

EL ENIGMA, LENGUAJE DE PARMÉNIDES

Por: María Cecilia Posada González

Universidad de Antioquia

Aunque algunos en la antigüedad, entre ellos Cicerón, atribuyen a Pitágoras la invención de la palabra φιλόσοφος, las evidencias hasta ahora indican que no fue así. Los presocráticos no conocieron ni el adjetivo φιλόσοφος, ni el verbo φιλοσοφείν, ni la palabra φιλοσοφία. Diógenes Laercio dice que a los primeros filósofos se les llamaba σοφοί o σοφιστάί, pero que éste no fue un término exclusivo de ellos pues también designaba a poetas como Píndaro, o a hombres de estado como Solón. El hecho de que antes de las últimas décadas del siglo V no haya habido una palabra especial para designar a los filósofos, sugiere que hasta esa época ellos no se consideraban a sí mismos, ni los demás los consideraban, como formando un grupo distinto. En los fragmentos de los presocráticos aparecen agrupados indistintamente poetas, legisladores y filósofos: Homero, Hesíodo, Epiménides, Tales, Pitágoras, Simónides, Hecateo, Bías. Todos ellos tenían la reputación de ser sabios en una época que tendía a considerar la sabiduría como el fruto de una experiencia larga y con frecuencia penosa, o como algo que nacía en uno si se era capaz de aprender y de observar. Según Clemente de Alejandría, Heráclito afirmaba que los φιλοσοφοί ἄνδρες deben ser ἱστορες, buscadores, conocedores, en muchos dominios; mas, por el fragmento B129 nos queda claro que quienes se dedican a la ἱστορία, no por su πολυμαθία, erudición, muchos conocimientos, han de ser tenidos como hombres sabios. No basta pues informarse acerca de un gran número de cosas. Y cuando en su discurso fúnebre afirma Pericles que los atenienses φιλοσοφοῦμεν, se distinguen de los demás griegos por su preocupación por la sabiduría, no quiere decir que todos ellos son filósofos.

Es en los diálogos de Platón donde encontramos por primera vez la palabra φιλόσοφος, en el uso que la posteridad hizo familiar. No obstante, lo más probable es que desde finales del siglo V el término se hubiese puesto ya en circulación. En todo caso, desde Sócrates reviste un sentido muy preciso que va más allá de la idea vaga de un hombre preocupado por la sabiduría de un modo destacado (φίλος). A los presocráticos no se les llamó filósofos sino que se les consideró y se consideraron ellos mismos como hombres preocupados por la sabiduría en un sentido vago y amplio que les permitirá compararse y rivalizar con los poetas, los políticos, los legisladores. El primer uso conservado del término φιλοσοφία parece encontrarse en la Medicina Antigua, y se refiere al tipo de actividad de Empédocles y otros investigadores de la naturaleza. Sin embargo, en su época, no estaba claro que esta actividad hacía de los filósofos un grupo diferente. Después de todo, Hesíodo y Ferécides

también proponían una explicación del mundo y de su origen, y filósofos como Parménides y Empédocles se presentaban como estimulados por una inspiración poética.

Los historiadores de la filosofía suelen considerar a Parménides el iniciador de la Metafísica. Hegel, por ejemplo, sostiene que la verdadera filosofía comienza, en rigor, con Parménides, aunque todavía se trate de un comienzo **turbio y vago**. Por su parte, Nietzsche, en **La filosofía en la época trágica de los griegos**, afirma:

La filosofía de Parménides prelude ya el tema de la ontología. Jamás en parte alguna le ofreció la experiencia la existencia del ser tal y como él lo pensara; dedujo que tenía que existir únicamente por el hecho de poder pensarlo. Mientras que en cada palabra de Heráclito, se expresan el orgullo y la majestad de la verdad; mientras que con sibilino embeleso Heráclito contempla, pero no escudriña, conoce pero no calcula, vemos en su contemporáneo Parménides, si lo comparamos con él, la imagen contrapuesta. Éste encarna también el tipo de un profeta de la verdad, pero está hecho, por así decirlo, de hielo no de fuego, y despide a su alrededor una luz gélida y punzante.

