήσουσι τραφέντα). Las δόξαι se actualizan en la *temporalidad*. Pero, siendo esta presencialidad realidad, puede decirse bajo tal aspecto ἐόν es a la vez "existente" y "presente". En

²¹ H. Diels, *Doxographi Graeci*, Editio iterata, Berolini et Lipsiae, 1929; págs. 145-153.

²² O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Basel, 1945; pág. 288.

²³ Para el sentido colectivo que hay que reconocerle a la δόξα, cf. Nestle en Zeller, *op. cit.*, I, 1, pág. 734, n. 1.

²⁴ H. Leisegang, artículo "Physis" en Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XX, 1, 1132, 28-29. Obsérvese que τελευτήσουσι se entiende en el sentido de "finalizar". Por lo tanto, τελευτήσουσι τραφέντα significa: "desarrollándose alcanzan su fin".

efecto, este *ἔόν* o *ἔόντα* se han manifestado "en el tiempo comprendido dentro del dominio del no ser oculto (*Unverborgenheit*)... También el pasado y el futuro son un presente, es decir, fuera del dominio del no ser oculto... También el pasado y el futuro son *ἔόντα*".²⁵ *La realidad en la temporalidad* constituye, pues, el problema de la *δόξα*. Al punto nuestros pensamientos retornan al proemio, a la *ὁδὸς δαίμονος*, "*ἢ κατὰ πάντι' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα*" (28 B 1, 3), a la *Vía* que conduce a través de todas las experiencias del mundo sensible y, por lo tanto, de las *δόξαι*, hasta llegar a las puertas del Día y de la Noche, allende las cuales comienza el reino de la intemporalidad. La *Δόξα* y la *Ἀλήθεια* de Parménides están de modo indudable en una y la misma *Vía*, que comprende la temporalidad y la intemporalidad (la *ὁδὸς ἢ ἔστιν* —28 B 2, 3 y B 8, 2— efectivamente a la vez *ἔστιν* y *ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται*), la realidad y la verdad, entre las cuales se yerguen justamente las *πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός κελεύθων* (28 B 1, 11), que en este sentido pueden bien ser definidas como "líga y separación".²⁶ El mundo de la *δόξα* temporal y el de la intemporal *ἀλήθεια* son, por ende, complementarios y necesarios por igual (28 B 1, 32-33). Se comprende ahora por qué Parménides, al iniciar la penetración metafísica de *τὸ ἔόν*, comienza por predicar de él la intemporalidad (28 B 8, 1-3); porque ello constituye el postulado de la *Vía*, del "método", que se articula tanto en la intemporalidad del *ἔόν* cuanto en la temporalidad de los *αἰσθητά* reales, en la abstracción y en la configuración concreta de las experiencias multiformes. El método de Parménides es el reflejo de un pensamiento al cual son esenciales dos formas de conocer estrechamente complementarias, como se verá con claridad más adelante.

3. *Unidad de la ἀλήθεια y de la δόξα en virtud de ἔόν οὐλοφνές. Concepto de φύσις.*

Parménides rechaza el dualismo de la convencionalidad de las *γνώμαι* (28 B 8, 55-59); pero no excluye un dualismo (dualismo aparente en realidad, como la veremos) que representa al par una doctrina positiva (recogida en *τὰ δοκοῦντα εἶναι*) y una justificación del error. Los dos dualismos pueden parecer a primera vista semejantes; pero, tal como se demostrará, difieren substancialmente entre sí. El error es siempre sutil si es un error difuso. Esto se hace evidente si se comparan 28 B 8, 55-59 y 28 B 9. Estos pasajes parecen desarrollar la misma doctrina. Pero ello no es así. Aparte de lo inverosímil que resulta suponer que Parménides haya prácticamente repetido un orden de ideas, substancialmente idéntico, dentro del ámbito de un poema que no debió haber sido excesivamente largo, hay que percatarse, sobre todo, que entre los dos textos existe una antítesis decisiva.

²⁵ M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt a. M., 1950; págs. 319-320.

²⁶ Th. Ballauff, *Die Idee der Paideia. Eine Studie zu Platons "Höhlengleichnis" und Parmenides "Lehrgedicht"*, Meisenheim-Glam, 1952; pág. 69. Este autor, aunque por distinto camino, llega a esta definición.

La contraposición $\pi\upsilon\rho$ – $\nu\acute{\upsilon}\xi$, en el frag. 8. es absoluta e irreductible, como he hecho notar antes. En cambio, la posición recíproca de los dos momentos, en el frag. 9, aparece bajo una muy distinta luz. La premisa de la proposición desarrollada en este segundo pasaje revela ya de inmediato un motivo muy significativo:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς (28 B 9, 1-2)

(“pero, puesto que todas las manifestaciones naturales han sido designadas como luz [diurna]²⁷ y noche [esto es, como día y noche], y, precisamente,²⁸ conforme a sus propiedades²⁹ naturales presentes en cualquier cosa . . .”)³⁰ Para comprender este pasaje es menester tener presente el proemio, donde el concepto de “Vía” (cf. *supra* § 2) incluye indudablemente, dentro de su unidad, la temporalidad y la intemporalidad. En su viaje hacia el conocer, el εἰδῶς φῶς pasa de las mansiones de la Noche a la Luz (φάος), a través de la puerta de los caminos del Día y de la Noche (28 B 1, 9-11). En el mundo de πάντ’ ἄσθη se dan φάος y νύξ, día y noche, y allende el εἶν intemporal. Por lo tanto, cuando Parménides dice πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται no hace sino reconocer la realidad de lo que está más acá de la “puerta”, esto es, τὰ δοκοῦντα εἶναι (28 B 1, 31-32) en el ámbito de la misma vía donde se encuentra igualmente el Ἀληθείης εὐκνκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ (28 B 1, 29). La realidad de τὰ δοκοῦντα no puede ser sino φάος y νύξ, temporalidad difundida por doquier conforme a su propia φύσις. Parménides se refiere efectivamente a los dos elementos de la temporalidad y explica cómo ellos se encuentran en toda cosa singular conforme a sus δυνάμεις. Pero éstos, en realidad, siendo dos evidentemente, presentan una esencia particular precisada en los dos versos siguientes que constituyen la ἀπόδοσις de los ya interpretados:

πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν (28 B 9, 3-4).

