

humanitas



Vol. LXIII
2011

EL PROBLEMA DE PARMÉNIDES*

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE
Universitat 'Pompeu Fabra', Barcelona

*Para Antonio López Eire, que ha cruzado las puertas del
Día y de la Noche en plenitud de vida y sabiduría*

Resumo

Este artigo foca dois elementos convergentes: 1. Uma tentativa de explicação do chamado estilo 'áspero' de Parménides, que pode ser justificado como uma 'estratégia de estilo' em busca de uma perfeita adaptação da linguagem aos princípios defendidos. 2. Algumas reflexões sobre a auto-apresentação de Parménides em relação ao contexto social e religioso, tendo em conta não só as

* El presente artículo estuvo inicialmente destinado a formar parte del libro *Dic mihi, Musa, virum. Homenaje al Profesor Antonio López Eire*, publicado en 2010 por la Universidad de Salamanca. Sin embargo, la larga extensión resultante hizo que mi contribución al libro se cambiara por una más reducida nota textual (Suárez 2010). Por tanto, agradezco infinitamente a la revista *Humanitas* que haya dado acogida en sus páginas a esta larga contribución, escrita con tristeza no menor que el afecto sentido hacia un gran amigo y excepcional filólogo. Dado que el manuscrito fue entregado en 2009, y para no alterar demasiado la composición inicial, sólo he añadido dos referencias a obras aparecidas desde la primera redacción, la de Passa (2009) y la de Ferrari (2010), si bien he de confesar que apenas he podido aprovechar debidamente los puntos de vista de este valioso estudio.

Utilizo este título del poema consciente de que es una designación genérica usada por los transmisores de los textos de filosofía arcaica para casi todas las obras de explicación cosmológica.

circunstâncias contemporâneas, mas também a imagem do filósofo projectada na tradição local.

Palavras chave: Poema de Parménides, linguagem filosófica, religião grega.

Abstract

The article focuses on two convergent items: 1. A tentative explanation of the so-called ‘rough’ style of Parmenides, that can be justified as a ‘style strategy’ in search of a perfect adaptation of the language to the principles defended. 2. Some reflections concerning Parmenides’ self-presentation in relation to the social and religious context, taking into account not only the contemporary circumstances, but also the image of the philosopher projected in the local tradition.

Key words: Parmenides’ poem, philosophical language, Greek religion.

Introducción

Si alguien ha visto en el título un juego de palabras entre “problema” y “poema”, ha acertado. Confieso que he querido comenzar este texto de homenaje a uno de los más excepcionales filólogos españoles contemporáneos haciendo un guiño a su sentido del humor, que acompañaba, en perfecta acuñación, al oro de su espíritu indagador, inteligente y humano (en el mejor sentido de la palabra humano).

El problema, claro, no es el poema. Es *cómo leer el poema* y qué conclusiones podemos sacar acerca del propio Parménides y de su método como pensador. Agobiado por el número máximo de caracteres, voy a intentar (probablemente sin éxito) sintetizar las dificultades y sugerir una propuesta del modo más económico que pueda (y pido perdón ya por los posibles malentendidos).

Primer problema: Parménides como pensador. El testimonio más antiguo que tenemos sobre Parménides es el de Platón (s. IV a. C.), el más tardío, el de Simplicio (siglo VI d. C.). Entre ellos, referencias extraídas de otros 14 autores de variadas tendencias: aristotélicos, neopitagóricos, neoplatónicos, escépticos, sin que falte Clemente de Alejandría. Todos hacen referencia a una sola obra escrita, el *Poema sobre la Naturaleza*², del

² Utilizo este título del poema consciente de que es una designación genérica usada por los transmisores de los textos de filosofía arcaica para casi todas las obras de explicación cosmológica.

que nos han llegado poco más de 250 versos en 19 citas³. Podría parecer que esto simplificaba las cosas, pero ha sucedido todo lo contrario: cada autor ha leído el poema llevando el agua a su molino doctrinal. Eso, en cuanto al texto, porque para datos biográficos andamos todavía aún más escasos, salvo por la semblanza de Diógenes Laercio (9, 21-23), bastante más fiable para la datación que otras fuentes⁴.

Segundo problema. Si la visión de Parménides y su filosofía varió en el Mundo Antiguo, no digamos ya en el moderno, en el que su consideración ha oscilado entre la de un oscuro pensador metido a torpe poeta⁵ y la de un chamán apolíneo (Kingsley 2006)⁶, pasando, naturalmente, por la de una valoración más concentrada en las tesis o, mejor dicho, *la tesis* filosófica (cf., por ejemplo, Mourelatos 1970, Coxon 1986, Meijer 1997, Bollack 2006, el excepcional estudio de Cordero 2006 y el más reciente de Ferrari 2010). En todo este panorama merece mención destacada el esfuerzo del G. Cerri por dar una visión equilibrada de todos los aspectos de la obra de Parménides en el contexto de la cultura de su tiempo (*vid.* como síntesis Cerri 1999, con otras referencias).

En este breve estudio, y aun a riesgo de pecar de ingenuo, voy a tratar de responder a la siguiente pregunta: ¿Por qué compuso Parménides precisamente *esta* clase de poema? Intentemos la respuesta.

2. Observaciones sobre el texto

2.1 El “experimento” de Parménides

Parece elemental que indagemos sobre la posición del poema en relación con la tradición poética, filosófica y el entorno cultural (en lo que englobo literatura, religión, filosofía, etc.) de la época. Probablemente

³ Con el consiguiente problema de transmisión textual, ya que estamos supeditados a la transmisión de cada uno de los autores, desde Platón a Simplicio.

⁴ Cf. Cordero (2004: 5-8), con una inteligente discusión de las cuestiones cronológicas.

⁵ Ya Plutarco criticaba la factura de sus versos: *de aud. poet.* 2, p. 16 C. Revisión de la cuestión en relación con la consideración moderna en Wöhrle (1993). En general, se admite hoy en día que Parménides recurre a un estilo adecuado a su pensamiento y se han puesto de relieve sus cualidades poéticas: Aubenque (1987), Martinelli (1987), Floyd (1992), Cordero (1994), Sellmer (1998).

⁶ Sobre este aspecto cf. *infra*, apartado 3.1.

Pires, su padre, perteneció a una de las primeras familias jonias que se establecieron en Elea hacia el 540 a. C., a raíz de la invasión persa. De Jonia venía, pues, la ascendencia de estos eleatas, que poseían sin duda una extraordinaria cultura poética y, no lo olvidemos, estaban familiarizados con el pensamiento filosófico en su vertiente *físico-natural*. Ahora bien, ninguno de sus predecesores jonios había recurrido al verso y ésta es una elección muy original por parte de Parménides⁷. Lo más parecido a una reflexión filosófica en verso (en una cronología cercana a Parménides) hecha por un jonio se encuentra en Jenófanes, vinculado a veces con Elea sin justificación suficiente: no más quizá que la de cualquier poeta viajero (de nuevo por necesidad, claro) de la época. Lo que puede haber desencadenado la idea de que Parménides fue su discípulo es algún tipo de coincidencia ideológica, como ahora veremos. A través de Jenófanes (nacido en Colofón) se trasfiere al territorio itálico la tradición poética jonia de la elegía, con una interesante renovación temática y una depurada técnica compositiva. Entre las composiciones que se le atribuyen, los Σίλλοι y el poema Περὶ φύσεως, con novedosos planteamientos teológicos y con coincidencias conceptuales con Parménides (o mejor, de éste con aquél) pueden haber llevado a establecer esa conexión. No parece descabellado proponer que, si no había una “escuela”, sí que tenemos que contar con un ambiente extraordinariamente abierto a la comunicación y el intercambio de ideas, reflexiones e incluso críticas y replanteamientos de las tradiciones y la cultura en el contexto del simposio y ocasiones de “socialización” varias en el ámbito de la *polis*. Jenófanes (en dísticos y en *hexámetros*) convirtió a Homero y Hesíodo en blanco de sus críticas: sus cantos eran inadecuados como tema de banquete. No hay nada de provecho, decía el colofonio, en relatar luchas de Titanes, Gigantes o Centauros (fr. 1 G.-P.), lo que es una descalificación de la *Teogonía*. Además, ambos (Homero y Hesíodo) atribuyeron a los dioses todo aquello que entre los mortales es motivo de censura y desprecio: robo, adulterio y engaño (fr. 15), aparte de concebirlos con un ridículo antropomorfismo, cuya convencionalidad tan bien ataca. Esto es bien conocido, pero trato de dejar claro que Parménides supone una ruptura frente a diversas tradiciones “poético-filosóficas” y que su mal llamado maestro (pero probable modelo

⁷ Sobre el uso del verso entre los filósofos arcaicos *vid.* Kahn (2003), Zamora Salamanca (2007). Respecto al caso concreto, con opiniones que comparto en gran medida, *vid.* Cerri (1999b).

poético-argumentativo) algo tuvo que ver en esto. Estaba en juego la creación de un modelo innovador en la transmisión del saber que permitiera destacar sobre los muchos competidores. Y, como seguirá sucediendo en la historia de las formas de manifestación del saber filosófico (es algo redundante) en Grecia, la innovación estaba surgiendo frente a *modelos alternativos* que eran combatidos con sus propias armas (sólo que astutamente adaptadas a la novedad). En efecto, esos sabedores de opiniones que no se corresponden con la verdad de los que habla en su poema, no son gentes cualesquiera, sino, sobre todo, tanto los filósofos de escuelas de cuyas teorías discrepa sustancialmente Parménides⁸, como los poetas que tan engañosamente introducen en el interior de los hombres (y hacen que se agarren a la memoria) relatos falsos mediante el placer de la palabra y el canto.

Por eso lo primero que había que hacer era contrarrestar a todos esos creadores de engañosos relatos con sus mismas armas, pero adaptadas al nuevo oficio. Sobre el tema de la utilización de la tradición formularia épica, de las evocaciones de situaciones homéricas más o menos patentes y, en general, de la deuda con la épica, se ha escrito largo y tendido, sobre todo a propósito del proemio⁹ y, en concreto, a propósito del uso del motivo de las puertas¹⁰ y del viaje con carros en la poesía antigua¹¹ se ha escrito con gran minuciosidad. El proemio se ha interpretado de formas muy diversas, entre los dos extremos de lo literal (con connotaciones diversas) y lo plenamente simbólico. Es, efectivamente, el primer nivel de “asimila-

⁸ Cf. Cordero (2004): 158-163.

