

# Las Diosas y el Viajero. Una lectura del proemio del poema de Parménides desde las formas de Necesidad y Legalidad<sup>1</sup>

Recepción: 31 de mayo de 2006 Aprobación: 10 de septiembre de 2006

Saúl H. Echavarría Yepes\*

syepes@eafit.edu.co

**Resumen** Este texto toma como su objeto los términos o nombres con los que se presentan la legalidad y la necesidad en el proemio del poema de Parménides. Sobre ellos se realiza una indagación que pretende restituir los referentes literarios que los hagan comprensibles dentro de la estructura de la obra del pensador de Elea, para lo cual se acudirá a las obras épicas de Homero y Hesíodo. El texto se inscribe entonces en la línea de estudios que investiga el pensamiento presocrático, como contenido en un contexto intelectual de mayor diversidad a la prescrita por los posteriores sistemas de pensamiento filosófico.

## Palabras clave

Parménides, Necesidad, Legalidad, Dike, Themis, Moira, Presocráticos.

## The Goddesses and the Traveler. A reading of Parmenides' Poem Proemium through the forms of Necessity and Legality

**Abstract** This text takes as its object the terms or names through which legality and necessity are presented in Parmenides' poem proemium. An inquiry will be carried out on them, intending to restore the literary references that makes them comprehensible within the work structure of the thinker of Elea. With this purpose in mind, we will have recourse to Homer's and Hesiod's epic works. Thus the text is in the line of studies researching presocratic thought as a content within an intellectual context of higher diversity than the one prescribed by later systems of philosophical thought.

## Key words

Parmenides, Necessity, Legality, Dike, Themis, Moira, Presocratic Thinkers.

<sup>1</sup> Este texto es un producto de la investigación realizada como tesis de maestría en Filosofía, realizada en la Universidad de Antioquia con el apoyo de la Universidad EAFIT, cuyo título es: *El proemio del poema de Parménides. Análisis, traducción y comentarios*, realizada en 2004.

\* Filósofo y Magister en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Profesor de la Universidad Eafit.

Es de común aceptación la tesis según la cual Parménides marcó un punto de quiebre en la historia del pensamiento griego; quiebre que se vería representado tanto en el abandono de la perspectiva meramente «física» de los pensadores jonios que le antecedieron en el tiempo: Tales, Anaxímenes, Anaximandro, cuanto en la influencia que ejercería sobre quienes le sucedieron: Empédocles, Anaxágoras, Platón e incluso Aristóteles. Esta tesis ha sido propuesta tanto por historiadores de la filosofía que intentan determinar puntos comunes y líneas continuas a través del devenir de la reflexión filosófica, como por los mismos filósofos que pretenden establecer la antigüedad de su pregunta y, respecto de ella, destacar la actualidad de su propia respuesta. La tradición —si por ella nos limitamos a entender la serie de escritos que compone precisamente la historia de la filosofía occidental— le ha dado su aprobación, de alguna manera, a esta tesis asegurando, por un lado, la antigüedad de su fundamento y, por otro, en virtud de lo anterior, la necesidad renovada del pensamiento abstracto.

Reconociendo esta tradición y el papel que en ella juega la interpretación de la obra de Parménides, el trabajo que aquí se presenta deja en suspenso las anotaciones que desde cada sistema filosófico se han formulado sobre lo que *quiso decir* el eléata hacia finales del siglo VI y, en consecuencia, intentará acercarse a este texto a partir de las creaciones literarias que lo precedieron o acompañaron en el tiempo.

Este texto toma como su objeto literal las figuras cuyo estatuto divino aparece destacado en el proemio del poema<sup>2</sup>. Para justificar este objeto, es necesario declarar que uno de los supuestos que este trabajo suscribe es que el fr. I del poema de Parménides es indispensable, tanto para la comprensión de los fragmentos siguientes como para la intelección de la totalidad del pensamiento parmenídeo. De modo particular, este trabajo se asienta en la pretensión de vincular las formas de necesidad, obligación y legalidad que recorren el fragmento VIII, a las figuras que bajo el ropaje de la divinidad han sido ya anticipadas desde el fragmento I.