Puesto que el mundo de la temporalidad es luz (día) y noche –dice Parménides– por doquier difundidos, de aquí se sigue que “todo³¹ está lleno

²⁷ Este es el significado predominante de φάος. Por lo tanto, es algo distinto del $\pi\upsilon\rho$ de 28 B 8, 56, que es una fuerza de la naturaleza o un elemento.

²⁸ καὶ τὰ (v. 2) equivale a καὶ ταῦτα, esto es, al *eaque* latino.

²⁹ δυνάμεις en este pasaje es, para mí, un equivalente o, por lo menos, un sinónimo de φύσις. Obsérvese cómo se alternan indiferentemente los dos términos en el tratado pseudo-aristotélico *de Melisso Xenophane Gorgia*, 977a 27 y 32.

³⁰ Cf. Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn, 1916; pág. 31, n. 1 y Guido Calogero, “Parmenide e la genesi della logica classica”, *Annali della Scuola Normale di Pisa*, Serie II, vol. V, 1936; p. 184.

³¹ Fränkel, “Parmenidesstudien”, ed. cit., pág. 176, n. 1.

unidamente³² de luz (día) y de noche oscura,³³ una y otra (cualitativamente) iguales;³⁴ desde el momento que ninguna de las dos posee ningún poder (sobre la otra).³⁵

El sentido general del fragmento es de una importancia capital para comprender, no sólo el valor de la δόξα parmenídea, sino también el pensamiento de este filósofo en su conjunto. Fundamental es en este punto la proposición: πᾶν πλεόν ἐστὶ ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου (v. 3), que hace recordar aquel pasaje de la Ἀλήθεια donde se recurre a una terminología idéntica: πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστὶν ἐόντος (28 B 8, 24). Ahora es necesario tener presente que la exégesis de esta última proposición parmenídea implica que se trata de un equivalente analítico de la predicación del οὖλον. Según la δόξα, por lo tanto, todo es un οὖλον constituido de inseparados³⁶ ὁμοῖα en la comunidad de la temporalidad, los cuales son Día y Noche, dotados de su φύσις autónoma que no destruye la ὁμοιότης. Queda así interpretado el frag. 9 atendiendo muy especialmente a los versos 3 y 4. La diferencia con la ἀλήθεια, no obstante la reiteración de esquemas idénticos, es substancial. Mientras que en la ἀλήθεια (cf. 28 B 8, 22-25), los παρεόντα ὁμοῖα no están de ningún modo διαιρετά,³⁷ en la δόξα, en cambio, se opera³⁸ dentro del οὖλον unitario (πᾶν πλεόν ἐστὶν) una distinción en virtud de su temporalidad: la distinción de Día y Noche, aunque uno y otra sean también inseparables ὁμοῖα. Así como la δόξα, que presenta τὰ δοκοῦντα εἶναι, se contrapone continuamente, tal como se ha hecho notar ya repetidas veces, a la falsa cosmogonía de 28 B 8, 55-59, así tam-

³² El sentido exacto de ὁμοῦ puede captarse si se recuerda cómo la doctrina del frag. 9 representa la antítesis de la del fr. 8, 55-59, donde la relación entre las dos "formas", fuego y noche, queda precisada mediante χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων (v. 56). De aquí se sigue que ὁμοῦ se contrapone a esta expresión y a su concepto (cf. Xenoph., *Instit. Cyri*, VI, 6, 7). Por esto debe entenderse: todo está lleno de luz y de noche, que están estrechamente unidas entre sí y no separadas la una de la otra. Por ende, no se quiere expresar la idea de que luz y noche sumadas conjuntamente constituyan el todo, ni que toda cosa sea a la vez luz y tiniebla, es decir, una "mezcla" de las dos, sino que luz y noche no son distintas al modo de dos entidades sin relación alguna, porque, muy por el contrario, son ὁμοῦ, unificadas casi, esto es, "no separadas", pues la temporalidad es un todo constituido por ἔφν, ἐστὶ, τελευτήσῃ τραπέν (28 B 19, 2). Día y Noche son justamente la perennidad de este proceso temporal. Obsérvese que ὁμοῦ queda explicado por la expresión ἴσων ἀμφοτέρων del v. 4.

³³ En la cosmogonía refutada por Parménides se tiene νύκτ' ἀδαῆ (28 B 8, 59), noche "invisible", porque está concebida como elemento cósmico. En cambio, la noche que pertenece a la temporalidad unitaria se representa de acuerdo con una impresión visual: la obscuridad.

³⁴ Cf. n. 12.

³⁵ Para mí, la única interpretación exacta del segundo hemistiquio del v. 4 es la propuesta por K. Riezler, *Parménides*, Frankfurt a. M., 1934; pág. 44, n. 1.

³⁶ Cf. n. 32.

³⁷ Este concepto que he desarrollado en un capítulo de mi estudio sobre Parménides que tratará de la doctrina del Ser de este filósofo (capítulo del que no se ha previsto una publicación anticipada respecto a la del volumen), ha sido deducido tomando en cuenta 28 B 8, 22 sumado a 28 B 4, 1-2.

³⁸ Esto se expresa en 28 B 9, 2: κατὰ σφετέρως δυνάμεις y en 28 B 9, 4: ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν.

bién se diferencia de la ἀλήθεια, a pesar de las resonancias de forma que hay entre las dos, dentro del ámbito de la "única" vía. En efecto, según la doctrina metafísica el εἶν viene a quedar precisado como lo que οὐ . . . ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν (28 B 8, 5), esto es, viene a quedar enclavado en la intemporalidad, desde el momento en que no fue, ni será como suma de partes estrechamente unidas y, sin embargo, distinguibles.³⁹ En la δόξα se nos dice, por el contrario:

πᾶν πλεόν ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων . . . (28 B 9, 3-4).