Lo cierto es que Parménides gozó de gran prestigio entre sus conciudadanos de Elea, como legislador y pacificador. De él se conserva parte de un poema, gracias a Sexto Empírico y a Simplicio, quien en sus comentarios a Aristóteles transcribió extensas secciones del mismo. Pese a esta ventaja, la obra escrita en hexámetros, la lengua poética de Homero y la sagrada del oráculo delfico, se nos ofrece ambigua, misteriosa, enigmática; tanto, que después de más de veinticinco siglos sigue siendo para los estudiosos de la filosofía griega uno de los enigmas más difíciles de desentrañar. Se trata de poesía didáctica e inspirada, que describe un viaje de Parménides en un carro arrastrado por diestras yeguas que lo llevan velozmente, por un camino especial, con la guía de las Hijas del Sol. El viaje se interrumpe ante unas puertas, las de los senderos de la Noche y del Día. La diosa Dike es quien las abre, después de ser persuadida por las doncellas. A través de estas puertas continúa el viaje hasta una diosa que lo recibe benévola en su morada, con las siguientes palabras:

Oh joven, compañero de inmortales aurigas
que llegas a nuestra morada con las yeguas que te conducían,
te saludo, pues no es un hado funesto quien te impulsó a andar
por este camino (apartado sin duda, del paso de los hombres),
sino Themis y Dike. Preciso es que te enteres de todo:
tanto el imperturbable corazón de la verdad bien redonda,
como las opiniones de los mortales en las cuales no hay creencia verdadera.
Pues después de todo también aprenderás, cómo las cosas que aparecen (τὰ δοκούντα)
es necesario que sean de modo aparente (δοκιμῶς), mostrándose todas a través de todo.

Imaginería, expresiones y fórmulas métricas utilizadas en todo el proemio, encuentran su referente literario en las obras de Homero y de Hesíodo. Sin embargo, hay una diferencia importante: el Poema de Parménides no comienza con la ritual invocación de los poetas a la Musa. En este caso no se hace necesaria, porque es una experiencia personal de iniciación en la sabiduría lo que aquí se va a cantar. Parménides lejos está del filósofo académico de tiempos posteriores. Su lenguaje está lleno de imágenes, más que de conceptos; su discurso es más narrativo que deductivo, más sugestivo que argumentativo. Es una figura situada

entre el visionario, el poeta, el sabio y el filósofo. Si dividimos el proemio en dos partes, lo comprenderemos bien.

Sólo hasta el verso 23, el relato se ocupa de la experiencia vivida y de las cosas **vistas** durante el viaje. A partir del verso 24 y hasta el final del poema, la narración contará las palabras **escuchadas**, ἔπος φάτο, a la diosa que lo recibió. Esto significa que el poema posee un carácter eminentemente revelatorio y que, en consecuencia, Parménides actúa como simple fedatario de una revelación; como si de un profeta auténtico se tratase. Establecida esta distinción, podemos comprender por qué el lenguaje correspondiente al relato de las cosas vistas es tan vívido, gráfico, rico en detalles descriptivos, sobre todo cuando pinta los objetos en movimiento: el veloz girar de las ruedas del carro, las puertas de los senderos de la Noche y el Día, y la imponentia con que se abren. Por el contrario, la diosa que habla y el interior de la morada no se describen. Y es que a partir del verso 24, Parménides tendrá que fijar su atención sólo en las palabras, ἔπος, de la diosa. El órgano a través del cual recibe la sabiduría es el oído, así que los ojos o se cierran, o ya no ven nada en este ámbito, o se concentran con el oído, en la boca de la diosa.

Consecuentemente con la ausencia de invocación a la diosa, la iniciativa sobre el tema de la revelación no la toma Parménides como sí lo hacían los poetas cuando pedían a la Musa que les hablara de algo en particular (la cólera de Aquiles, cómo nacieron todas las cosas, o melodiosos himnos triunfales). Pero igual que en la épica o en la lírica coral, se comienza poniendo de presente el asunto. La misma diosa lo anuncia: **Es necesario que te enteres de todo**: χρῆω δέ σε πάντα πυθέσθαι. Nada menos que **todo**: esto es lo que se propone la revelación. Adviértase, sin embargo, que aquí Parménides nombra este **todo** con el neutro plural usado en la lengua diaria viva, πάντα, todas las cosas. Aún no nace la abstracción del neutro singular, τὸ πᾶν. Pero un propósito tan colosal, con razón requirió un viaje tan espectacular, lleno de signos y de ambigüedad. El recorrido no es menos misterioso que el de las iniciaciones, ni la conducción menos arrebataadora que la padecida por los poseídos de la poderosa μανία, ya sea mántica, poética o coribántica. Con razón este camino se encuentra bien apartado del paso de los hombres.