⁹ Por citar algunos: Diels (1897-2003)², Marsoner (1976-1978), Arrighetti (1983), Boehme (1986), Floyd (1992), Havelock (1958, 1989), Coxon (1986: *passim*, con especial detalle), Ferrari (2003 y 2010, 141-172).

¹⁰ En concreto: las Puertas del Cielo, guardadas por las Horas (*Il.* 5, 749), mencionadas al describir la reacción de Hera y Atenea ante la situación apurada de los aqueos y el viaje en carro de aquéllas desde el Olimpo a Troya; o las puertas de hierro y el umbral bronceíneo del Tártaro (“que dista del Hades cuanto el cielo de la tierra”), mencionados en la amenaza que Zeus dirige a los dioses si toman partido por algún contendiente (*Il.* 8, 15-16); o, en fin, las Puertas del Sol, lugar junto al que pasan las almas de los pretendientes conducidas por Hermes, para llegar al prado de asfódelos o gamones donde viven las almas de los muertos (*Od.* 24, 11-14), por no mencionar las puertas de Hades (*Il.* 23, 71 y *passim*) o las del lugar donde residen los ensueños, unas de cuerno y otras de marfil (*Od.* 19, 562-64).

¹¹ Cf. Mourelatos (1970: 16-24), D’Alessio (1995), Slaveva-Griffin (2003).

ción competitiva”. Entre los aspectos más llamativos de los relatos homéricos que podrían ser pertinentes no está de más recordar que Ulises¹² también había llegado al menos cerca del lugar en que coinciden los caminos del Día y de la Noche: la ciudad de Lamo, donde viven los gigantes y antropófagos Lestrígonos y la noche es mínima: ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι (*Od.* 10, 86). Con buen juicio Heubeck (1989: 48) defiende en su comentario la ubicación oriental del territorio. Por algo la etapa siguiente es Eea, la isla de Circe, casualmente una *Helíade*, esa Eea que en la versión del tema argonáutico de Mímmerno (fr. 11+11a West) es donde habita el Sol y en la que reina Eetes¹³. No obstante, sobre este esquema homérico se superpone el mito de otras Helíades, (de las que Homero menciona dos, Faetusa y Lampecie), implicadas en el desastroso vuelo de Faetonte: justo lo contrario de lo que acontece a Parménides, quien está auspiciado por Justicia y Norma y no es víctima de un destino nefasto.

Pero en un plano idéntico hay que situar los poemas de Hesíodo, constituido en modelo de la poesía con pretensiones “didácticas”¹⁴ y que, con una asimilación perfecta de paralelos poético-religiosos orientales, había perfilado una cosmogonía de enorme impacto en la cultura griega. Al establecer su defensa de una explicación del ser y del universo radicalmente diferente, Parménides tenía que elaborar su obra necesariamente *contando* con el modelo hesiódico, pero, a la vez *desmontando* toda su construcción teórica. De hecho un poema que establece como principio el que “nada puede surgir de la nada” viene a ser un desmentido total o, al menos, una rectificación radical de la explicación del origen de las cosas de Hesíodo, cuya cosmogonía empieza afirmando que las entidades primordiales simplemente ἐγένοντο. Sin embargo, al menos las descripciones de ciertas realidades del universo están presentes de algún modo en Parménides, como sucede en la *Teogonía* en una sección del poema (726-819) que ya para los Antiguos debía de entrañar ciertas dificultades de comprensión en cuanto a la ubicación exacta de las realidades que allí se describen. En

¹² Sobre el transfondo odiseico de diversos elementos del poema cf. Havelock (1958).

¹³ También por ahí parece que estaban las puertas del Hades y de los sueños según el canto 24 de *Odisea*, pero plantea problemas y, en cualquier caso, aquí no se menciona para nada Hades.

¹⁴ El término siempre me ha parecido anacrónico, pero transmite una idea clara.

efecto, una vez relatada la victoria de Zeus sobre los Titanes, el poema hesiódico (en la forma en que nos ha llegado¹⁵) se detiene en la configuración del Tártaro, al que aquéllos son enviados, y de las regiones aledañas. El Tártaro está rodeado de un “cerco de bronce” y sobre él están “las raíces de la tierra y del mar estéril” (727-29). Allí son encerrados los Titanes en un lugar al que Posidón ha dotado de *puertas* de bronce y de un muro (731-2). “Allí” (736) estarían las “raíces y límites” de todo: la tierra, el propio Tártaro, el mar, el cielo. Sería un gran abismo, también dotado de *puertas* (741), que llevan a la morada de la Noche, a través de torbellinos que se tardaría un año en cruzar (740-45). Delante de este lugar Atlas sostiene el cielo, exactamente en el punto en que coinciden el Día y la Noche al cruzar, en sentidos contrarios, “el gran umbral”, ya que ocupan esa morada alternativamente y nunca coinciden en ella: el Día es portador de la luz y la Noche del Sueño, hermano de la Muerte (746-56). El poema hesiódico incluye más adelante la descripción de Estige, hija de Océano, por la que prestan juramento los dioses, y detalla el castigo por infringirlo (775-806). En el estado actual de la transmisión, se repiten luego los versos 736-39 (= 807-10) y se añade una nueva indicación sobre “puertas”: se trata de una construcción de puertas “resplandecientes” y umbral de bronce, “surgido por sí mismo” ἀποφύης, 811-13), frente al cual estaría la morada de los Titanes (813-19). En resumen, aunque la sección del poema hesiódico parafraseada contiene probablemente elementos de cronologías diversas, queda clara la existencia de unas puertas en las que se cruzan los caminos del Día y de la Noche (como en el poema de Parménides) en una región que, en principio, parece estar próxima al Tártaro.

El siguiente bloque de tradiciones *frente* a las que compone (o en paralelo) Parménides no es fácil de definir con una etiqueta simple, pues engloba textos sapienciales en sentido general, otros filosóficos y algunos de orientación religiosa concreta. Desde Cornford (1939) o Diels (2003²), pero sobre todo con Burkert (1969), se ha visto la necesidad de tener presente la concurrencia de las teogonías *órficas*, la de Epiménides y diversas tradiciones del *pitagorismo*. En efecto, en el estado actual de nuestro conocimiento, sabemos que con toda probabilidad ya hacia el 500

¹⁵ Véase, por ejemplo, el análisis de M. L. West en su edición de *Teogonía* (Oxford 1966, reimpr. 1997), *ad loc.*, donde sugiere que esta parte está tomada y rehecha sobre la siguiente descripción de las puertas por las que pasan el día y la noche.

a. C. (y quizá antes, como sugiere Martin [2001]) habían empezado a circular teogonías y cosmogonías muy distintas de la hesiódica en el círculo de los órficos (un círculo sin duda cada vez más extenso y con arraigo demostrado en territorio suritálico). No me voy a detener en detalles sobre las diversas teogonías, rapsodias y poemas de diverso tipo atribuidos a esta corriente (y que hoy podemos conocer a fondo gracias al esfuerzo de Bernabé y su escuela¹⁶), pero doy por sentado que su expansión había ya comenzado y que Parménides conocía esa nueva utilización del hexámetro adaptado a explicaciones alternativas (y no concordes siempre) de los orígenes y evolución del panteón divino y del ser humano. Muy especialmente, como han visto Burkert (1969: 3) y, con amplio desarrollo, Bernabé (2004b), se acumulan los puntos de contacto entre Parménides y los órficos en el texto del *Papiro de Derveni*, con interesantes coincidencias de léxico. Un ejemplo citado con frecuencia es el de la elección de un verbo similar (relativamente atípico) para hacer referencia, en la teogonía de Derveni, a la decisión de Zeus de “recrear” el mundo, y en Parménides a la creación por la diosa del primigenio Eros (μήσατο en el primero y μητίσατο en el segundo). O sea, que el eleata enlaza por un lado con Hesíodo en cuanto al papel primordial (o casi) de Eros, pero describe el proceso “creativo” atribuyéndolo a la “invención” de otra divinidad (como en la teogonía de Derveni). Aparte de que Eros también aparece en determinadas teogonías órficas en un momento destacado del proceso teogónico.

Que es oportuno mencionar también a Epiménides ya lo demostró Burkert (1969), y procede seguir ese sendero. Este cretense de tan debatida biografía era ya conocido de Jenófanes, puesto que menciona su celeberrimo y largo sueño, que él cifraba en 154 años (fr. 44 G.-P.). Según Máximo de Tiro (c. 38, p. 439, 14 Hobein = B 1, 11 D.-K.), Epiménides habló en sueños con varios dioses, de los que retuvo enseñanzas, y en concreto con la *Verdad* y con la *Justicia*, dos entidades que tienen un importante papel en Parménides, la una mencionada como diosa encargada de abrir las puertas del lugar de iniciación, la otra defendida intensamente como fundamento del conocimiento. Las fuentes nos hablan de sus poderes adivinatorios y de obras oraculares, pero también de una *Teogonía* que, a su vez, pudo estar hecha sobre el modelo hesiódico. Recordemos que en

¹⁶ Remito a la espléndida edición de Bernabé (2004), así como al volumen colectivo (exhaustivo) Bernabé-Casadesús (2008).

Hesíodo las Musas insultan a los pastores con los que se halla Hesíodo en términos bastante duros: ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον (*Th.* 25), justo cuando anuncian su capacidad de ficción, mientras que gracias a San Pablo (*ad Tit.* 1, 12 = B 1 D.-K.) sabemos que el poema de Epiménides no dejaba mucho mejor favorecidos a los cretenses, cuando los llamaba (o quien fuera la *persona loquens*) embusteros, malos bichos e inútiles tragones: Κρήτες ἀεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί. Al fin y al cabo, la diosa introductora de Parménides en el saber lo quiere apartar de la senda que siguen esas personas sin criterio a las que ella llama δίκρανοι (“gentes de dos cabezas”) y de los que afirma que son arrastrados “a la vez sordos y ciegos, embobados, caterva sin discernimiento” (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, fr. 6, 7).