Dos grupos de versos, dentro de los 30<sup>3</sup> que tiene el proemio, nos permiten visualizar el objeto: los versos 14-16 describen la primera aparición de *dike*, y los versos

<sup>2</sup> El fragmento 1 ha sido denominado tradicionalmente como 'el proemio'. Con esta denominación, además de referir la ubicación del fragmento respecto de los demás, se le da una connotación de *introito* o *addenda* que no se comparte en este trabajo. Sin embargo, conservaremos lo establecido por la tradición y lo llamaremos *proemio* sólo con interés nominativo. Cf. Echavarría, 2005, p. 10.

<sup>3</sup> Seguimos la versión de Sexto Empírico, no la de Simplicio.

26-28 contienen, ya en palabras de la diosa parlante, la reunión de *themis*, *dike* y *moira*<sup>4</sup>. Para formular los problemas que estos nombres suscitan en los intérpretes, abordamos —en la primera parte— el estudio de cada figura de modo independiente, recorriendo su significación en los textos épicos hasta llegar a su aparición en el texto parmenídeo. Y en la segunda, en una suerte de conclusión enigmática, intentamos trazar algunas hipótesis que permiten pensarlas como articuladas a un motivo mayor: el viaje ( ) como método en Parménides.

## I. ¿Nombres o Diosas?

### Grupo 1

11. *Allí están las puertas de los pasos de la Noche y el día*
12. *las cuales tienen un umbral y un dintel de piedra.*
13. *Ellas, etéreas, se cierran sobre grandes batientes de los cuales*
14. *Dike la muy castigadora tiene las llaves de la compensación.*
15. *A ella, las doncellas le dirigieron suaves palabras*
16. *y, llamando su atención, la persuadieron de que para ellas el pestillo con cerrojo*
17. *prontamente retirara de las puertas.*

### Grupo 2

24. *Oh kouros, compañero de inmortales aurigas,*
25. *que llegas hasta nuestra casa con las yeguas que te traen,*
26. *te saludo, pues no fue la Moira fatal la que te impulsó a emprender*
27. *esta jornada —que está retirada del sitio donde vagan los hombres—*
28. *sino Themis y Dike*<sup>5</sup>

### 1. Dike

En los v. 14-17 la encontramos como divinidad personalizada e incluso caracterizada con múltiples detalles: se nos dice que tiene ( ) las , que son las llaves o barras que aseguran los batientes de las etéreas puertas de los pasos de

<sup>4</sup> *Ananke* ha sido frecuentemente vinculada con estas tres figuras, pero, dado que su nombre no aparece en el proemio, este texto no se ocupará de su tratamiento de modo explícito.

<sup>5</sup> La justificación de esta traducción está en Echarriá, 2005, pp. 17-36.

la noche y el día, cuyo dintel y umbral es de piedra. En el mismo grupo de versos, ella aparece como el objeto de las [palabras persuasivas] de las que disponen las doncellas que intentan persuadirla de retirar el pestillo con cerrojo. La segunda aparición se da en el v. 28, cuando la diosa la reconoce, junto a Temis, como la impulsora del joven a emprender el que lo ha llevado hasta sus moradas.

De estas apariciones se desprenden tres grupos de preguntas: ¿Por qué una deidad está custodiando las puertas? ¿Cómo comprender el adjetivo con el que Dike aparece descrita? ¿Qué son las y por qué se les define como? ¿Cómo se configura a partir de estos elementos la figura de la deidad? En segundo lugar, ¿por qué las doncellas comienzan la persuasión? ¿Qué son las? ¿Qué acción ha de realizar Dike? Y, finalmente, ¿qué hace Dike junto a Temis? ¿Cómo comprender la acción de impulsar?

Antes de responder a las preguntas por las funciones que esta figura desempeña en el poema, atendamos un momento a la tradición que al mismo tiempo que instaura su definición y describe su constitución dentro del panteón, aporta los elementos para los usos lingüísticos en los que el término *dike* no señala necesariamente una deidad.

La aparición de esta figura como divinidad individualizada no puede arrogarse al panteón griego tradicional —homérico. Como tal, su antigüedad se remonta hasta Hesíodo, pues en Homero la palabra *dike* es usada frecuentemente en un sentido que dista mucho de ser una deidad.

En *Il.* 18, 508 y en *Himn. Dem.*, 152 se habla de *dike* como algo que debe ser pronunciado de modo recto ( ) para lograr la paz, en el primer caso, o para mantenerla, en el segundo. Y en *Il.* 19, 100 y 23, 542, se dice que la *dike* determina una propiedad legítima que no puede faltar ni disminuirse, en virtud de un pacto o acuerdo.