La diosa continúa, precisando el contenido de este todo. Son dos sus componentes, y la enunciación de los mismos denota que tanto el uno como el otro se requieren. Se trata del **imperturbable corazón de la verdad bien redonda**, ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ, y de las **opiniones de los mortales**, βροτῶν δόξας, en las cuales no hay creencia verdadera, οὐκ πίστις ἀληθῆς. El primero se refiere a un singular, el corazón de la verdad, ἀληθείης ἦτορ, y el segundo a un plural, δόξας. La verdad no se conceptualiza sino que se describe con la figura de un corazón que no se perturba y con el adjetivo bien redonda. Las opiniones son atribuidas a los mortales, sin ningún adjetivo calificativo pero sí con una precisión conceptual: en ellas no hay πίστις ἀληθῆς. En el vocabulario cotidiano todo corazón como órgano vital palpita, pero de manera figurativa, el corazón de los valientes no tiembla ante el peligro. Así parece ser el corazón de la verdad. Pero si nos fijamos en el adjetivo εὐκυκλέος, quizás el corazón que no tiembla sea el modo poético de nombrar el centro inmóvil de una

esfera. Como quiera que sea, lo digno de destacar es el estilo no abstracto sino lleno de imágenes que el eléata emplea para nombrar la verdad. De la ἀλήθεια no se nos da todavía un concepto sino una imagen.

Pero, la diosa que hasta aquí es clara, envuelve en el misterio su anuncio agregando dos versos más: también deberá aprender el joven, **cómo las cosas que aparecen, ως τὰ δοκοῦντα, es necesario que sean de modo aparente, χρῆν δοκίμως εἶναι, mostrándose todas a través de todo, διὰ παντός πάντα περῶντα.** La forma como se suceden las palabras en estos hexámetros y el conjunto sonoro que producen, iniciando el recorrido en el centro del **imperturbable corazón de la verdad**, hasta terminar en el impresionante flujo del **mostrándose todas a través de todo**, no permite que nos olvidemos de que es una diosa la que habla. No sabemos su nombre, pues del todo que nos promete excluye su identidad. Sabemos sí que ha recibido con benevolencia al joven en su morada que es también la de las Helíadas, y que los senderos de la Noche y del Día están allí. No está lejana de Dike ni de Themis, tampoco de Anánke. Sin embargo, la sonoridad de su voz que revela la ἀλήθεια, pero también las opiniones de los mortales, δόξας βροτῶν, nos recuerda a las Musas de Hesíodo, **cuya infatigable voz fluye suave de su boca, y que saben decir numerosas, verosímiles ficciones, pero también, cuando les place, saben ensalzar la verdad (Teogonía 27).** Quienquiera que ella sea: la imperiosa Anánke, la negra Nyx, la sabia Gea, o la madre de las Musas, Mnemosyne, lo cierto es que su voz es sibilina: brota desde el corazón de la Ἄλῆθεια que empieza a revelar, y atraviesa todo hasta convertirse en cascada que fluye en el διὰ παντός πάντα περῶντα de la segunda parte del poema.

Como Parménides, también lo sabía Heráclito: **La sibila que con su boca delirante, μαινομένωι στόματι, pronuncia palabras graves y sin disfraz, ἀκαλλώπιστα, atraviesa con su voz, τῆι φωνῆι, miles de años, χιλίων ἐτῶν, gracias al dios, διὰ τὸν θεόν, que la anima, ἐξικνεῖται” (B92).** Tiempo y espacio, todo lo atraviesa la palabra de los dioses. No debe asombrar entonces, que la principal causa de las múltiples divergencias entre los intérpretes del poema deriva de la naturaleza misma de la revelación. Se trata de un ἔπος que para ser escuchado requirió de un viaje guiado por las Hijas del Sol, y en un fogoso carro similar al del mismo Helios. Parménides entró en la morada de la diosa a través de un χάσμα ἀχανές, gigantesco bostezo o abertura primordial, y la narración que ahora nos hace de lo que allí escuchó, es voz que ya ha vuelto a cruzar, de regreso, los senderos de la Noche y del Día. Aunque ahora ya no hay delirio como en la iniciación, pues el joven ya ha retornado y relata a sus compatriotas su experiencia iniciática, de todos modos su ἔπος se escuchará ambiguo con la oscuridad propia de la poesía religiosa. El mismo carácter misterioso ostenta la prosa de Heráclito, plétora de profundas y artificiosas sentencias. Y todo porque **la naturaleza se complace en ocultarse, φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ (B123) y la armonía oculta es más fuerte que la manifiesta, ἀρμονίη ἀφανῆς φανερῆς κρείττων (B54).**