La temporalidad (φάος καὶ νύξ) admite la suma de partes unidas estrechamente y, sin embargo, distinguibles en su autonomía. Mientras que τὸ εἶν es representado como:

. . . μοῦνον
οὐλοφνές . . . (28 B 8, 5-6)

teniendo, por ende, "sólo la φύσις del οὐλον", en la δόξα tenemos un οὐλον (πᾶν πλεόν) que no es "sólo οὐλον" de παρεόντα ὁμοῖα, en los que se resuelvan, empero, los ἀπεόντα; pues los ὁμοῖα (ἴσα) son distinguibles y autónomos: φάος y νύξ, y éstos, por su temporalidad, no son ἀπεόντα παρεόντα, aunque, por así decirlo, estén sumergidos y fundidos en ese οὐλον que es la temporalidad. Puede decirse, tal vez, que la δόξα es la visibilidad del οὐλον del εἶν οὐλοφνές, de la φύσις temporal. Y esta visibilidad permitirá, por ende, discernir el primero y los subsiguientes ὁμοῖα que constituyen el οὐλον.

La δόξα, por lo tanto, es en la unidad de la Vía, bajo el respecto metodológico y, en consecuencia, gnoseológico, idéntica a la ἀλήθεια. La confirmación de ello podemos obtenerla si recordamos el polimorfismo de la diosa, que corresponde a un proceso de análisis lógico de la unidad —dentro de la cual son posibles sólo las relaciones conceptuales de términos recíprocamente idénticos—, aun en el caso de que esta diosa se represente según la concreción de la δόξα. Sabemos, en todo caso, que se ha representado un polimorfismo de predicados que se sueldan unitariamente en el οὐλον.

Atendamos ahora al concepto parmenídeo de φύσις. Visibilidad del οὐλον es visibilidad de los ὁμοῖα en su φύσις esto es, como Parménides mismo dice, κατὰ σφετέρως δυνάμεις (28 B 9, 2). Los ὁμοῖα son, ni más ni menos, que la vitalidad de la φύσις, que es a un tiempo el formarse y el ser de las cosas. Puede decirse que φύσις es lo real en la temporalidad (cf. 28 B 19, 1): paralelo, dentro del ámbito de la única Vía, al εἶν intemporal. Es, por ello, necesario que las cosas reales, τὰ αἰσθητά, sean tales en la temporalidad, en cuanto que sólo son concretas en la categoría tiempo, más bien que en el dominio del elemento o elementos primordiales.

³⁹ Para la lectura de 28 B 8, 5, cf. n. 1.

Parménides, después de haber anticipado que todo es Día y Noche, esto es, que el mundo concreto en que vivimos es temporalidad (28 B 9), está ya en condiciones de presentar su cosmología. El primer problema aquí se relaciona con el conocimiento de la αἰθερία φύσις (de la verdadera esencia del αἰθήρ); ya que las puertas del Día y de la Noche, que constituyen la separación en la Vía entre la temporalidad y la intemporalidad, son αἰθέριαι (28 B 1, 13). Se abren de par en par, en efecto, en la concreción misma del αἰθήρ (fuego),⁴⁰ que vale como límite extremo del mundo actual y como línea divisoria entre éste y el εἶν intemporal. En la αἰθερία φύσις están⁴¹ todas las estrellas fijas luminosas⁴² y el esplendoroso relumbrar del sol; pero junto a lo que posee luz propia encontramos también ἔργα σελήνης καὶ φύσιν (28 B 1^o, 4-5). Con todo, σελήνη es αἰθερία también; puesto que si recibe su luz del sol (cf. 28 B 15) no puede estar fuera de tal realidad. Semejante destacamiento del sol y la luna, es decir, de lo que tiene φάος y de lo que en su ser nocturno está privado de luz (φάος), pero la recibe de lo que la posee, corresponde a la pareja Día y Noche. En efecto, εὐαγῆς ἥλιος, el sol en su luminosidad diurna, se contrapone a σελήνη, que es νυκτιφαῆς ... φῶς (28 B 14).

Que Día y Noche se presenten como ἔργα τε καὶ φύσις, esto es, en su polimorfismo, aunque siempre cualitativamente iguales entre sí, en modo de constituir un οἶλον, nos lo garantiza un testimonio de Aecio (II, 26, 2 = 28 A 42): Παρμενίδης ἰσῆν τῶν ἡλίω (scil. εἶναι τὴν σελήνην)· καὶ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεται. La luna es ἴση τῶν ἡλίω justamente como φάος y νύξ son ἴσα ἀμφοτέρω (28 B 9, 4). Tal igualdad ha de posibilitar, y así ocurre ciertamente, que la νύξ ἄφαντος (28 B 9, 3) devenga un νυκτιφαῆς ... φῶς (28 B 14). Es patente que Parménides ha sabido construir una cosmología tal que no viola las exigencias de la ὁδός, y cuyos términos responden no sólo al presente de la temporalidad, sino también al de πάντα ὁμοία.

Una vez trasladados los dos términos de la temporalidad —Día y Noche— a la realidad cósmica y traducidos en la forma concreta de Sol y Luna, Parménides vuelve al tema de la temporalidad para profundizar más en él:

... εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
 ἔνθεν ἔφθ (!)⁴³ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη
 πείρατ' ἔχειν ἄστρων (28 B 10, 5-7).

⁴⁰ Cf. 28 A 37; 59 A 73. De la comparación del testimonio de Aecio con el de Aristóteles resulta aclarado el significado de αἰθήρ.

⁴¹ Es necesario entender exactamente la sintaxis de 28 B 10, 1-5. El primer τε (después de αἰθερίαν) es paralelo al τε del v. 4; αἰθερίαν φύσιν queda precisado por τε (v. 1) ... καὶ (v. 2) ... καὶ (v. 3) que siguen después. El segundo punto del tratamiento corresponde perfectamente al primero, porque en uno y otro se tiene respectivamente φύσιν — ἔργα y ἔργα — φύσιν (obsérvese el quiasmo).