Por otra parte, la forma en que se expresa Parménides oscila entre la más antigua manera épica y oral y la tendencia a la creación de un léxico y de unas expresiones orientadas a la explicación de nuevas propuestas teóricas en círculos de fuerte carga doctrinal. Así que, tratándose del territorio del sur de Italia, no sólo deberíamos pensar en los órficos y en teogonías alternativas como la de Epiménides, sino también en los pitagóricos. Éste es un terreno resbaladizo, por la compleja naturaleza de las fuentes y testimonios sobre los mismos. Lo que ahora me interesa destacar es la mezcla de elementos, científicos, filosóficos, religiosos y de leyenda popular que se entremezclan en las noticias sobre Pitágoras y su escuela y, sobre todo, entresacar algunos datos concentrados en torno a la figura de Pitágoras y relación con Delfos. En concreto, llama la atención la noticia (presente en Diógenes Laercio¹⁷ y Porfirio¹⁸) de que influyó en él una mujer de aquél portentoso lugar llamada Temistoclea (según el primero) o Aristoclea (según el segundo), de la que obtuvo una serie de enseñanzas que él explicaba, según Porfirio, del mismo modo que se transmite una doctrina secreta a los que se inician (μυστικῶ τρόπῳ), aunque cuando leemos a qué se refieren resulta ser puro lenguaje simbólico, algo que fascinaba a los neoplatónicos y que nos obliga a cierta prudencia en la aplicación retrospectiva, pero que no deja de resultar significativo en relación con el tema tratado. Además, el comentarista del Papiro de Derveni nos demuestra que la afición a la interpretación simbólica de los textos religiosos era antigua; y no hay que insistir en la datación ya en el siglo VI

¹⁷ D. L. *Vita Pyth.* 8.

¹⁸ *Vita Pyth.* 41.

de nombres de alegorizantes más o menos convictos, aunque no de textos “religiosos”, como Ferecides de Siro, Teágenes de Regio (el más conocido, convicto y confeso, con una interpretación alegórica sistemática de Homero), Anaxágoras y Metrodoro de Lámpsaco¹⁹. Lo que ahora me interesa no es saber si Pitágoras se hizo alegorizante, pero sí subrayar la relación que se establece entre la difusión de una doctrina, credo o teoría en un círculo reservado (filosófico, religioso o las dos cosas) y la necesidad de posesión de un σύμβολον que dé las claves de interpretación en el sentido adecuado, que sólo podrá desentrañar el poseedor de la técnica secreta.

El vínculo Pitágoras-Delfos era de lo más natural, si tenemos en cuenta que el samio afincado en Crotona gozó de una llamativa biografía apolínea (Suárez 2002: 173-174) que tiene su punto culminante en la consideración de Pitágoras por los crotoniatas como una reencarnación de Apolo, puesto que lo veneraron como Apolo Hiperbóreo (Aristot. Fr. 191), además de añadirle los epítetos de Pítico y Peán. Como se verá luego, el elemento apolíneo en Pitágoras nos permitirá enlazar con Parménides, pero hay otro punto de contacto entre ambos en lo religioso que también trató Burkert en el ya laudado artículo. Partiendo de la noticia de Timeo (*FGrHist* 566 F 131) en la que afirma que los crotoniatas transformaron la casa de Parménides en un santuario de Deméter, el sabio suizo enlazaba diversos datos de la biografía pitagórica, del culto de la Magna Mater y del de Deméter, hasta llegar a la conclusión de que Pitágoras quedaba retratado en la tradición local como un “hierofante de un culto de Deméter de cuño asiático”. Además de esto, tampoco estaría de más recordar que, en Crotona, Pitágoras y sus seguidores tuvieron un papel importante en la actividad política y en la renovación legislativa, como se cuenta de Parménides en Elea.

Esta breve digresión sobre pitagorismo se verá que tiene más sentido en relación con otra cuestión que trataré enseguida, la del posible “apolinismo” de Parménides. De momento, no hay que dejarse en el tintero una cuestión substancial: la importancia que el hexámetro había adquirido como vehículo de transmisión de doctrina (perdón por el término) religiosa o, si se prefiere, de instrumento para *hablar de* los dioses (cf. la colección

¹⁹ Para la historia de la interpretación alegórica y el uso del “símbolo” véase Struck (2004). Cf. asimismo Primavesi (2005) sobre el uso de lo que describe como “alegoría teológica”.

de los *Himnos homéricos*) y, aún más importante, para *que los dioses hablaran a los mortales* (hexámetro de los oráculos²⁰). En resumen: el hexámetro era el vehículo de transmisión poética oral por antonomasia, pero sobre todo lo era de contenidos no sólo narrativos destinados a una pura *terpsis*, sino también adecuados a la *didáctica* de contenidos que el emisor del mensaje deseaba que se grabaran en el alma del receptor de manera eficaz e indeleble, además de tener un aura de autoridad moral y religiosa.

2.2 La estructura del poema: notas sobre el proemio

Para dotar de eficacia a su composición, Parménides tenía que medir con mucha precisión la estructuración del contenido: junto con la dicción, también la estructura y, como veremos luego, la organización argumentativa, eran decisivas con vistas a una mayor eficacia. De las poco más de 150 líneas conservadas por fuentes que llevan el agua a su molino doctrinal, desde Platón a Simplicio, la ordenación más verosímil (aunque los editores permuten algún fragmento) nos lleva a una razonable estructura compuesta del ya citado proemio, de una parte que podríamos llamar metodológica y admonitoria (ya en boca de la anónima diosa) y de una descripción sobre el origen y distribución del *cosmos* que debemos contemplar (a tenor de lo dicho por la diosa) como parte de ese mundo de lo opinable que contrasta con *lo que verdaderamente es*, pero que aún así *es*²¹. De todo ello lo más innovador es la parte que he llamado *metodológica*. Es ahí donde más brilla la originalidad parmenídea y donde vemos una doctrina filosófica a la búsqueda de su identidad (y de su asentamiento con autoridad), además de una proclamación metodológica. El proemio sigue una tradición en la que, aparte de los detalles concretos antes comentados, coinciden otros poetas, anteriores y posteriores: se abre camino situando la acción y dejando claras algunas cosas. A lo que más se parece (aunque no sea en el detalle), es a esas descripciones en que algunos poetas nos cuentan su *iniciación* a la poesía por obra de las Musas. Muchos han pensado desde siempre en Hesíodo, con toda razón, entre otras cosas porque, *mutatis mutandis*, ya le advierten ellas al iniciando sobre el problema de la distinción entre lo verdadero y lo falso (ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, /

²⁰ En todas sus variedades: santuarios y colecciones.

²¹ Que sólo hay dos vías lo ha dejado definitivamente claro Cordero (1984). Entre la bibliografía más antigua véase el inteligente artículo de Cornford (1933).

ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρῦσασθαι, *Th.* 27-28; también Ulises, inventor de relatos ἴσκει ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὅμοια, *Od.* 19, 203). En este aspecto hay una línea de comunicación de esa advertencia que pasa por Jenófanes, quien sostenía que, por más que uno pretendiera creer saber sobre los dioses y otras muchas cosas, había que tener presente que la apariencia lo domina todo (δόκος δ' ἐπὶ πάσι τέτυκται, fr. 35,4 G.-P.) y que, por tanto, almacenamos información (por decirlo con lenguaje moderno) que es mera ὀpinión, pero que se asemeja mucho a la verdad (ταῦτα δεδοξάσθαι μὲν εἰκότα τοῖς ἐτύμοισι, fr. 36 G.-P.). En cuanto a la descripción cósmica, a pesar de la brevedad de lo conservado, ya desde la Antigüedad se establecieron conexiones y contrastes con Tales, Anaximandro y Anaxímenes hacia atrás, con Heráclito en cuanto a los contemporáneos y con Demócrito, por ejemplo, respecto a los posteriores filósofos. Esta es una cuestión delicada, porque Parménides no menciona explícitamente a ningún otro filósofo ni teoría (al menos con absoluta nitidez). Lo que parece más original (por seleccionar algo) es la presencia paritaria en el universo de “la luz y la noche” (fr. 9) y la descripción de una *diosa* “que todo lo gobierna”, responsable de la unión sexual y del parto y que tiene su ubicación en medio de las otras dos “coronas”, las inferiores, de fuego luminoso y las superiores, de la noche, pero con algo de luz (fr. 12), que componen el universo. Sobre esta diosa hay especulaciones varias. Hay quien ha visto en ella (y en las demás mencionadas por Parménides) una especie de ‘Urmutter’, que es a la vez todas y cada una de las divinidades femeninas²²; también podemos pensar en Afrodita: el hecho de que sea Eros el primer dios que ella “inventa” (πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων, fr.13) y que Empédocles también viera en la Cípride una divinidad primordial, tientan para caer en esta identificación, aunque sigue siendo sorprendente esta diosa creadora de dioses, hombres y cosas. En cualquier caso 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.

Ya desde el proemio la tendencia a la reiteración verbal, a los ecos, que de algún modo preparan lo que será la tónica del conjunto. La redundancia léxica se aprecia desde los primeros versos, con la iteración

²² Untersteiner (1958). Sobre las diosas del poema vid. Cerri (1999: 99-111).

del verbo φέρω y el sustantivo ὁδός (aparte de la paronomasia de los adjetivos πολύφημος y πολύφραστος):

ἵπποι ταί με φέρουσι, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸν ἰκάνοι
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἢ κατὰ πάντα <τά> τ' ἦ²³ φέρει εἰδότα φῶτα.
τῇ φερόμην· τῇ γὰρ πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἄρμα τιταίνουσαι, κούραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

Estas reiteraciones vienen a anticipar conceptos fundamentales en el poema, dentro del que adquirirán un valor simbólico. El sustantivo “vía” o “camino” reaparece alternativamente como ὁδός, κέλευθος y ἀμαξιτός. Enseguida nuestra atención se centra en el *círculo* de las ruedas (7) y en movimientos circulares y giratorios. De hecho la descripción se centra con detalle en dos acciones que se evocan mutuamente con el léxico: el resonante chirriar de los *ejes* de las ruedas y el de los *ejes* de las puertas que sobre ellos se desplazan en giro, produciendo el mismo sonido, centrado en la *siringe*, a, tiempo que el *fuego* y el *calor*²⁴ también están en ambos casos presentes²⁵:

6 ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος ἀυτήν / αἰθόμενος... κύκλοις ~
19 ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι (con fuerte aliteración).