Podemos decir que el gran enigma del Poema de Parménides nos sale al paso desde el Proemio, en los tres versos que le ponen fin. La paradoja es que, no obstante ser él un mortal, la diosa le revelará también las βροτῶν δόξας y le ratificará que después de todo,

también es necesario que las apariencias sean de modo apariencial. El problema aquí presente, debió ser el que llevó a Aristóteles a decir, que Parménides niega el movimiento del devenir, queriendo afirmar la identidad del ser, pero después, forzado por la presión de la verdad, se doblega para describir el universo en su multiplicidad y en su devenir. Escuchémoslo: **Ninguno de los que afirmaban que el universo entero era uno, concibieron la causa de la generación de los seres, a excepción quizá hecha de Parménides quien, no contento con la unidad, admite de alguna manera la existencia de dos causas** (*Metafísica 3*).

Pero no hay tal cambio de opinión de Parménides, ni tampoco se trata de una contradicción. Πάντα es πάντα para el eléata: la verdad y las opiniones; lo que no se estremece, y lo que aparece a través de todo. Veamos entonces cómo se produce la revelación en el fragmento B2:

¡Vamos! Te contaré, escucha pues con atención mi μῦθος,
los que son únicos caminos de búsqueda, ὁδοὶ μόναι διζήσιος, para pensar, νοῆσαι;
el uno: cómo es, ἡ μὲν ὅπως ἔστιν, y cómo no es posible que no sea, ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
es el sendero de la persuasión, πειθοῦς ἔστι κέλευθος, pues acompaña a la verdad, ἀληθείη;
el otro: cómo no es, ὡς οὐκ ἔστιν, y cómo necesario es no ser, ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
te mostraré que este sendero es por completo inescrutable, ἀταρπὸν;
pues no podrás conocer lo que no es, τὸ μὴ εἶναι, porque no es factible, ἀνυστόν,
ni lo expresarás, οὔτε φράσεις.

Como puede apreciarse, la palabra que la diosa se dispone a revelar es un μῦθος, un relato con imágenes: la de dos rutas. Parménides cuenta lo que escuchó a la diosa: **los que son únicos caminos de búsqueda para pensar**. Y a pesar de tratarse de caminos y de haber estado el joven en la morada divina, nada le fue mostrado. ¿Por qué? ¿No hubiera sido más directo y fácil que allí mismo los viera, más que escuchar un relato sobre ellos? No. Sólo la mirada de los dioses puede penetrar la oscuridad que la misma luz produce, allí donde el Día y la Noche transitan el mismo sendero. Los dioses todo lo ven, y cuando lo quieren **lo cuentan** a los hombres con sus μύθους de oscura claridad.

Al νοῆσαι, el pensar, aquella actividad propia del νόος, mente, inteligencia, con la cual conocemos, no se le presentan sino dos alternativas: el sendero de la persuasión, que acompaña a la verdad, o el ἀταρπὸν, completamente impracticable para el aprender y el enseñar. El problema es que los versos 3 y 5 describen estas rutas de manera enigmática. La dificultad radica en que las introduce un simple ὅπως ἔστιν. No existe sujeto expreso para esta tercera persona del verbo ser. ¿Debe buscársele? ¿Aquí el verbo tiene valor existencial o su función es copulativa? Bástenos resaltar la ambigüedad de estas expresiones, su estilo oracular y de difícil interpretación, causa de muchas divergencias en la lectura de este fragmento. Como en los oráculos, la palabra que revela la verdad, la palabra de los dioses, indica de manera ambigua hacia muchos lados.