⁴² Cf. Nestle en Zeller, *op. cit.*, I, 2, pág. 708, n. 1.

⁴³ ἔνθεν ἔφθ es una variante braquiológica de φύσιν ... καὶ ἔργα ... καὶ ὀπίθθεν ἐξεγένοντο (28 B 10, 1 y 3).

El οὐρανός, precisado como ὄλυμπος ἔσχατος (28 B 11, 2-3),⁴⁴ representa el confín extremo de la temporalidad, ya que el eleata define οὐρανόν como ἀμφίς ἔχοντα (v. 5), como lo “que por una y otra parte (ἀμφίς)⁴⁵ se aleja (ἔχοντα)”, que cual περιέχον⁴⁶ separa, ahí donde están las πύλαι αἰθέριαι (28 B 1, 11 y 13), los πείρατ’ ἀστρων, constituidos en el tiempo, por una parte y el ἐόν intemporal por la otra, tal como debe sobrentenderse si se tienen presentes los fundamentos metodológico-metafísicos del fragmento 1.

Después de estas premisas teóricas capaces de aclarar la concreción de estos dos opuestos (pero iguales), en el mundo real, en el mundo del tiempo que está aquende Día y Noche, Sol y Luna, Parménides podrá presentar ya —como nos dice Simplicio (*de caelo*, 559, 20 = 28 B 11)— τὰ αἰσθητά. Esta presentación se inicia con una referencia al origen de los seres cosmológicos, sin describir, por lo menos en un principio, la estructura del mundo real:⁴⁷ tierra, sol, luna, el αἰθήρ ξυνός⁴⁸ la vía láctea, el ὄλυμπος ἔσχατος, los astros (28 B 11). El γίνεσθαι (v. 4) de estos seres se cumple, pues, en el tiempo. Podría, por tanto, decirse que en este punto el eleata entra en conexión con Ferécides, a quien se le atribuye el dicho: ὁ χρόνος ἐν ᾧ τα γινόμενα (7 A 9). La temporalidad de la δόξα parmenídea aparece ahora en su totalidad y revelación más concretas, puesto que Parménides inserta estas manifestaciones: cielo, sol, luna, astros, etc., en una estructura cósmica totalmente orgánica, capaz de establecer una sucesión de esferas u órbitas celestes, esto es, de eso que el eleata llama στεφάναι.⁴⁹ Esta cosmología astral, particularmente desarrollada en el pensamiento de este filósofo de un modo más sistemático que en el de los otros presocráticos, tiene una muy precisa razón de ser. Si la δόξα es el dominio de la temporalidad, no podrá quedar configurada, en su esencial fundamento, sino como una relación recíproca de astros, puesto que éstos son ni más ni menos que los medidores y, por ende, los creadores del tiempo. El

⁴⁴ Para ὄλυμπος = cielo, cf. Mondolfo en Zeller-Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Firenze, 1938; II, pág. 654 y R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Firenze, 1934; pág. 217.

⁴⁵ Para el significado de ἀμφίς, cf. P. Chantraine, *Grammaire homérique*, Paris, 1953; II, § 126, págs. 88-89.

⁴⁶ Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei Greci*, ed. cit., pág. 317; Nestle, artículo “Parmenides” en Pauly-Wissowa, *Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, XVIII, 4, 1556.

⁴⁷ Cf. A. Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris, 1933; págs. 356-357.

⁴⁸ αἰθήρ ξυνός ha sido entendido muy diversamente. Yo, por otra parte, no alcanzo a quitarme la idea de que haya que interpretar estas palabras, teniendo presentes las πύλαι αἰθέριαι de 28 B 1, 11 y 13 y la φύσις αἰθερία de 28 B 10, y, como una expresión que comprende tanto Día como Noche. O bien, pienso que, dada la substancial unidad de αἰθήρ y de οὐρανός, y ya que este último es ἀμφίς ἔχων, es natural que αἰθήρ se defina como ξυνός, esto es, como común a la temporalidad y a la intemporalidad, puesto que está en el confín entre una y otra.

⁴⁹ 28 A 37; B 12. No discuto las infinitas cuestiones conectadas con el sistema de las “coronas” parmenídeas. Esto será hecho en el comentario a los dos pasajes aquí citados dentro de la obra sobre Parménides anunciada *supra* (n. 1). Aquí me interesa sólo destacar su significado filosófico.

gran mérito de Parménides fue haber establecido, dentro de la unidad de una filosofía metódicamente constituida, la temporalidad de origen astral frente a la intemporalidad del *éon* absoluto.

El tiempo medido por las constelaciones tiene una estirpe bien conocida. Es el tiempo de los pitagóricos, de Platón, de Heráclides Póntico,⁵⁰ etc., para no hablar de otros. Naturalmente a nosotros nos interesa, sobre todo, la comparación con los pitagóricos. Si se tiene presente que el tiempo para los órficos está unido con aquella necesidad (*Ἀνάγκη*) (Kern, *Orphicorum Fragmenta*, Test., 224, 12; fr. 54, pág. 130) que para los pitagóricos está en torno del universo (Aecio, 1, 25, 2; I, 21, 1), se comprende, pues, que "para los antiguos griegos tiempo y destino fueran anillos. El proceso del tiempo era el movimiento de un anillo en torno de la tierra". Se explica así la concepción de Anaximandro del sol, la luna y las estrellas como puntos luminosos girando en torno de la tierra (12 A 10; 12 A 18). Se explican así también las *σπεράναι* de Parménides.⁵¹ Pero sobre todo se confirma una vez más la escisión entre temporalidad e intemporalidad en la única Vía. Cuando el eleata dice, a propósito del ser:

..... κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔεργει (28 B 8, 30-31)

expresa *a parte entis* lo que quiere decir *a parte mundi* al presentar al οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα (28 B 10, 5). La *Ἀνάγκη* separa el ser constriéndolo al dominio de la intemporalidad, como el οὐρανός separa el dominio de los astros relegándolos al tiempo. La *Ἀνάγκη* en relación al ser es ley lógica, en relación a la realidad es esa ley del devenir que se llama tiempo.⁵²

Enfrentémonos ahora de nueva cuenta a aquel polimorfismo de la diosa tan característico de Parménides, que es a la vez unidad y pluralidad dentro del dominio de la existencia de una única ὁδός. Esto fue ya advertido, si bien a través de una traducción en términos neoplatónicos —adecuados como quiera que sea— hecha por Simplicio, quien a propósito de la frase: δαίμων ἢ πάντα κυβερναῖ (28 B 12, 3. Aecio, II, 7, 1 = 28 A 37, señala que Parménides a la diosa κυβερνήτις la llama Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην) hace la interpretación siguiente (*phys.*, 31, 10-12 = 28 B 12): καὶ ποιητικὸν δὲ αἴτιον οὐ σωμάτων μόνον τῶν ἐν τῇ γενέσει, ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων σαφῶς παραδέδωκεν ὁ Παρμενίδης. No me parece dudoso que *Ἀνάγκη* exprese

⁵⁰ Los textos relativos pueden verse en H. Bals, *Antike Astronomie*, München, 1949; págs. 52-53, 89 y 92.

⁵¹ Para el presente esclarecimiento órfico-pitagórico, cf. R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate*, Cambridge, 1951; págs. 250-251 y 251, n. 11; cf. pág. 332.

⁵² Como tal la presenta exactamente Aecio, II, 7, 1 (28 A 37); cf. A. Rey, *op. cit.*, pág. 359 y sobre todo W. Ch. Greene, *Moira, Fate, Good and Evil in greek Thought*, Cambridge (Mass.), 1948; pág. 315.

justamente la unidad del mundo que está en el tiempo (σώματα τὰ ἐν τῇ γενέσει) y la de aquello que se encuentra fuera del tiempo (ἄσώματα τὰ τὴν γένεσιν συμπληροῦντα). Ahora se aclara cómo es que pueden verificarse los procesos vitales en el dominio de la temporalidad, creada por el complejo movimiento de los astros. Simplicio que tenía a la mano el Poema entero, nos descubre aquí, muy probablemente, un nexa, que de otro modo se hubiera perdido, entre dos fragmentos y un testimonio relativo a Parménides. Al citar 28 B 12, 2-6, Simplicio, como ya se ha visto, presenta la δαίμων como ποιητικὸν αἴτιον ... σωμάτων ... τῶν ἐν τῇ γενέσει (28 B 12). Análogamente, cuando se refiere a 28 B 13, después de habernos recordado 28 B 12, 1-3 y de haber definido nuevamente la δαίμων como τὸ ποιητικόν (Simpl., *phys.*, 39, 13 = 28 B 8), nos dice: ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναι φησι (Simpl., *phys.*, 39, 17 = 28 B 12) y después agrega: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἔμφανους εἰς τὸ ἀειδέες, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν (Simpl., *phys.*, 39, 19-20 = 28 B 13). Este último motivo que se conecta con el fenómeno específico de la unión fecunda, provocada por la diosa (28 B 12, 4-6), de la mujer y el hombre o, dicho genéricamente, del elemento femenino y del masculino,⁵³ está determinado siempre, en consecuencia, por δαίμων αἰτία, que representa justamente la unidad a establecer entre todas estas doctrinas parmenídeas. La Δαίμων es la creadora de los dioses, de las cosas y de los hombres. Esto significa que ella determina todos aquellos procesos que denotan una temporalidad. Tal es, sobre todo, el sentido que hay que atribuir al testimonio ya recordado acerca de una pretendida doctrina parmenídea de la metempsicosis. Con ello no se vendría a representar sino que la φύσις temporal es un οὐλον, en cuanto perennidad⁵⁴ de la energía vital que se da en el tiempo, en vista de que dicho proceso se repite continuamente. Puede decirse que el principio causal reside, para Parménides, en el cambio de perspectiva, dentro de la ὁδός de la intemporalidad a la temporalidad.

Evidentemente, esta concepción parmenídea, que pretende salvar la unidad de la temporalidad y de la intemporalidad dentro de la única ὁδός puede conducir obviamente a una escisión en dos mundos, si se traslada el acento especulativo de la ὁδός —del método— a la ontología. Esto tiene graves consecuencias. De este modo se presenta, al par, como inevitable, siguiendo el mismo proceso especulativo, la escisión, dentro del οὐλον como totalidad, en una multiplicidad privada de límites, aun si se sobrentiende con Parménides que tal pluralidad está constituida por ὁμοῖα tales que no desmenuzan substancialmente el οὐλον mismo.⁵⁵ Así como para evitar el peligro de semejante

⁵³ Semejante extensión del concepto fue advertida oportunamente por Verdenius, *op. cit.*, págs. 6-7.

⁵⁴ Esta perennidad está expresada por Simpl., *phys.*, 39, 19-20 (28 B 13); texto a que corresponde 28 B 12, 5-6.