2.3 El discurso de la diosa

Paso ahora a la intervención de la diosa, que se inicia en el B1,24, y al resto de los fragmentos de la primera parte del discurso, hasta llegar al que lleva en todas las ediciones el número 8, porque, aunque el orden de los intermedios varía en aquéllas, son siempre los mismos. La razón es evidente. En ese grupo inicial se acumula la admonición al joven *iniciando* en la conciencia de la unidad del Ser y de la imposibilidad del No-ser, mientras que la última parte de B8 abre la descripción de la realidad circundante visible como un todo descriptible en modo ordenado y verosímil, pero manteniendo la conciencia de que (a) se trata de transmitirle al κοῦρος una descripción del mundo tal como los mortales lo han

²³ Para una justificación de esta conjetura personal remito a Suárez (2010).

²⁴ Cf. αἰθόμενος – αἰθέριαι

²⁵ Sobre el proemio cf. *infra*, apartado 3.1.

designado y dividido, (b) puede haber opiniones de los mortales que le presenten alternativas engañosas y (c) que al fin y al cabo son *doxai* mortales, pero ya ha quedado advertido él de dónde está la vía del Ser y de que, al fin y al cabo, *todo es Ser*²⁶.

De modo que Parménides aborda un notable experimento: tenía que crear el ambiente necesario para dotar al conjunto del peso de una situación iniciática venerable, construir en hexámetros un discurso sobre el Ser que fuera contundente y retenido con facilidad, y encadenarlo a una descripción de una nueva cosmogonía y a una teoría de la φύσις que supusiera una alternativa convincente a las ya existentes.

Me centro ahora en la parte del Ser. La supuesta imperfección del arte de Parménides no es tal, ni mucho menos. Estamos ante una excepcional adecuación de la forma al contenido, de lo que (como diría el propio filósofo) hay muchas *señales*. Plutarco tiene claro que el de Elea, igual que Empédocles, Nicandro o Teognis (en el orden que él sigue) se limitan a componer *lógoi* embellecidos por la sonoridad del verso, para huir de τὸ πᾶζόν (*de aud. Poet.* 2, p. 16C), sólo que parece que no le gustó el resultado al que llegó Parménides, ya que critica la factura de su verso (la στιχοποιία, *de audiendo* 13, p. 45B). También a bastantes modernos el poema de Parménides les suena tosco²⁷. Pues bien, lo que aquí defiendo es que esa adecuación de forma y contenido lleva a una composición de tendencia *circular*, a una prolongada composición en anillo que modifica la habitual en la épica y otros géneros poéticos y emparenta de algún modo con la de Heródoto, sin ser igual. En efecto, no se trata de que una escena o situación empiece y acabe con términos y argumentos iguales o semejantes, ni de que se vaya concatenando una descripción o argumento con otro retomando en el inicio de cada párrafo el final del precedente, sino algo nuevo, que permite que la argumentación vuelva reiteradamente sobre unas ideas o conceptos fundamentales, pero variando la expresión, de modo que el oyente (o incluso lector) no siente la pesadez de la reiteración. Como es lógico, estos círculos entrelazados se aprecian mejor en la parte para la que creo que de verdad fue inventado el artilugio, que es la doctrinal, metodológica y teórica que sigue al proemio y antecede a la parte que más

²⁶ Véanse ahora las propuestas de organización e interpretación del texto de este fragmento en Ferrari (2010: 13-37).

²⁷ Remito de nuevo a la discusión de Wöhrle (1993).

propriadamente podría llamarse cosmogonía, sin que falte aquí algún guiño de enlace con lo precedente.

La pista de este peculiar estilo y hasta de la propia diferencia entre lo teórico y lo descriptivo la da el propio Parménides. Primero, cuando en los primeros versos, tras el saludo al joven iniciando, la diosa le dice que debe aprender *todo*, tanto el “inquebrantable²⁸ corazón de la verdad bien redonda” (ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ, fr. 1,29) como las opiniones de los mortales (βροτῶν δόξας). Segundo, porque ella misma asegura que es indiferente por dónde empiece su propio discurso, “porque allí retornaré otra vez” (ξυνόν δέ μοί ἐστιν / ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖτις, fr. 5). Y de la redondez del Ser, en fin, del que habla ese discurso, no hay ninguna duda, como se ve en B8, al que enseguida vuelvo. Ciertamente es que, cuando Parménides describe negativamente a los individuos sin criterio, a los que decíamos que igual les da el Ser y el No-ser (por cierto, que algunos piensan que son Heráclito y sus seguidores), parece que les atribuye críticamente la opinión de que “de todas las cosas hay un camino reversible” (o “regresivo”, como traduce Bernabé [2007] con acierto: πάντων δὲ παλίντροπὸς ἐστὶ κέλευθος, fr. 6,9); pero yo más bien creo que aquí no se plantea una “circularidad”, sino que es como si en todo pudiéramos pasar del Ser al No-ser y diera lo mismo, algo que a Parménides le parece intolerable.

Resumiré, pues, cómo se produce esa adaptación de un estilo, en anillos o incluso espirales, a la realidad redonda de la naturaleza del Ser en los fragmentos que (en el orden de la edición de Cerri) van del 1 al 7/8²⁹, a partir del momento en que la diosa (después de la descripción del recorrido del carro con las Heliades y del saludo de ella de acogida al muchacho) comienza su discurso (1, 28).

Los argumentos básicos que son objeto de reiteración son muy pocos. Aparte de la insistencia desde el principio en que el κοῦρος debe aprender todo, tanto lo que se refiere al ser, como lo que se refiere a las *doxai*, los otros argumentos sustanciales son: (A) el principio irrefutable de que “el Ser es y el No-ser no es”, con la subdivisión de la descripción del Ser en dos bloques de argumentos: (a) el ser sin origen ni fin (y la expansión de

²⁸ No utilizo “intrépido” –etimológicamente impecable– porque en español actual registra cierta desviación semántica hacia la “valentía”

²⁹ Los frs. 7 y 8 se editan también separados, pero su unión es más que verosímil.

estos argumentos) y (b) la unicidad del ser y su indivisibilidad; (B) la ecuación εἶναι-νοεῖν-λέγειν.

Las últimas líneas del **fr. 1** (28-32) contienen ya *in nuce* algunas de las ideas recurrentes. El discurso se plantea claramente como informativo-didáctico (cf. 28 πυθέσθαι, 31 μαθήσεται) y se hace referencia a la verdad, calificada de “redonda” y a las “opiniones de los mortales” (30 βροτῶν δόξας). Éstas carecen de “certeza verdadera” (30 πίστις ἀληθείς), pero deben ser aprendidas, ya que incluso lo opinable (aunque sea erróneo o engañoso) tiene una entidad: dicho de otro modo, también *es*, porque no es posible el No-ser (31-32 ὡς τὰ δοκεῦντα χρεῖν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.).

La exposición o desarrollo de lo aquí anunciado empieza en el **fr. 2**, concebido como relato o discurso (μῦθος), con la introducción de los temas nucleares y con la reiteración de la metáfora del *camino* de manera insistente (sin descuidar la *variatio* en la terminología: cf. 2 ὁδοί... διζήσεως, 4 πειθοῦς... κέλευθος, 6 παναπευθεῖα ἀταρπὸν). En él se enuncia de modo tajante la oposición Ser/No-ser: 3 ὅπως ἐστίν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι / 5 ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι³⁰. Ello da pie a la identificación, por un lado, de la primera proposición sobre la Verdad (como se había avanzado en fr. 1, 29) y a la introducción de la ecuación *ser-pensar-decir*.

El No-ser arrastra la imposibilidad de su representación mental y de su comunicación. Esta idea encuentra enseguida un nuevo desarrollo en el **fr. 3**, con el célebre τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. El poeta cuida extraordinariamente la revelación de la enseñanza divina a la hora de trasladarla al vehículo expresivo elegido. De hecho, emplea conceptos propios de la posterior teoría retórica (cf. πίστις, πειθῶ, por no hablar de la reveladora expresión πολύδηρις ἔλεγχος de 7/8, 5) y, además, pone en práctica eficaces recursos formales que, junto con la *construcción anular concatenada* que aquí defiendo, contribuyen a facilitar la memorización de los argumentos. Un ejemplo revelador es el **fr. 4**, donde abundan los paralelismos, antítesis, aliteraciones e incluso la habilidad en la adaptación al hexámetro³¹, con el fin de desarrollar la idea precedente:

³⁰ Obsérvese la factura de los hexámetros, en los que la cesura trocaica subraya, en paralelo, la contraposición. Las sustituciones para expresar ideas contrarias son mínimas.

³¹ En el segundo hexámetro el “corte” dentro del ser (que es continuo) se escenifica con dos posibles cesuras que luego se ven compensadas por una

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως·
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι,
 οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
 οὔτε συνιστάμενον

La unidad del Ser permite que la distancia no sea impedimento para la posibilidad de “contemplar” con firme entidad existencial, como presente, lo ausente.

El **fr. 5** subraya la idea de circularidad y unidad también en la *expresión*, en el *decir* del Ser: por donde empieza la diosa, allí retornará: es, pues, la traslación de la idea de κύκλος al plano de la palabra, con lo que se cierra a su vez un primer círculo argumentativo sobre *ser-concebir-decir*.

El **fr. 6** *retoma y amplía* la argumentación del fr. 2. En efecto, la diosa, partiendo de la imposibilidad del No-ser, vuelve a distinguir dos vías (se repite, en singular, la expresión ὁδὸς διζήσιος), sólo que esta vez ambas son rechazables: la del No-ser y la que construyen los mortales ignaros. Esta parte se amplía con la descalificación de esos οὐδὲν εἰδότες. Son seres “con el cerebro partido en dos” que responden a un perfil que, aparte de tener cierta connotación de crítica a la creación poética de ficción³², se acerca al de los “no iniciados”³³.