En el fragmento VIII insiste la diosa en nombrar su relato como μῦθος: **una sola palabra, μῦθος, queda: que es, ὡς ἔστιν. En este camino hay señales, σήματα, abundantes, πολλά, de que siendo, εἶναι, es ingénito e imprecadero, ἀγένητον και ἀνώλεθρον.**

La revelación apunta ahora a las muchas **señales** que en el camino de la verdad hay de la naturaleza del εὖν. Y estos términos no son meros adjetivos calificativos porque Parménides aclara que se trata de σήματα, el plural de la palabra con que en griego se nombran las señales del cielo, las marcas en una competencia atlética, los túmulos, las señales en las tumbas, las contraseñas de reconocimiento de una identidad. No en vano la palabra de la diosa se anuncia como μῦθος, una narración que demanda poner ojos a los oídos. El εὖν no es la suma de todas las cosas físicas, no es el universo. Tampoco es un concepto acabado, puesto que se muestra en un camino con σήματα que le dan una realidad plástica, una configuración y cualidades. Lo que aquí va a revelarse demandará oídos de iniciado, aquellos con poder para ver las cosas ocultas que se nombran.

Pero este μῦθος de Parménides está lejos del de los poetas que refieren historias de personajes y de héroes que con sus acciones y cualidades personales simbolizan, representan, el devenir del mundo y del hombre. Este μῦθος pertenece más al tipo de aquellos cuyo contenido son fuerzas cuasi abstractas, cosas del mundo o del hombre al borde de convertirse en ideas como son el olvido, la muerte, la necesidad, la maldición, etc. Y es que el objeto del μῦθος de Parménides es el εὖν, una realidad abstracta, una especie de ente-fuerza que aunque también incluye el mundo divino, no halla su razón en él, como en los anteriores relatos teogónicos. La narración revelada va dirigida únicamente a fundar el mundo en sí mismo, sus apariencias y los discursos que hablan de él. A los dioses les afecta en la medida en que existan o se suponga que “son”, no en su marcha y evolución explicativa del mundo. Los dioses ya no fundamentan el cosmos; el lugar ahora es para los μῦθοι cuyas señales deben ser vistas por un νόος dispuesto a transitar caminos apartados de las rutas mortales.

No obstante, pese a que el contenido del μῦθος parmenídico posee todavía muchos elementos intuitivos, no discursivos y extrarracionales, pues en su época todavía no existían conceptos, también posee un aspecto racional y lógico. En estos versos aparece por primera vez algo así como una formación conceptual, en cuanto que en ellos se encuentra, en contraposición con la nada, con el μη εὖν, o con el οὐκ εὖν, el singular τὸ εὖν, algo así como un concepto. Aunque salga por primera vez de los labios de una diosa, es un paso hacia la abstracción, si consideramos los precedentes del plural τὰ εὖντα ο τὰ πάντα. Con la sutileza de la concentración en el τὸ εὖν, entendido como lo uno y lo único del ser, empieza a desenvolverse el concepto. Digamos que la captación primaria y originaria de este ente-mito se lleva a cabo por vía de intuición, de manera inmediata (en la mansión de la diosa). Luego entra en funcionamiento el juicio racional, como lo demuestra la diosa cuando del μῦθος pasa a la argumentación. Parménides oye las razones y, en este sentido, oye la visión racional que lo prepara también para el conocimiento doxático. Parménides ve que el εὖν es limitado, redondo, eterno, homogéneo al igual que el pensar, y ello, porque pensar es idéntico adecuadamente al εὖν, al ser. Y esto lo ve Parménides a través del discurso que oye a la diosa. Con lo cual, este discurso, el intuitivo y el racional sobre el εὖν, posee todas las garantías de fiabilidad, de fe, es decir: de verdad.