En *Odisea*, con *dike* se describe la condición propia de cada tipo de individuo y las acciones que según tales tipos les están permitidas a los hombres: 4, 691, *dike* de los reyes-señores; 11, 218, *dike* de los mortales cuando mueren; 14, 59, *dike* de los esclavos; 18, 257, *dike* de los pretendientes; 24, 55, *dike* de los viejos, en 14, 84, se dice que los dioses honran la *dike*. Con apariciones de la expresión parece designarse, o bien la propiedad de un derecho adquirido en virtud de cierta investidura o la declaración de una norma que, en tanto que costumbre, debe ser seguida y respetada.

Intentando recoger estos sentidos, Guthrie (1967, p. 18) afirma que en el mundo arcaico *dike* tiene el sentido de lo que debe hacerse de modo natural, es decir, siguiendo el *orden* natural de las cosas, sin dejar de notar que en la suposición de este *orden* natural en el mundo arcaico ya se prefigura el espectro semántico que caracterizará a la palabra con el paso de los siglos.

Entonces, dentro de esta multiplicidad de apariciones podemos encontrar dos sentidos del término: por un lado, decisión, sentencia, ley; y por el otro, comportamiento característico, modo de ser de un colectivo. Eggers Lann (1997, p. 36), siguiendo a Ehrenberg, intenta justificar el primer sentido argumentado que *dike* viene del verbo (lanzar, arrojar), con lo cual la resolución de una disputa tendría lugar mediante el lanzamiento de algo entre las dos partes comprometidas. Oponiéndose a esta interpretación y pretendiendo articular ambos sentidos, M. Gagarin (1973, p. 82) propone (mostrar, señalar) como verbo originario, cuya raíz - significa límite, línea divisoria y, en el mismo sentido, marca, signo característico. Así, en el primer sentido homérico, con *dike* se estaría indicando lo que debe hacerse<sup>6</sup> y, en el segundo, la *dike* sería la señal o el comportamiento distintivo de un grupo de individuos.

Desarrollando los sentidos homéricos de *dike*, Hesíodo, por una parte, incorpora el primero de los usos, en el sentido de sentencia pronunciada por los reyes (potestad de Zeus), p. ej. *Op.* 36, 39, 124, 192. Y en *Th.* 434 añade un uso diferente de *dike*, que parece más bien referirse al sitio que ocupan los reyes en el ágora y desde el cual resuelven los pleitos<sup>7</sup>.

Como figura personalizada y divinizada, sólo encontramos en Homero una referencia tangencial —como se verá inmediatamente, la restituimos gracias a Hesíodo— a Dike, aunque no concretamente individualizada: en *Il.* 8, 394, se dice que las Horas tienen a su cargo ( ) las puertas del cielo ( ) y la regulación de las estaciones. Sin embargo Homero no dice nada acerca de ellas además de estas responsabilidades, por lo cual sólo con la descripción que hace Hesíodo de las Horas podemos comenzar a articular todo lo dicho sobre el término a la figura así divinizada. Y precisamente de este modo, Hesíodo es quien da a Dike su ubicación entre los olímpicos con genealogía establecida y determinada: en *Th.* 902, dice que de la unión de Zeus con Themis, tomada como segunda esposa, nacen las Horas: *Eunomía*, *Dike* y *Eirene* y, en segundo lugar, las Moiras: *Cloto*, *Átropo*, *Láquesis*.

<sup>6</sup> La relación de *dike* con el vocablo latino *dico* también es sugerida por Gagarin, citando a Benveniste, quien dice que *dike* originalmente significó “le fait de montrer avec autorité de parole de qui doit être” (*Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, II. París, 1969, pp. 107-110).

<sup>7</sup>

Este posible carácter físico de lo designado por *dike*, tal vez pueda encontrar un apoyo en la investigación sobre el origen físico del término realizada por Ruipérez (cf.). En ella se argumenta a favor de la tesis según la cual Themis, en lugar de designar originariamente un sentido de norma o de derecho, designó las piedras en las que los reyes se sentaban para dictar sentencias en el ágora.