Este avance circular con desarrollos (podría hablarse de espiral) se aprecia bien en largo fragmento que resulta de unir los numerados como **7/8**. En este caso puede ser más aclaratorio un esquema de su contenido en el que haré hincapié en las reiteraciones (internas y externas).

- Reiteración de la idea básica de los **fr. 2 y 6** (*imposibilidad del No-ser* y rechazo de la vía inválida). Repetición léxica: ὁδοῦ διζήσιος (cf. **2,2**).
- Ampliación de lo avanzado en **fr. 6, 1-2** en cuanto a evitar conducta propia del ignorante.

sinízeis: τὸ ἐὸν □ τοῦ ἐόντος.

³² Cf. πλάσσονται, relacionable con πλάσματα utilizado por Jenófanes en su censura de Homero y Hesíodo (fr. 1, 22 G.-P.). Desde luego, parece que en este entorno resultaba inadmisibles esta tradición, especialmente Hesíodo, por ser un rival peligroso en lo didáctico.

³³ Cf. la dura secuencia κωφοί + τυφλοί + τεθηπότες + ἄκριτα φύλα, aparte de la proximidad ya observada con Hesíodo y Epiménides.

- Definición del contenido de su discurso como un método polémico (un πολύδηρις ἔλεγχος, 5).
- Nueva recapitulación de los argumentos del **fr. 2** y nuevo eco verbal con variación: μόνος δ' ἔτι **μῦθος ὀδοῖο** /λείπεται ὡς ἔστιν·
- Ampliación argumental: indicios y definición
 - *Unidad (8-12): acumulación adjetival*
 - *Carencia de origen: del No-ser no sale el Ser. Recuperación de los argumentos del fr. 2 (cadena εἶναι – φάσθαι – νοεῖν). Variaciones léxicas (εἶναι – φῦν – πελένα). Repeticiones: πίστιος ἰσχύς (18, cf. 1, 30). Anillo argumental: del No-ser no surge el Ser.*
 - *Papel de la Justicia en la unidad del Ser (19-21).*
- **Segundo desarrollo** de la imposibilidad del No-ser (con referencia a su calidad de no-expresable): 22-25. Ecos verbales: no es un ἀληθῆς ὀδός.
- **Segundo desarrollo** de la imposibilidad de que el Ser tenga *origen y destrucción* (26-28): *ni γένεσις ni ὄλεθρος*.
- **Desarrollo** del argumento de la *unidad (29-35 ~ 8-12)*: el Ser en cuanto *no divisible y homogéneo* (y cf. en 35 repetición de **1, 30, πίστις ἀληθῆς**).
- La unidad se sustenta en la presión de la Poderosa Necesidad (κρατερῇ Ἀνάγκῃ).
- **Desarrollo** del argumento de la *ausencia de fin* (39-40, cf. 28): no necesita nada.
- **Reiteración** de la argumentación del **fr. 3** sobre la relación *ser-pensar*: papel de la Moira en la unidad (42-45). El ser como un todo inmóvil.
- **Recapitulación parcial** con referencia a los mortales. La diosa advierte del ingenuo error de los mortales al asignar nombres a unos procesos (generación-destrucción, movimiento-mutación) que en realidad no existen como tales (46-48).
- **Segundo desarrollo** del argumento de la unidad esférica y de la homogeneidad (**49-56 ~ 8-12 ~ 29-35**).
- *Fin del discurso sobre el Ser. Anillo con el final del fr. 1 (57-59).*

A partir de este punto, el discurso de la diosa adquiere un sesgo muy diferente. Pone fin a la revelación fundamental y se inicia una serie de

observaciones sobre lo que constituye el universo de lo “aparente opinable”, pero que sí tiene realidad óptica (pues todo *es*). Parménides nos sorprende con esta orientación de su composición. Estamos ante la figura del poeta que advierte sobre el carácter discutible de lo imaginado, de lo que surge de la opinión, de lo que encierran los versos inspirados y engañosos de los transmisores de conocimiento y las explicaciones de incautos que no tienen en cuenta el criterio advertido por la diosa³⁴. Lo que ahora comienza es un κόσμος ἐπέων que la diosa expresa con distanciamiento irónico. Con una curiosa diversificación de los actantes del proceso: *la diosa hace aprender al mortal iniciado opiniones de los mortales organizadas en ese orden de palabras “susceptible de engaño” (ἀπατηλός), con la advertencia de su debilidad*. Él sabe la Verdad, pero su oficio le obliga a aprender lo que entre los mortales circula como verosímil. Ahora bien, de esta forma, el propio Parménides introduce una teoría sobre el origen del mundo que entra en colisión con otras alternativas de otras escuelas filosóficas y otras tradiciones poético-religiosas (como señalé al principio). Se abre, pues, una descripción del *cosmos* basada en el principio de que los hombres han trazado sus referencias en la realidad a base de la asignación de *nombres y señales* (ὀνόματα, σήματα, cf. 59-65). De esta forma han establecido la distinción de dos principios contrapuestos; fuego y noche, a partir de los que se organiza la descripción subsiguiente. La diosa procede a una descripción que, al menos, tratará de reproducir en su propia *organización* interna (διάκοσμον) una ordenación *verosímil* de la realidad, frente a opiniones desviadas. El poema se abre entonces a la contraposición de luz y tinieblas, a la descripción del movimiento y organización de los astros, de las esferas celestes, de la fuerza universal de Eros y de la unión sexual generadora de vida. Y el poema se cerrará con un recuerdo de que los hombres han impuesto a cada una de esas realidades (que fueron, son y serán) *nombres* significativos, un nombre que marca cada cosa con una señal (fr. 19):

τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

Al fin y al cabo, y aunque sea convencional, lo que se puede *nombrar* es que se puede *concebir* y es que *es*.

³⁴ Sobre Parménides frente a otros cf. Graham (2006, pp. 148-185).

3. Observaciones sobre el contexto eleático: Parménides ‘Ulíada’.

3.1 *El problema del proemio (fr. 1, 1-23): ¿una clave religioso-ritual o meramente simbólico?*

La cuestión que aquí planteo me parece decisiva para una correcta valoración de la actividad filosófica de Parménides en el contexto de Elea. Las alternativas que se nos plantean son las siguientes, aunque ya anticipo que probablemente harían sonreír a Parménides. Primero: si consideramos la descripción del proemio como una visión real o meramente simbólica. Esta alternativa es comprensible anacrónicamente. Para un griego coetáneo de Parménides ni se plantearía. No es que cualquier día pueda acontecer esto a la mayoría de los mortales, pero que un *maître de vérité* tenga una experiencia de esta naturaleza (entendida como visión nocturna, vuelo extático en trance o similar) entra dentro de los esquemas de la verosimilitud de la Grecia arcaica. Estamos ante un ‘pattern’ cultural. Siguiendo una tradición con variantes en varios siglos de poesía griega, Parménides dota de *autoridad* al contenido del poema mediante el recurso al esquema *iniciático* del viaje en el carro de las Helíades. Los precedentes ya se han subrayado y los paralelos son conocidos, pero debe destacarse la originalidad de la situación descrita³⁵. Frente al repertorio conocido de viajes en carro e iniciaciones, Parménides va guiado por las Helíades al encuentro con una diosa³⁶ que lo acogerá excepcionalmente y le enseñará secretos vedados a los mortales hasta ese momento. Es decir, Parménides se queda consagrado no como poeta inspirado, sino como *profeta* al que se le ha transmitido una *revelación*. Y, en adelante, deberá transmitir a los hombres esos conocimientos. Como muy bien señaló Bowra (1937:112), el código empleado por Parménides dota a este inicio de una valencia claramente religiosa y

³⁵ La “iniciación” del poeta, la adquisición de su inspiración, se amolda, dentro de su carácter tópico, a las peculiaridades de géneros y poetas: las Musas se aparecen a los pastores en *Teogonía*, unas mujeres especialmente jocosas intercambian la vaca por la lira de Arquíloco y las abejas mientras duerme, crean un panal en la boca de Píndaro.

³⁶ No entro en este estudio en la cuestión de su identificación. La propuesta últimamente más aceptada (Perséfone), defendida por Cerri (1999: 107-108, 180-181) y Kingsley (2001: 91-96), con ser muy tentadora (y adecuada al contexto cultural local de Elea), no deja de tener problemas en relación con la literalidad de la descripción del viaje.

mística³⁷. Las Helíades lo encaminaron por la vía *πολύφημος*, que no sólo es “famosa”, sino que está además llena de cantos, voces y relatos entre los que el hombre *ya enseñado, porque ha visto* (εἰδότα φῶτα), ha de poner orden y aclarar la realidad de las cosas a los demás. Objetivamente, lo que el proemio asevera es que las hijas del Sol, las doncellas Helíades, conducen el carro desde la morada de la Noche *hasta la luz* y que, previamente, se han *desvelado*. Si suben, bajan, ambas cosas, o van horizontalmente, lo dejo a mentes más ágiles. Desde luego, el lugar adonde llegan posee espectaculares puertas con pétreo umbral (λάϊνός οὐδός³⁸) y están “suspendidas en el éter” (αιθέρια), aparte de hallarse “lejos del paso de los hombres” (ἀπ’ ἀνθρώπων ἔκτος πάτου). Además, hay una peculiar guardiana de las puertas: Justicia, la vieja Δίκη, la que guarda el equilibrio en las relaciones de los mortales, devenida en *πυλωρός* de este especial palacio (o santuario) divino. Y se produce un hecho excepcional: la diosa acoge benévola al visitante y le *estrecha su mano*. Sus credenciales lo avalan: lo envían Θέμυς y Δίκη y no una *μοίρα κακή*³⁹. No es poco, para un pensador al que se atribuye participación en la legislación de Elea⁴⁰, pero es mucho más.