Al no tratarse de un pleno concepto, el del εὖν, no cabía que Parménides lo definiera con un procedimiento lógico. Definirlo hubiera sido tratarlo como una cosa, con palabras, y allí mismo se le hubiera escapado. Es por esto que acude al procedimiento mítico. Y por tratarse de una no definición, y por ser un μῦθος, habrá de describirlo, más que de definirlo. Las cualidades que Parménides atribuye al εὖν, “ente”, son descripciones del mismo, no definiciones. Ahora bien, la descripción se dirige a un conjunto plástico, no conceptual, a una serie de características extensionales, o cuasi extensionales del “objeto”. En tal caso, las palabras, el discurso racional que emplea, lo que expresan es una descripción del ente plástico mitificado. Y este “ente” plástico, a su vez, expresa y es simbólicamente, míticamente, esa realidad inefable, indecible en palabras. La palabra, que no puede fundamentarse a sí misma se torna μῦθος para que al ser oída sea contemplada como imagen y no pensada como concepto. Lo que la diosa revela en el fragmento VIII entonces, es más fácil de comprender desde la experiencia estética que desde la lógica. Aquí los σήματα del camino del ser, hacen visible el εὖν sólo para el mundo de la αἴσθησις, de los sentidos.

Y puesto que el εὖν es un objeto plástico misterioso que, como tal “expresa” algo, ¿qué es lo expresado? ¿En qué horizontes de realidad se desarrolla la “expresión” del εὖν? ¿A qué alude la expresión plástica εὖν? Es decir, ¿qué atrapa el ente con su expresión, ya que está excluida de él la significación verbal de las palabras, ya sean ὄνομα ο ἔπος? O mejor, ¿qué expresa ya que racionalmente no significa algo concreto? La respuesta a todos estos interrogantes aclarará también por qué el lenguaje de la diosa nos resulta tan enigmático.

De todas las señales con que Parménides describe su ente-mito, quizás la más cualificadora sea la del límite esférico, la de su redondez. Los límites, πείρατα, son para los griegos, poder y dominio con respecto a los demás seres y a sí mismo, a la vez que perfección y belleza. **Puesto que posee un límite último, está acabado por todas partes; semejante al volumen de una esfera bien redonda, εὐκύκλου σφραίρης; desde el centro, μεσσόθεν, igual en fuerza en todas direcciones, ἰσοπαλές πάντη, pues ni algo mayor ni algo menor es debido que sea aquí o allí.** Como si Parménides quisiera subrayar hasta el extremo su concepción esférica del ente con reiteraciones y precisiones: **Permaneciendo en sí, sobre sí mismo yace, καθ' ἑαυτοῦ κείται; y de este modo, permanece firme en el mismo lugar; pues la poderosa Necesidad, κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη, lo retiene en las cadenas del límite, πείρατος ἐν δεσμοῖσιν, que lo encierra rodeándolo, ἀμφὶς ἐέργει.**

Si a la luz de esta figuración esférica releemos todo el poema, entonces adquiere asombrosas dimensiones. Parménides tuvo que impresionarse con la unificación fáctica que se estaba produciendo en distintos ámbitos de la vida griega: unificación religiosa, lingüística, artística, política, científica. Quizás su imagen plástica de la esfera, del círculo y del centro, nos lo atestiguan. Se trata pues, de una intuición total (los sentidos más bien pregonan la dispersión), en forma plástica, geométrica, como lo exigía el espíritu griego. Parece claro que este ente esférico Parménides lo vive desde el interior, desde el centro, desde el hogar de Hestia. No es un ente ante los ojos. Es un ente redondo vivido-visto pero desde dentro, porque el hombre, el pensamiento y el mundo están inmersos, empapados de él. Diríamos que es como una fuerza, al modo del amor y del odio de Empédocles, o como el

alma del mundo platónica, o como la Anánke o necesidad, o como tantas otras fuerzas míticas que no son personas divinas ni héroes, sino energías cuasi plásticas, cuasi abstractas, que empapan la realidad de cuanto hay, la rigen, la estructuran porque están “en medio” de lo real. Una especie de energía plástico-mítica que es a la vez el *kósmos* y la *pólis*, y el alma y la obra de arte, y la proporción, y la familia y cuanto el hombre pueda encontrar en su experiencia: es todo sin ser nada concreto porque goza de la autonomía del *μῦθος* que, simbolizando, expresando, lo es todo sin ser nada particular.