⁵⁵ Esto resulta implícitamente de 28 B 8, 42-49, como he demostrado en el capítulo sobre el Ser de Parménides (véase n. 37).

desmenuzamiento atomista, Meliso proclama que τὸ εἶν es εἶν,⁵⁶ del mismo modo, partiendo como Parménides de la predicación de la ingenerabilidad del ser, deduce de aquí que ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται (30 B 2; cf. B 1), es decir, "concibe... su eternidad en el sentido de extensión temporal... , suma de pasado, presente y futuro".⁵⁷ Lo cual no significa otra cosa sino que, una vez reconocida la realidad que le corresponde a la δόξα parmenídea (28 B 1, 31-32), se ha extendido la temporalidad de la δόξα a todo el εἶν, para impedir la escisión del οὖλον en dos mundos, en los que, como ya se ha dicho, podía resolverse, abandonándose la duplicidad de lo temporal y lo intemporal. El ser será, por tanto, presencialidad eterna, conforme a la concepción histórica de los griegos. Un "acontecimiento —explica van Groningen— forma un anillo en una infinita e ininterrumpida cadena de hechos que continúa hasta el presente. Lo que acaeció ayer pertenece a la historia tanto como un evento de hace 4,000 años. La misma línea une el pasado más remotó con el más próximo... Entre los eventos no hay más diferencia que la de sus puestos en la sucesión temporal... La situación es idéntica también para el futuro, a pesar de ser desconocido... El tiempo por venir no difiere del pasado o del presente... Mientras que el tiempo histórico está privado de un comienzo concebible y carece de fin imaginable, el tiempo mítico es exclusivamente un pasado, un pasado limitado a dos términos".⁵⁸

Este paso ulterior de Meliso ilumina la δόξα parmenídea en el sentido de que es unitaria; porque una temporalidad de procesos siempre repetidos,⁵⁹ se resuelve en una identidad. Se ve claro ahora por qué la predicación de la pareja φάος καὶ νύξ se precisa como ἴσα ἀμφοτέρω.⁶⁰ Son ἴσα en cuanto que, insertados en el proceso temporal más acá de las puertas del Día y de la Noche, poseen esa igualdad que es propia de todo lo que pertenece al tiempo histórico.

Se comprende, además, cómo es que la δόξα no pertenece ni a la segunda ni a la tercera vía; puesto que está en la Vía, si bien superpuesta a la ἀλήθεια y no fundida con ella, como ocurrirá en Meliso. Y puesto que ἀλήθεια y δόξα se superponen, juntándose perfectamente, a pesar de ser dos diversos modos de ser, puede por ello Parménides justamente hablarnos de un οὖλον. Pero dado que el dominio de la temporalidad implica una sucesión, bien sea de ἴσα, la δόξα no puede pretender poseer aquella πίστις ἀληθῆς (28 B 1, 30; B 8, 50) que corresponde, por el contrario, al intemporal εἶν. La temporalidad, por ende, es causa no tanto del error (que se encuentra en la segunda y en la tercera vía), cuanto del no-absoluto.

⁵⁶ Cf. mi artículo citado en la n. 1, pág. 15; cf. pág. 17.

⁵⁷ Guido Calogero, *Studi sull' eleatismo*, Roma, 1932; págs. 60-61; cf. Cherniss, *op. cit.*, pág. 70.

⁵⁸ B. A. van Groningen, *In the grip of the Past. Essay on an Aspect of Greek Thought*, Leiden, 1953; págs. 93-94, 100; cf. pág. 107.

⁵⁹ Cf. n. 54.

⁶⁰ Cf. n. 31.

4. *Sensación y conocimiento*

El significado de la δόξα que hasta aquí hemos destacado, permitirá interpretar *ex novo* la doctrina parmenídea de las sensaciones y del conocimiento. Como es sabido, un fragmento genuino del eleata (28 B 16) y un texto doxográfico de Teofrasto, que interpreta el mismo fragmento o también quizá algún verso perdido perteneciente a la misma sección del poema (28 A 46), no son fáciles de interpretar o, por lo menos, la ausencia, en los esfuerzos exegéticos, de una adecuación al modo de concebir arcaico y, por ende, las modernizaciones anacrónicas del pensamiento de Parménides, ha tornado muy ardua e incluso confusa la actividad crítica que los haga objeto.

El planteamiento exegético del problema podrá hacerse de un modo diverso, y a mi parecer con más eficacia, cuando se comience a interpretar el frag. 16 a la luz de toda la presente reconstrucción del pensamiento de Parménides. Aparte de las dificultades literales que presenta este texto parmenídeo, se tropieza también con aquellas otras originadas por las diversas lecciones entre las cuales debemos elegir; ya que nuestras dos fuentes, Teofrasto (*de sensu*, 3 = 25 A 46) y Aristóteles (*Metaph.*, 1009b 21-25 = 28 B 16), presenten algunas divergencias que es necesario evaluar.

Parménides ha dejado constancia precisa de su pensamiento en los siguientes versos:

ὥς γὰρ ἑκάστωτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται · τὸ γὰρ αὐτὸ
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί · τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα.

En los hombres —nos dice el eleata— el νόος, que es (cf. 28 B 4, 1) aquella percepción e intuición para la cual todo resulta παρεόντα (28 B 4, 1-2) se presenta una y otra vez, es decir, en cada experiencia singular y sucesiva,⁶¹ conforme a la predominancia de la luz o la noche⁶² en sus articulados miem-

⁶¹ La lección exacta es, para mí, ἑκάστοτε. El problema es complejo, pero obsérvese sólo que la principal justificación de ἑκάστοτε radica en el hecho de que, en la *doxa*, todo está determinado de acuerdo con la categoría de la temporalidad y, por ende, también la percepción.

⁶² El fragmento parmenídeo no habla propiamente de luz y de noche, sino, como Teofrasto, *de sensu* 3 (28 A 46) indica —quien, por otra parte, no usa los términos luz y noche— de calor y frío, que tal vez constituyan un contraste secundario en el sistema de Parménides, aunque se resuelvan, como quiera que sea, en el contraste de luz y noche (véase K. Reinhardt, *Parmenides u. die Gesch. der griechisch. Philosophie*, ed. cit., págs. 21-22). Resolución ésta que por lo demás se cumple en el mismo Teofrasto más adelante (*de sensu* 4 = 28 A 46).