He subrayado intencionadamente algunos términos y he destacado algunos elementos con el fin de plantear el segundo problema: ¿hasta dónde debemos llevar las connotaciones de algunos elementos del proemio? En efecto, hay aquí un entrelazamiento complejo de motivos mítico-literarios⁴¹, pero también una cuidada preparación del contenido del poema a través de una *situación mítica con connotaciones rituales* que, por añadidura, influirá en la valoración coetánea y postrera de la figura de

³⁷ Más recientemente, con planteamientos diversos, Young (2006) ha llegado a conclusiones similares. Cf. estas observaciones finales: “One might say that Parmenides used the religious imagery of his day as found in myths and mysteries, and reinterpreted it in accord with his philosophic wisdom. (...) Parmenides stands as a philosopher and prophet, offering a vision which opens the world to intelligence and offers the seeker admittance into divine life” (p. 42).

³⁸ Fórmula ya homérica del templo delfico (*Il.* 9, 405).

³⁹ Esta expresión es la que mejor puede sustentar la identificación de la diosa con Perséfone (Cerri 1999), ya que parece dar a entenderse que ese nefasto destino es la muerte y que la única forma de llegar a ese territorio es fallecer.

⁴⁰ Una interesante reflexión sobre la situación política de la época y el papel de los filósofos se encuentra en Mele (2005).

⁴¹ Sobre el uso del mito en Parménides vid. Couloubaritsis (1990²).

Parménides, dotándola de un sesgo radicalmente religioso-cultural. El *quid* de la cuestión es si esa valoración de Parménides es correcta o debemos detenernos en un nivel más elemental.

Para empezar, la lectura de Parménides nos hace recordar la iniciación eleusina al menos por el tono y solemnidad de algunas expresiones. Si a ello añadimos la posibilidad de que la diosa que acoge y enseña el secreto del Ser y el No-ser a Parménides sea Perséfone, no es difícil que intuitivamente establezcamos un nexo no sólo con Eleusis, sino también con las descripciones del Allende órfico y cuestiones similares. Como acabo de decir, la iniciación al Saber (*sic*) se *presenta* como una iniciación “religiosa”. En cualquier caso, el mundo de Deméter en la Elea coetánea de Parménides tenía notable importancia⁴². Con frecuencia se recuerda que, junto con Nápoles, era una de las ciudades de las que Roma traía (al menos en tiempos de Cicerón⁴³) a la sacerdotisa de Ceres. El templo de Ceres, Liber y Libera databa, en efecto del 493 a. C.

Sin embargo, hay otros dos aspectos de la vida y actividades de Parménides que nos llevan bastante cerca de Pitágoras, por una parte, y de ciertas concepciones griegas sobre la transmisión sapiencial y doctrinal, por otra. En efecto, hay un capítulo de la vida de Parménides que resulta fascinante. En 1961 fue descubierta en Elea⁴⁴ una serie de inscripciones en las bases de una estatua y de varios Hermes con el nombre de algunos médicos locales y nada menos que el del propio Parménides⁴⁵. El que la datación corresponda al siglo I d. C. no resta valor a la sorpresa de encontrarnos con el nombre del filósofo en una inscripción local (sobre un Hermes acéfalo) en los siguientes términos: Πα[ρ]μενείδης Πύρητος Οὐλιάδης φυσικός (nº 21, *SEG* 38, 1020,4). Que se diga de él que es hijo de Pires no es novedad. Su designación como φυσικός se ha puesto en relación con la descripción de Teofrasto en las Φυσικῶν δόξαι, pero se ha

⁴² Burkert (1969: 22 con referencias anteriores), Morel (2000: 35-36), Vecchio (2003: 60-62, a propósito de la inscripción que lleva el nombre de Perséfone y Hades).

⁴³ *Pro Balbo* 24, 55; cf. Val. Max. 1, 1, 1.

⁴⁴ El nombre latino de Elea (que en griego se denominó también Ἰήλη) es Velia, que estaba situada en la zona de la actual Marina di Ascea, en el Cilento.

⁴⁵ Fabbri-Trotta (1989: 69-77), Vecchio (2003: 69-96). Véase asimismo la referencia a la naturaleza de esta escuela en Nutton (1993) 72-73, n. 103, con detalle de la bibliografía. Los autores muestra una razonable prudencia en la valoración de esta “asociación” médica.

observado que puede aceptarse (aunque parezca una fecha temprana) su equivalente al latín *medicus* (cf. defensa en Vecchio 2003: 84-85), lo que está en perfecta consonancia con el contexto, como también se explica en ese entorno el sorprendente patronímico Οὐλιάδης. En efecto, las otras tres inscripciones rezan así⁴⁶:

Οὐλῖς Εὐξίνου Ἰελητῆς ἰατρὸς φώλαρχος ἔτει τοθ' (n° 22)

Οὐλῖς Ἀρίστωνος ἰατρὸς φώλαρχος ἔτει σπ' (n° 23)

Οὐλῖς Ἰερωνύμου ἰατρὸς φώλαρχος ἔτει υμς' (n° 24).

A ellas podemos añadir otra más antigua (datablee entre los siglos III y II a. C.), donde leemos Φιλιστίωνος Οὔλιος (n° 36, *SEG* 51.1456). Es decir, que nos aparece aquí una asociación cuyos miembros adoptan el nombre de Οὐλῖς y que acostumbra a datar la ocupación del cargo de φώλαρχος (luego vuelvo sobre él) tomando (al parecer) como referencia una fecha fundacional que se retrotrae (de menor a mayor antigüedad) a 280, 379 y 446 años antes, con lo que llegamos al siglo V a. C. y a la época de Parménides (o al menos al año de su muerte). Οὐλῖς, el nombre que llevan todos ellos, corresponde a una epiclesis de Apolo que se entendía como “sanador” y que está atestiguada también en otros lugares de Grecia y que Estrabón (14, 1, 6) localiza en Mileto y Delos (precisamente en contextos jonios). De ella, pues, deriva la forma Οὐλιάδης aplicada a Parménides, que podría gozar aquí de la naturaleza de “héroe” fundador de este grupo⁴⁷. Asimismo, en otra inscripción (n° 20) de esta serie apolínea de Velia se leen o reconstruyen (pero sin problemas) en tres inicios de línea estas designaciones de Apolo: Οὐλῖς, ἰατρομαντις y su propio nombre, Ἀπόλλων. Este dato parece apuntar a un enlace con la tradición minorasiática de culto apolíneo yatromántico, consolidada en los mitos, que podría haber sido llevada a Elea por los primeros ocupantes del territorio. Por otra parte, el término (raro, sin paralelos) φώλαρχος, que es algo así como el “jefe de la guarida⁴⁸”, ha disparado las conjeturas sobre la naturaleza de esta asociación (con consecuencias en la valoración de Parménides). Por un lado, nos podría llevar al mundo de la iniciación

⁴⁶ Sigue a cada una el número en la edición de Vecchio (2003).

⁴⁷ El patronímico Οὐλιάδης se da con cierta abundancia en Caria: cf. Fabbri-Trotta (1989: 70-71), con referencia a las hipótesis sobre el origen cario del epíteto del dios.

⁴⁸ Especialmente “nido de serpientes” y, en general, guarida animal.

secreta, sapiencial y religiosa, que tantas variantes conoce y que ya ha sido mencionado a propósito de Epiménides y Pitágoras⁴⁹. Sin embargo, conviene tener presente, antes de elucubrar sobre el supuesto chamanismo parmenídeo, que el término adquirió un sentido muy concreto en contextos puramente educativos. En los léxicos de Suidas o Hesiquio se hace equivalente *φωλεός* con *διδασκαλείον* y *παιδευτήριον*, como recuerdan Fabbri-Trotta (1989:71)

Observamos, pues, que Parménides queda, de un solo trazo, entrelazado con el mundo de Apolo (en la versión del prototipo de adivino-sanador), lo pitagórico, lo demetríaco y la *iniciación* en el saber, si bien circunscrito a la medicina, en el contexto de una asociación constituida de modo jerárquico⁵⁰. Pero, no lo olvidemos, en un contexto en que no es fácil separar lo antiguo de las relecturas posteriores.

A partir de aquí, la cuestión es el *valor* exacto que debemos dar a estos datos. En mi opinión, hay tres alternativas, que ya han encontrado reflejo en la producción científica.

- a) Llevar al extremo más literal los datos del proemio y los arqueológicos. Esta es la solución de Kingsley (2006), que puede resumirse del siguiente modo: Parménides es una versión más del ‘chamán’ *more graeco* (comparable, por ejemplo, a Aristeas o Hermotimo⁵¹), adecuado a un entorno apolíneo en el que se practica un culto extático yatomántico. Todos los elementos del proemio remitirían a ese entorno de un modo literal: incluso la referencia al sonido de “siringes” evocaría el *syrigmós* ritual y hasta el sonido sibilante de las serpientes⁵².

⁴⁹ En efecto, uno de los términos que designan ubicaciones iniciáticas subterráneas es éste: cf. Ustinova (2002), con referencia al de Acaraca (Strab. 14, 1, 43). Sobre la relación entre los espacios subterráneos y la iniciación en general véase ahora el amplio estudio de Ustinova (2009).

⁵⁰ Con razón el maestro Burkert sentenciaba: “Man wird sich nicht wohl Parmenides als apollon-Priester in einer Kulthöhle zelebrierend denken. Merkwürdig ist immerhin, wie hier Parmenides in unerwarteter Weise in eleatischer Lokaltradition erscheint; und neben apollinischen Namen steht die Höhle” (1969: 22).

⁵¹ Sobre la cuestión del “chamanismo” y la polémica sobre la presencia en Grecia de esta tipología remito, entre otros, a Burkert (1962), Dowden (1979/1980) o Bremmer (1983).

⁵² No obstante, conviene hacer notar que el sonido de la siringe no es meramente *sibilante*.

- b) Una segunda opción es hacer una consideración más matizada del uso de los elementos mítico-religiosos y el entorno ritual. Suponiendo la existencia en vida de Parménides de un entorno con una importancia notable del culto de Deméter y del de Apolo, con esas características particulares (posible rito incubatorio con una ubicación subterránea –el *φωλεός*- y otros rasgos peculiares), Parménides aprovecha un *pattern* mítico-ritual de enorme eficacia y lo reconduce, con una orientación claramente pedagógica, a una finalidad filosófica que cuenta con los elementos religiosos. La conversión del filósofo en una especie de héroe fundador de esta corriente sería secundaria.
- c) Por último, cabría pensar que lo que se nos dice en el proemio es mera alegoría, una utilización genérica del *pattern* mítico imaginario y que es la posteridad (aunque sea inmediatamente después de la muerte de Parménides) la que vincula el culto apolíneo con la orientación *sacralizada* y heroica de Parménides, a partir de una *interpretación* del texto y de la actividad del filósofo.