Y concluye la diosa esta revelación-desocultamiento del inquebrantable corazón de la *ἀληθείης εὐκυκλέος*, en el verso 50: Aquí termino el discurso fidedigno, *πιστὸν λόγον*, y el pensamiento, *νοῆμα*, acerca de la verdad, *ἀμφὶς ἀληθείης*. Y ahora aprende las opiniones de los mortales, *δόξας βροτείας*, escuchando el orden engañoso, *κόσμον ἀπατηλόν*, de mis palabras, *ἐμῶν ἐπέων*. El anuncio de esta segunda parte del todo prometido, pone una nota de ambigüedad: el orden engañador de mis palabras. Este todo, termina con el conocimiento de la mezcla de luz y noche, porque el *lógos* humano solo puede conocer poniendo nombres y fragmentando el redondeado *εὖν*. Los mortales, cual Edipos, tendrán la oportunidad de escuchar un *μῦθος*, y de contemplar los signos de la verdad pero cuando se dispongan a interpretar y conocer con su *λόγος*, caerán presos del lenguaje, en la vía de las *δόξας*.

La mayor parte de los intérpretes modernos ha creído por mucho tiempo que el pensamiento de Parménides niega toda realidad al mundo empírico y concede existencia sólo al ser, uno e inmutable. Y como filósofo del ser que siempre es, opuesto al devenir que es y no es, se le ha considerado opositor de Heráclito. Montero Moliner nos refiere cómo dentro de esta posición, Reinhardt distinguió dos grupos de autores: en primer lugar, quienes ven en la vía de las “opiniones” una simple doxografía, sea una exposición y crítica de las ideas pitagóricas, sea una burla a las doctrinas de Heráclito. En segundo lugar, quienes consideran que la última parte del poema describe un sistema cosmológico cuyo valor es meramente hipotético. Sólo después de la crítica de Reinhardt a estas dos actitudes frente a la vía de las “opiniones”, se pudo empezar a sospechar que el poema guardaba en su seno otras enseñanzas: que la aparente dualidad entre el aparecer y el ser, la verdad y las opiniones, lo lógico y lo mítico, no era tan clara y segura, como hasta entonces se había sostenido.

Nuestra tesis es que, leer a Parménides con los ojos de los historiadores de la filosofía, o considerarlo, “el primero de los filósofos”, hará más difícil nuestra comprensión de él. La compatibilidad entre los contenidos de la vía de la *ἀλήθεια* y los de la vía de las *δόξαι*, seguirá siendo problemática como lo fue desde la antigüedad para el mismo Aristóteles, quien en su empeño de clasificar a los pensadores presocráticos a la luz de sus conceptos metafísicos de materia y forma, sustancia y categorías, percibió, como lo anotamos anteriormente, una inconsecuencia interna en el poema.

Cierto que desde el comienzo del poema una enigmática ambigüedad rodea al lector. ¿Cuál es el sentido del proemio? ¿Ese viaje iniciático es un símbolo filosófico, religioso o metodológico? ¿Hacia dónde se viaja? ¿Las puertas de los senderos de la Noche y del Día conducen a la luz o a la oscuridad? ¿La presencia de Díke como guardiana de aquellas puertas alude acaso a un orden jurídico o tribunal de premios y castigos? ¿Por qué la revelación de las rutas de investigación es tan oscura? ¿Por qué, tras la larga mostración-demonstración de los atributos del ἔδν, se sucede la revelación del cosmos donde el fuego y la noche se mezclan por igual? ¿Con qué fin se ocupa la diosa de las δόξαι mortales? ¿Qué ocultan los abundantes paralelismos entre las dos rutas que aparentemente tendrían que oponerse? ¿Dónde está el engaño que advierte la diosa en 8.54, y quiénes son los que se engañan? ¿Al fin son necesarias las dos formas de conocimiento mortal o sólo una lo es? ¿Por qué los signos opuestos en el fondo se confunden en ambiguos símbolos? ¿Cuál es la real disposición que se revela de las apariencias? ¿Es la cosmología de las δόξαι un auténtico epílogo del proemio para rematar con irónicos símbolos la revelación de la verdad?