bros,⁶³ o más bien, conforme a las relaciones⁶⁴ de luz y noche, de acuerdo con sus propiedades naturales, en el dominio de sus miembros. Dicho esto, pasa Parménides a precisar la naturaleza de estas "relaciones". Lo que la μελέων φύσις, el modo de ser de los hombres, conoce⁶⁵ en todos los casos es lo idéntico, esto es, lo ὁμοῖον.⁶⁶ Sorprende, como ya se ha dicho a propósito de la Ἀλήθεια,⁶⁷ la asimilación o paralelismo "de los elementos y de las partes del universo respecto a los miembros y órganos del cuerpo humano".⁶⁸ Así como el Ser es οὐλομελές, οὐλοφυές (28 B 8, 4 y 6), así como πᾶν es ὁμοῖον (28 B 8, 22) y πᾶν δ' ἐμπλεόν ἐστιν ἑόντος (28 B 8, 24), así el οὐλομελές, el οὐλοφυές (en esto se resuelven de hecho la κρᾶσις μελέων y la μελέων φύσις), que define al hombre, φρονεῖ τὸ αὐτό (= τὸ ὁμοῖον), es decir, en ver de ser (intemporalmente), *percibe* τὸ ὁμοῖον. Y el percibir es un acto que se cumple en el tiempo.⁶⁹ Por otra parte, así como el νόημα en la Vía metódica del νοεῖν conoce el ser,⁷⁰ el νόημα del hombre singular, conforme al presentarse de su νόος, determinado por la relación de luz y noche y constituyéndose en su cuerpo, capta aquel πλέον de la temporalidad paralelo a πᾶν ἐμπλεόν ἑόντα en el dominio de la intemporalidad. Νόημα es πλέον,⁷¹ es οὐλον de aquellos ὁμοῖα — φάος

⁶³ μελέων πολυπλάγκτων lee Teofrasto y es la lección generalmente aceptada. πολυκάμπτων lo encontramos en Arist., *Metaph.*, 5, 1009b 21. La lección de Teofrasto me parece inaceptable si se refiere, como piensan muchos, a los miembros del hombre, esto es, al hombre mismo. Sabemos que πλάζεσθαι describe las consecuencias que sufren aquellos que siguen la tercera vía (28 B 6, 5; 28 B 8, 54 sigs.) y por ello está fuera de lugar en el presente fragmento que se refiere a la *doxa*, la que no es ni la segunda, ni la tercera vía, sino que está en la Vía. Parménides con el epíteto πολύκαμπτα quiere representar la figura humana en su vitalidad, en su movimiento. El hombre que puede modificarse en el curso del tiempo (ἐκάστοτε) es el hombre vivo, que se mueve, creando precisamente, digámoslo así, con su proceder el tiempo mismo.

⁶⁴ Para este significado de κρᾶσις, cf. Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna, 1936; pág. 73. Cf. también Alejandro, *Metaph.*, 306, 32-33 y sobre todo *de mixtione*, XIII, pág. 228, 34-36 (Bruns), donde κρᾶσις está definida como ἀλλοίωσις. Parménides, con todo, no la entiende en un sentido tan especial, sino más bien, de modo genérico, en el sentido de una mutación de relaciones entre las δυνάμεις, "propiedades naturales", de la luz y la noche (28 B 9, 1-2), que son ὁμοῖα (28 B 9, 4). Podemos decir, por lo tanto, que Teofrasto, *de sensu*, 3 (28 A 46), interpreta adecuadamente κρᾶσις con συμμετρία. Téngase presente, además, el pasaje de Teofr., *de sensu*, 35 (*Dox.*, 509, 37-38), donde se recoge la exégesis de 28 B 16, 1-2.

⁶⁵ Teofrasto, *de sensu*, 4 (28 A 46), dice que, para Parménides, τὸ ... αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Esta proposición corresponde a una exégesis de Teofrasto, originada por el hecho de que Parménides no advierte todavía la distinción entre percepción y pensamiento (Zeller, *op. cit.*, I, 1, pág. 721, n. 1.)

⁶⁶ τὸ αὐτό corresponde, para mí a ὁμοῖον — ἴσον (cf. 28 B 9, 4). Para ὁμοῖος = ὁ αὐτός, cf. J. E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948; pág. 57; véanse también Platón, *Parm.*, 139e y Teofr., *de sensu*, 90 (*Dox.*, 526, 26-27.)

⁶⁷ Cf. mi artículo citado en la n. 1, pág. 7.

⁶⁸ Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, ed. cit., pág. 75.

⁶⁹ Cf. Hipócrates, *de morbo sacro*, 14 = 24 A 11.

⁷⁰ Cf. 28 B 8, 34.

⁷¹ No creo posible que πλέον presente un significado distinto de aquel que se encuentra en 28 B 9, 3 y del ἐμπλεόν de 28 B 8, 24. Ya que las dos palabras expresan prácticamente el concepto de οὐλον, resulta evidente que κρᾶσις μελέων, μελέων φύσις y τὸ πλέον

y νύξ — ἴσα ἀμφοτέρα, que son percibidos justamente por la μελέων φύσις, pero de modo diverso de acuerdo con la κρᾶσις μελέων, de suerte que la κρᾶσις μελέων perciba o φᾶος o νύξ en la medida que sea φᾶος o νύξ. Este punto está expresado con toda claridad en Teofrasto.