De esas tres posibilidades me siento a caballo entre la segunda y la tercera. Parménides refuerza sin duda el vínculo apolíneo local mediante la utilización de un lenguaje nuevo, que se vehicula a través del verso que no se entendía sólo como épico, sino como sapiencial-oracular por excelencia, el hexámetro del verso délfico, la lengua de protector de la poesía, la adivinación y la medicina, Apolo. Lo que está claro es que la figura de Parménides adquiere en la tradición local un carácter prácticamente heroico, que se le vincula con la transmisión del conocimiento científico y que se elige a Apolo como divinidad adecuada para este grupo local que quiere enlazar con las enseñanzas del que (parece) es considerado su fundador. Al fin y al cabo, si nos fiamos de Diógenes Laercio (9, 21), también Parménides tuvo un comportamiento similar con el pitagórico Aminias, quien, según la citada fuente (que sigue a Soción), “le condujo a la *ἡσυχία*”, lo que en la jerga del momento no sólo quiere decir que le procuró la tranquilidad de espíritu, sino que le introdujo en los secretos del pitagorismo. Pues bien, Parménides le dedicó a su muerte un *heroon*.

Todo esto me hace volver a la pregunta inicial ¿Con qué objeto se planteó Parménides emplear tantos recursos innovadores para la manifestación de sus ideas filosóficas? Mejor dicho ¿qué puede llevar a un autor a esa elección? Creo que la respuesta se encuentra en el entorno y los destinatarios. No se trata ya sólo de *superar* competitivamente a las

escuelas, tendencias y modelos alternativos de transmisión sapiencial, sino también de conseguir un instrumento *eficaz* en un entorno concreto. Con frecuencia se habla del poema de Parménides como si fuera una composición escrita para circular como libro desde el principio. Así que, una vez más, habrá que recordar varios presupuestos de la transmisión de la información y del modo habitual de *performance* de un texto poético griego. Bueno es volver a las páginas de Erick Havelock que tanto modificaron la visión de los textos “literarios” griegos en relación con el problema del grado de ‘literacy’ de los individuos. Hay que recordar el artículo de 1966 en que insistía en que los llamados presocráticos (él se centra en Jenófanes, Heráclito y Parménides) componían fundamentalmente pensando en una *audiencia* y no en un público lector. En ese mismo artículo, analizaba la relación entre Parménides y los modelos de Homero y Hesíodo con gran sensibilidad literaria, para demostrar hasta qué punto el poeta trabajaba sobre la horma de los grandes modelos orales. La admonición de la diosa al muchacho la entendemos como si se aplicara a nosotros, y eso debían de experimentar sus oyentes. Parménides (si se andaba uno atento a las evocaciones de situaciones concretas de *Ilíada* y *Odisea*) se nos aparecía como un segundo Ulises (el hombre que recorre muchos caminos y acumula experiencias) y hasta como un segundo Aquiles (por ese proceso de heroización). Havelock utiliza la expresión “memoria acústica” para referirse a aquello que motiva las elecciones poéticas que, a su vez, se destinan al efecto de retención en la memoria de los oyentes.

Pues bien, como esto ya está dicho (y muy bien dicho), no me interesaba tanto desarrollar las “evocaciones” homéricas, como las que no lo son, pero en la convicción de que se trabaja sobre un modelo que busca eficacia de *memorización* en una audiencia. Porque, si desgranamos las fórmulas o expresiones épicas que hay detrás de cada línea de Parménides (como se ha hecho desde Diels a Coxon, con detalle) nos damos cuenta de que, en la parte que he llamado teórica, el nexos es débil y, desde luego, nada tiene que ver lo que decían Homero o Hesíodo (situaciones materiales concretas) con lo que expresa el eleata (conceptos abstractos o formulaciones de muy distinto calibre)⁵³.

⁵³ Conviene recordar la tesis de Calvo Martínez (2000), quien ve en Parménides la confrontación entre el lenguaje racional-argumentativo (adecuado a la verdad) y el narrativo (el de las descripciones de la cosmogénesis).

4. Conclusión

Parménides crea un modelo de transmisión sapiencial con un complejo componente mítico-poético-religioso, lo cual exigía: (a) la creación de un instrumento formal (genérico-literario) específico, lo que conduce a una reorientación de la poesía épico-teológica, adaptada a la inclusión de reflexiones nuevas sobre el modelo de Ser que él defiende, con una total adecuación (revolucionaria) de forma y contenido, y la consecución de un vehículo mnemotécnicamente eficaz, tanto cara al círculo más próximo como para la difusión panhelénica de la doctrina; (b) un entorno de transmisión adecuado a las especiales características del procedimiento elegido: de ahí el acercamiento a formas *rituales*, con ciertos rasgos iniciático-sapienciales, lo que favoreció la consolidación del círculo que atestiguan las inscripciones tardías⁵⁴, aunque no es prudente retrotraer sus características a épocas anteriores y mucho menos, en su literalidad, a la del propio Parménides.

Apéndice

Traducción de los frs. 7-8 Cerri (B7+8)

Presento una traducción personal, para que quede clara mi interpretación de esta secuencia:

*Porque nunca debes dejarte convencer por esto: que el No-ser es;
por el contrario, aparta tu mente de esta vía de indagación
y que la costumbre rutinaria no te fuerce, a lo largo de este camino,
a utilizar ojo distraído, oído lleno de estruendo,
palabrería: discierne con tu raciocinio la controvertida refutación
que sale de mi boca. Ya sólo queda una palabra de ese camino:
que es. Abundantes señales en él hay
de que el Ser es ingénito e imperecedero,
un todo unigénito, inmóvil, sin fin,*

5

⁵⁴ De la importancia y repercusión de la novedad parmenídea da fe el arraigo que adquirió su estilo en la literatura no sólo filosófica, sino también (y muy especialmente) teosófica y teológica más tardía. Una comparación, por ejemplo, con los oráculos teológicos más tardíos, ilustra bien este hecho (cf. Suárez 2004).

ni fue ni será, porque ahora es por igual todo, 10
uno, continuo. Porque ¿qué origen suyo podrás indagar?
¿Cómo, de dónde habría crecido? No permitiré que aseveres
ni concibas que lo hizo del No-ser, porque de ningún modo es afirmable ni concebible
que “no es”. ¿Qué necesidad le habría impulsado a nacer
después o antes, habiendo comenzado de la nada? 15
Así que, o es necesario que sea totalmente o que no.
Tampoco le permitirá jamás la fuerza de la certeza
que llegue a existir algo paralelamente a él a partir del No-ser. Por ello
la Justicia no permite que nazca o perezca liberándolo de sus grilletes,
sino que lo retiene. El discernimiento sobre estas cosas está en lo siguiente: 20
es o no es. Pues bien, como es forzoso, está decidido
dejar como inconcebible e innombrable una vía, pues no es verdadera,
y la otra de suerte que exista y sea verdadera.
¿Cómo podría tener existencia después el Ser? ¿Y cómo podría originarse?
Porque si nace, no es, ni siquiera si en algún momento está a punto de ser. 25
De modo que quedan extinguidas su génesis y su desconocida destrucción.
Tampoco es divisible, porque es totalmente homogéneo;
ni es mayor por un lado (lo que le impediría tener consistencia)
ni menor, y todo ello está lleno de Ser.
Continuo es en su totalidad, pues el Ser se acerca al Ser. 30
A su vez es inmóvil, entre los límites de grandes ataduras,
carece de inicio, carece de fin, porque génesis y muerte
muy lejos de él se retiraron, y las rechazó la certeza verdadera.
Permaneciendo ello mismo en sí mismo, por sí mismo yace
y así firmemente a su vez permanece, pues poderosa fuerza 35
en las ataduras de una sogá lo retiene, la cual por uno y otro lado lo encierra.
Por tanto no es lícito que el Ser sea incompleto,
porque carece de necesidad, mientras que, si no fuera, de todo estaría necesitado.
Lo mismo es pensar y aquello por lo que existe el pensamiento,
pues sin el Ser, en el que queda declarado, 40
no hallarás el pensar, porque ni existe ni existirá nada
fuera del Ser, dado que la Moira lo ligó a ser
un todo e inmóvil; por ello el nombre que tiene es el de todas
las cosas que los mortales dispusieron persuadidos de que eran verdaderas:
nacer y perecer, ser y no ser, 45
y cambiar de lugar y mudar el color visible de la piel.
A su vez, como hay un límite extremo, está completo

- por todas partes, igual que la masa de una esfera,
desde el centro equilibrado por todas partes, pues ello ni mayor
ni menor debe ser por acá o por allá,* 50
*En efecto, no hay nada que no siendo, le pudiera impedir alcanzar
la homogeneidad, ni hay modo de que, siendo, fuera más por aquí
o más por allí de lo que es, porque es todo ello inviolable;
pues por todas partes es igual a sí mismo, por igual se mantiene en sus confines.*
- Aquí concluyo mi discurso y mi pensamiento fiables* 55
*acerca de la Verdad; a partir de aquí, aprende opiniones mortales
escuchando el orden engañoso de mis palabras.*
*En efecto, decidieron dar el nombre de dos formas a sus concepciones,
una de las cuales es innecesaria (en aquello en que están equivocados),
y de forma diferente su corporeidad distinguieron e impusieron signos* 60
*por separado en una y otra: en una, etéreo fuego de llama,
suave, muy sutil, ligero, por todas partes idéntico a sí mismo,
pero no idéntico a lo otro; pero también aquél, por sí mismo,
al contrario, noche ignara, cuerpo denso y pesado.*
De esto te revelo un verosímil conjunto ordenado, 65
para que ninguna opinión de mortales te desvíe jamás.