Quizá sea Platón quien nos brinde la clave cuando en uno de sus diálogos describe al maestro eléata, no con discursos y argumentos, sino con una comparación traída del μῦθος homérico. Se trata del pasaje del *Teeteto* (183e), donde Sócrates refiere a sus dos interlocutores del diálogo, la impresión que el anciano Parménides le produjo cuando lo conoció. He aquí las palabras de Platón: **Parménides me pareció, tal como Priamo a Helena, según cuenta Homero, venerable, αἰδοῖος, a la vez que temible, δεινός. Estuve en su compañía, cuando yo todavía era muy joven y él muy anciano; y justamente, me pareció que tenía pensamientos muy profundos.**

El genio literario de Platón resplandece en este pasaje de su obra. Del relato homérico toma prestadas situación y palabras, para de manera ingeniosa, con el recuerdo de una escena, presentarnos de forma plástica, como sólo el μῦθος puede hacerlo, la figura de Parménides. La escena evocada se halla en el canto tercero de la *Iliada*. Se trata del momento en que Helena arriba a las puertas Esceas de la muralla troyana, donde el rey Priamo acompañado de los ancianos de Ilión, se halla contemplando los ejércitos en la llanura. Al acercarse Helena, el rey la invita a sentarse a su lado y justo en el verso 171, **la divina entre las mujeres** pronuncia estos μῦθοισιν: Αἰδοῖος τέ μοί ἐσσι, φίλε ἔκυρέ, δεινός τε. (Venerable me parece suegro amado, a la vez que temible).

Por comparación con esta experiencia de Helena, nos participa Platón, la vivencia del αἰδοῖος y del δεινός que el anciano Parménides produjo al joven Sócrates. Tal como Helena se impresionó ante la presencia de Priamo así le ocurrió a Sócrates, y ahora Teodoro, Teeteto y nosotros, podemos repetir la experiencia. Platón se vale del poder del μῦθος para lograrlo. Αἰδοῖος y δεινός no son simples palabras que se le ocurren a Sócrates para expresar su opinión. Son en cambio, los μῦθοισιν que el poeta épico escuchó narrar a una diosa cantora de la cólera de Aquiles, que había visto y recordaba muy bien esta escena, sucedida en un remoto pasado, en el lugar donde se levantan las πύλαι de las murallas de Ilión. El efecto inmediato es que podemos revivir el sentimiento encerrado en los μῦθοισιν de Helena,

relatados también como μῦθος por Homero. Αἰδοῖος significa venerable, respetable. Δεινός en cambio, no resulta fácil de traducir pues su significación es ambigua. Califica a algo tan maravilloso que infunde pavor. Nombra el temor reverencial; refiere lo formidable y tremendo por su grandeza o poder.

Hay que aprender las dos formas del conocimiento, δύο μορφαὶ γνώμας, porque también el mundo de las apariencias debe indagarlo el hombre. La sabiduría de Parménides se fundamenta en el conocimiento de esta profunda totalidad. Y aunque los veinticinco siglos que nos separan de este hombre “venerable” y δεινός (que parece haber dejado sin palabras a Sócrates), nos dificultan la comprensión de sus “pensamientos muy profundos”, hemos de seguir la clave que Platón nos da al recordarnos la importancia que el lenguaje plástico del mito tiene, a la hora de tener que hablar de ciertas cosas. Mucho más si el objeto del discurso son cuestiones tan grandes de la metafísica como el εἶν y el μὴ εἶν.

El enigma, lenguaje de Parménides

Resumen. *Se suele olvidar que los presocráticos, más que "filósofos" en el sentido actual de la palabra, fueron hombres que sus contemporáneos tuvieron por sabios. He aquí una pequeña muestra de lo lejos que el Poema de Parménides se halla del tipo de lenguaje conceptual que Occidente llama "filosófico". La lengua del éléata es palabra viva y creadora como la de los poetas, pero también oscura y ambigua como la de los dioses. Quien lea a Parménides en la perspectiva de la metafísica occidental y pase por alto su contenido poético, religioso, político y "pre-conceptual", quizá termine lejos de su pensamiento originario.*

Palabras clave: Parménides, presocráticos, enigma, comienzo de la filosofía, sabiduría.

Enigma, Parmenides' Language

Summary. *It is often forgotten that the pre-Socratics were more than "Philosophers" in the actual sense of the word. Their contemporaries took them for wise men. Here is a small sample of how far Parmenides' Poem is from the type of conceptual language that the West calls "Philosophic". His language was one of living words and one which creates, like that of poets, but which is also dark and ambiguous like that of the gods. A reader of Parmenides' within the perspective of western metaphysics, overlooking its high poetic, religious, political and "pre-conceptual" content; perhaps may end up far from his original thought.*

Key words: Parmenides, pre-Socratics, enigma, beginning of philosophy, wisdom.