Para Parménides —dice Teofrasto— la αἴσθησις se efectúa τῶι ὁμίωι (*de sensu* 1, = 28 A 46). La teoría, por otra parte, observa el mismo expositor más adelante, no ha sido precisada por el eleata, es decir, como explica Zeller, Parménides no ha tratado el tema de los sentidos singulares⁷² conforme al resto de su manera de enfrentarse a los problemas, bajo el signo de la universalidad y sin descender a los detalles. El conocimiento, continúa Teofrasto, corresponde a la δύναμις —para usar un término de Parménides—, que es una y otra vez presente, esto es, corresponde a φᾶος o a νύξ. Para que el conocer (τὴν διάνοιαν), que prácticamente equivale a “percibir”, tenga lugar, se requiere una συμμετρία, una κρᾶσις (28 B 16, 1), una “relación” —como ya sabemos—, de suerte que la αἴσθησις se realice conforme el único modo posible: τῶι ὁμίωι. Que tal haya sido el pensamiento de Parménides está dicho implícitamente por Teofrasto: ἂν δ' ἰσάζωσι [τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν] τῆι μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ, καὶ τίς ἢ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώριζεν Parménides no ha descuidado el problema; pero lo ha excluido, dada su teoría de las sensaciones τῶι ὁμίωι. Teofrasto aduce ejemplos que bien pueden ser genuinamente parmenídeos, o en todo caso que me parecen interpretar con exactitud el pensamiento de este filósofo. En concordancia con la teoría de Parménides de las sensaciones⁷³ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων (*scil.* por obra de los dos στοιχεῖα: τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, es decir, por obra de la luz o la noche) γίνεσθαι διὰ τῆς κρᾶσεως · ἂν δ' ἰσάζωσι τῆι μίξει κτλ. (Véase *supra*.) En virtud de la κρᾶσις o de la συμμετρία, es decir, en virtud de la relación de los μέλεα, según que en ellos se dé la luz o la noche, se obtiene la facultad de recordar o no, en relación al ser luz o noche τὰ αἰσθητά. Μνήμη y λήθη no podrán dejar de ser un ὁμοῖον respecto a la κρᾶσις μελέων. Después sigue otro ejemplo que, para nosotros, resulta paradójico, aunque para los antiguos, no lo fuera. Mientras en los seres vivos la κρᾶσις, la συμμετρία, puede variar de tal modo que en éstos, en virtud de la alternancia de sus propios estados (de luz o noche), varíe el único y adecuado ὁμοῖον que perciben, como sucede con la memoria y el olvido, en un muerto, por el contrario, falta ese proceso de alternancia y,

explican el concepto doble, pero unitario, de οὐλομελές y οὐλοφυές. Habitualmente se interpreta, siguiendo a Teofr., *de sensu*, 3 (28 A 46), κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἔστιν ἡ γνῶσις. Pero Parménides no dice κατὰ τὸ πλέον. Por lo tanto, los dos textos significan cosas distintas. Teofrasto reproduce substancialmente lo que dice el eleata en 28 B 9, 2, aplicándolo al problema del conocer. Parménides, en cambio, dice que νόημα es πλέον (28 B 16, 4), es οὐλον, es decir, que comprende en sí luz y noche, puesto que πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φᾶος καὶ νυκτὸς ἀφάντου, ἴσων ἀμφοτέρων (28 B 9, 3-4). En suma, Parménides y Teofrasto establecen, cada uno, dos momentos distintos del percibir.

⁷² Zeller, *op. cit.*, I, 1, pág. 720, n. 2.

⁷³ Este es el sentido del διῶ que sirve de introducción a la ejemplificación de todo lo que ha sido expuesto en el terreno teórico.

por ende, sólo hay un objeto de conocimiento posible: aquél que sea ὁμοῖον al muerto. Parménides, explica Teofrasto, admite además el que en semejante caso haya también un cierto tipo de conocimiento, sólo que dentro del dominio de la νύξ; ya que un conocimiento "mejor y más puro" se obtiene únicamente en el dominio del φάος. Esto equivale a decir que Parménides, que había presentado φάος y νύξ como ἴσα ἀμφοτέρω (28 B 9, 4), está obligado a reconocer también la positividad de la νύξ, pero sólo respecto a lo que le es ὁμοῖον. Este ὁμοῖον no puede ser distinto de aquél que se da totalmente y sin alternancia en un cadáver, que no percibe φάος, porque no posee luz; pero que justamente porque está privado de φάος, porque es νύξ, percibe sólo lo que es ὁμοῖον a νύξ, esto es ψυχρόν, σιωπή y todos los ἐναντία de φάος. Éste es el ejemplo más vivo y, pudiéramos decir, dramático, de que las sensaciones se efectúan τῶι ὁμοίωι —que como dice el eleata:

... τὸ ... αὐτὸ

ἔστιν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισιν (28 B 16, 2-3).⁷⁴

He dicho que este ejemplo puede parecer paradójico, pero no lo era para Parménides y los antiguos, quienes conocían la concepción de "cadáver viviente" en que estaba presente el *mana*. Por otra parte, sabemos que Parménides debió haber sostenido la tesis de la perennidad en el tiempo de la energía vital, en correspondencia a la esencia de su ἐόν οὐλοφυές; hecho que ha posibilitado el verlo erróneamente como un sostenedor de la metempsícosis.⁷⁵ Por esto, el ejemplo del cadáver es necesario, porque no puede ser excluido del οὐλοφυές de la δόξα, y porque subraya la temporalidad de ésta.

La teoría del conocimiento —sensación de Parménides puede formularse, pues, de este modo: conocimiento de lo semejante por medio de lo semejante. Doctrina ésta que será recogida y profundizada por Empédocles, y que, a su manera, refleja en la Δόξα todo lo que se había sostenido en la Ἀλήθεια respecto al ἐόν (28 B 8, 22-25).

Teofrasto puede, pues, concluir interpretando exactamente: καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. Todos los seres y todas las cosas, en cuanto que una y otra vez (ἐκάστοτε; cf. 28 B 16, 1) determinan una συμμετρία de modo que sea ὁμοῖον ὁμοίωι, poseen, implican, el conocer.

Creo que es ahora evidente que la Δόξα, en Parménides, es concebida por este filósofo como la temporalidad de lo real frente a la intemporalidad del ἐόν en la Ἀλήθεια, y que ambas "son" en la ὁδὸς ἢ ἔστιν.

MARIO UNTERSTEINER

(trad. Adolfo García Díaz)

Universidad de Génova, Italia

⁷⁴ Quien substancialmente ha comprendido este pasaje referido a las sensaciones del cadáver (exceptuando su inexacto concepto de "mezcla") ha sido Reinhardt, *op. cit.*, págs. 23 y 78.

⁷⁵ Fundándose en una mala interpretación de Simpl., *phys.*, 39, 18 (28 B 13).