OBRAS CITADAS

- ARRIGHETTI, G. (1983), “L’eredità dell’epica in Parmenide”, *Festschrift für Robert Muth zum 65. Geburtstag am 1. Januar 1981 dargebracht von Freunden und Kollegen*, ed. por Haendel P.- Meid W., Innsbruck 1983, 9-16.
- AUBENQUE, P. (dir. 1987), *Études sur Parménide*, I. *Le poème de Parménide*, II. *Problèmes d’Interprétation*, Paris.
- AUBENQUE, P. (1987), “Syntaxe et sémantique de l’être dans le Poème de Parménide”, en Aubenque (1987) 102-134.
- BOEHME R. (1986), *Die verkannte Muse. Dichtersprache und geistige Tradition des Parmenides*, Bern.
- BERNABÉ, A. (2002), “La théogonie orphique du Papyrus de Derveni”, *Kernos* 15, 91-129.
- BERNABÉ, A. (2004), *Poetae Epici Graeci. Testimonia et fragmenta* II, Fasc. I, Monachi et Lipsiae.

- BERNABÉ, A. (2004b), *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*, Madrid.
- BERNABÉ, A. (2007), *Parménides. Poema: Fragmentos y tradición textual* (ed. y trad. A. Bernabé, intr., notas y com. J. Pérez de Tudela, epílogo de N.L. Cordero), Madrid.
- BERNABÉ, A. – CASADESÚS, FR. (2008), *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid I-II.
- BOLLACK, J. (2006), *Parménide: de l'étant au monde*, Lagrasse.
- BREMMER (1983), *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton 1983.
- BURKERT (1962), "Γόνος. Zum griechischen Schamanismus", *RhM* 105, 36-55.
- BURKERT (1969), "Das Proömion des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 1-30.
- BURKERT, W. (1972), *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass.
- CALVO MARTÍNEZ, T. (2000), "El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso", *Convivium* 13, 1-12.
- CASSIO, A. C. (1996), "Da Elea a Hipponion e Leontinoi: lingua di Parmenide e testi epigrafici", *ZPE* 113, 14-20.
- CERRI, G. (1999), *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*. Introduzione, testo, traduzione e note di G. C., Milano.
- CERRI, G. (1999b), "La poesia di Parmenide", *QUCC* N. S. 63, 7-27.
- CERRI, G. (2000), "Senofane di Elea: una questione di metodo", *QUCC* N.S. 66, 31-49.
- CORDERO, N. L. (1984), *Les deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles.
- CORDERO, N. L. (1994), "Parménide: la 'rhétorique' de la déesse", en *La rhétorique grecque* (ed. por M. Galy-A. Thivel), Paris, 53-62.
- CORDERO, N. L. (2004), *By being, it is: the thesis of Parmenides*, Las Vegas.
- CORNFORD, F. M. (1933), "Parmenides's Two Ways", *CQ* 27, 97-111.
- CORNFORD, F. M. (1939), *Plato and Parmenides*, London (trad. esp., *Platón y Parménides*, Madrid 1989).
- COULOUBARITSIS, L. (1990²), *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles.
- COXON, A. H. (1986), *The Fragments of Parmenides*, Assen/Maastricht.
- CROON, J. H. (1952), *The Herdsman of the Dead. Studies on some cults, myths and legends of the Ancient Greek Colonization Area*, Utrecht.

- D'ALESSIO, G. B. (1995), "Una via lontana del cammino degli uomini (Parm. Frr. 1+6 D.-K; Pind. *Ol.* VI 22-27; *paе.* VIIIb 10-20), *SIFC* 13, 143-181.
- DIELS, H. (2003²), *Parmenides Lehrgedicht. Mit einem Anhang über griechische Türen und Schlösser*, Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- DIELS, H. – KRANZ, W. (1989¹⁸), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. I, Zürich-Hildesheim.
- DOWDEN, K. (1979-1980), "Apollon et l'esprit dans la machine: origines", *REG* 92 (1979) 293-318; 93 (1980) 486-492.
- FABBRI, M. – TROTTA, A. (1989), *Una scuola-collegio di età Augustea: l'insula II di Velia*, Roma.
- FERRARI, F. (2003), "Il ritorno del "kouros": tradizione epica e articolazione narrativa in Parmenide, 28 B 1 D.-K", en *Des Géants à Dionysos. Mélanges de mythologie et de poésie grecques offerts à Francis Vian* (D.Accorinti, P. Chuvin éd.), Alessandria, 189-205.
- FERRARI, F. (2010), *Il migliore dei mondi impossibili: Parmenide e il cosmo dei Presocratici*. Roma.
- FLOYD, E. D. (1992), "Why Parmenides wrote in Verse", *AncPhil* 12, 251-265.
- FONTENROSE, J. (1959), *Python. A Study of Delphic Myth and Its Origins*, Berkeley/Los Angeles.
- GIGANTE M. (1990), "Visitò Parmenide l'Heraion alla foce del Sele?" *PP* 45, 37-41.
- GRAHAM, D. W. (2006), *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton/Oxford.
- GÜNTHER, H.-Ch. (1997), "Der Satz des Parmenides von der Identität von Denken und Sein" *SIFC* 15, 135-175.
- HAVELOCK, E. A. (1958), "Parmenides and Odysseus", *HSPH* 63, 133-143.
- HAVELOCK, E. A. (1966), "Pre-literacy and the Presocratics", *ICSB* 13, 44-67 (reimpresso en HAVELOCK [1982], 220-260).
- HAVELOCK, E. A. (1982), *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton.
- KAHN, Ch. H. (2003), "Writing Philosophy. Prose and Poetry from Thales to Plato", en H. Yunis (ed.), *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*, Cambridge, 139-161.
- KINGSLEY, P. (2006), *En los oscuros lugares del saber*, Girona (trad. esp.).
- MARSONER, A. (1976-1978), "La struttura del proemio de Parmenide", *Annali dell'Instituto Italiano per gli Studi Storici* 5, 127-181.

- MARTIN, R. P. (2001), "Rhapsodizing Orpheus", *Kernos* 14, 23-34.
- MARTINELLI F. (1987), "Fra Omero e Pindaro. Parmenide poeta" en *Forme del sapere nei Presocratici*, a cura di Capizzi Antonio - Casertano Giovanni, Roma, 169-186.
- MEIJER, P. A. (1997), *Parmenides Beyond the Gates. The Divine Revelation on Being, Thinking, and the Doxa*, Amsterdam.
- MELE, A. (2005), "Gli Eleati tra oligarchia e democrazia", en *Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Atti del Convegno di Studi (Santa Maria di Capua, 4-5 Giugno 2003), L. Breglia, M. Lupi eds., Napoli, 9-30.
- MOREL, J.-P. (2000), "Observations sur les cultes de Velia", en *Les cultes des cités Phocéennes* (A. Hermay, H. Tréziny eds.), Aix-en-Provence, 33-49.
- MOREL, J.-P. (2005), "'Oulis' à Velia: l'hypothèse Phocéenne", en *Da Elea a Samo: filosofi e politici di fronte all'impero ateniese*, Atti del Convegno di Studi (Santa Maria di Capua, 4-5 Giugno 2003), L. Breglia, M. Lupi eds., Napoli, 31-47.
- MOURELATOS, A.P.D. (1970), *The Route of Parmenides*, New Haven/London.
- PASSA, E. (2009), *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Roma.
- PRIMAVESI, O. (2005), "Theologische Allegorie: zur philosophischen Funktion einer dichterischer Form bei Parmenides und Empedokles", en *Wissensvermittlung in dichterischer Gestalt* (M- Horster, Ch. Reiz eds.), Stuttgart, 69-93.
- NUTTON, V. (1993), "Roman Medicine, Tradition, Confrontation, Assimilation", en *ANRW II*, 37, 1, pp. 49-78.
- REALE, G. – RUGGIU, L. (1991), *Parmenide, Poema sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette*, Milano.
- SCALERA McCLINTOCK, G. (2006), "Dalle personificazioni di Esiodo alla Thea di Parmenide: considerazioni sul rapporto tra femminile e astratto", *AION(Filol)* 28, 25-48.
- SELLMER, S. (1998), *Argumentationsstrukturen bei Parmenides: zur Methode des Lehrgedichts und ihren Grundlagen*. Bern/Frankfurt am Main.
- SLAVEVA-GRIFFIN, S. (2003), "Of Gods, Philosophers, and Charioteers: Content and Form in Parmenides' Proem and Plato's *Phaedrus*", *TAPA* 133, 227-253.

- STEELE, L.D. (2002), “Mesopotamian Elements in the Proem of Parmenides?”: Correspondences between the Sun-Gods Helios and Shamash, *QUCC N. S.* 52, 583-588.
- STRUCK, P. T. (2004), *Birth of the Symbol. Ancient Greek Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton/Oxford.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2002), “La ‘rationalité’ des mythes de Delphes”, *Kernos* 15, 155-178.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. (2010): “La diosa lleva al iniciado por la vía del Ser: conjetura a Parménides, fr. 1 D.-K.”, en F. Cortés Gabaudán – J. V. Méndez Dosuna (eds.), *Dic mihi, Musa, virum. Homenaje a Antonio López Eire*, Salamanca, 659-662.
- UNTERSTEINER, M. (1958), *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze.
- USTINOVA, Y. (2002), “‘Either a Daimon, or a Hero, or Perhaps a God’: Mythical Residents of Subterranean Chambers”, *Kernos* 15, 267-288.
- USTINOVA, Y. (2009), *Caves and the Ancient Greek Mind: Descending Underground in the Search for Ultimate Truth*, Oxford.
- VECCHIO, L. (2003), *Iscrizioni Greche di Velia*, Wien.
- WÖHRLE, G. (1993), “War Parmenides ein schlechter Dichter? Oder Zur Form der Vermittlung in der frühgriechischen Philosophie”, en W. Kullmann – J. Althoff, *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Tübingen, pp. 167-180.
- YOUNG, T. (2006), “Perceiving Parmenides: A Reading of Parmenides of Elea’s Philosophy by way of the Proem”, *Dionysius* 24, 21-44.
- ZAMORA SALAMANCA, M^a. H. (2007), “La expresión poética en el pensamiento filosófico arcaico”, en E. Suárez de la Torre (coord.), *Teoría y práctica de la composición poética en el Mundo Antiguo y su pervivencia*, Valladolid, pp. 105-124.