En el establecimiento de esta genealogía Hesíodo conserva el sentido de la *dike* homérica, pero da un paso más en la elaboración del concepto: la unión descrita acontece como necesaria dentro del nuevo ordenamiento que tiene lugar tras la titanomaquia. La derrota de los hijos de Urano y, con ello, el desplome de toda la jerarquía de poderes existente, le exige al nuevo soberano una nueva repartición de las regiones y de los poderes; mas para llevar a cabo tal repartición, Zeus requiere proveerse de una serie de facultades que sólo puede obtener mediante matrimonios (Bergren, 1983, p. 70), por lo cual su primera esposa es —«la más sabia de los dioses y hombres mortales» (*Th.* 892)—, la cual es devorada por él a indicación de otra figura femenina, Gea. Así Zeus se hace poseedor del conocimiento del bien y del mal, es decir, de lo que debe hacerse. Ya devenido en (prudente, sagaz), poseyendo el conocimiento, procede a desposar a (la normatividad originaria) logrando, primero, legitimar y legalizar su reinado inscribiéndolo dentro de lo autorizado o legislado desde el principio y, segundo, asegurar la propiedad de las sentencias que siempre se han de cumplir ( ).<sup>8</sup> Siendo entonces y poseyendo las , engendra<sup>9</sup> a las Horas, quienes serán las manifestaciones del nuevo ordenamiento divino.

Este primer grupo de hermanas evidencia un cambio considerable en la comprensión que se tiene del papel divino: [La buena ley, la justicia y la paz]. La intervención de Zeus ha alterado la disposición titánica del cosmos devenido de ; mediante la lucha con las fuerzas elementales el poder ha sido agrupado, y dentro de las consecuencias vemos que las Horas, antes encargadas sólo de permitir el ingreso al Olimpo y de regular el cambio de las estaciones, se erigen como las destinatarias de la potestad de la regulación de todo el orden legal que debe conducir a la conquista y mantenimiento de la paz. Como consecuencia de su vínculo con Zeus, dado que éste les ha otorgado tal poder, él se constituye en el garante último de la obediencia que se debe a la Horas, y particularmente a Dike; por lo cual Hesíodo en *Op.* 256 habla de ella así: «Y he aquí que existe una virgen, Dike, hija de Zeus,

<sup>8</sup>La relación de Themis con Dike se hará explícita en el apartado “Themis”.

<sup>9</sup>Una relación entre Metis y Dike aparece indicada en los fragmentos de Hesíodo, donde Metis es llamada la constructora de justicia o de cosas justas (Fr. 343, 14). La justicia de lo construido por Metis puede comprenderse, por una parte, a partir de la enorme sabiduría de la deidad, ratificada en dos ocasiones en el mismo fragmento, y, por otra, en virtud de la Verdad que acompaña ese saber. La estrecha relación entre *Dike* y *Alétheia* ha sido sólidamente demostrada por Detienne (1983), caps. III y IV.

digna y respetada por todos los dioses» y si es agraviada el mismo Zeus se encargará de la denuncia. Igualmente en *Op.* 220, dice que si Dike es violada se alejará de las ciudades llevando males a los hombres ( ).

La personificación de dike realizada por Hesíodo conserva aquel sentido de la sentencia expresada, pues ella se instaura como la detentadora de la voluntad de Zeus dirigida a la legislación de los asuntos humanos (*Op.*, 279), la cual necesariamente pasa por el discurso. Igualmente, ella determina lo que debe hacerse, y mediante su manifestación se decretan las normas y costumbres que deben seguir los grupos humanos.

Pero este sentido arcaico de Dike como diosa personalizada que se erige como estamento legal, debe aún soportar el encuentro con el adjetivo . Para la comprensión de este término de nada sirve apelar a la tradición homérica o hesiódica, a no ser para constatar que es en esta tradición donde Parménides encuentra su soporte para poblar su texto con adjetivos compuestos al estilo homérico; pero en el caso semántico del término no encontramos soportes textuales que sirvan como referencia. Por esta razón, usualmente se ha traducido como la 'rica en castigos' o la 'muy castigadora'.

Dentro de la tradición literaria sólo en otra ocasión encontramos el adjetivo y es en la obra de Proclo<sup>10</sup>, donde dice que según los órficos: acompañaba a Zeus durante la distribución de los poderes tras la batalla con los titanes. Dike en este caso mantiene el sentido antiguo de norma prefijada y respetada, el cual es aumentado con la dignidad de ser la divinidad que, como testigo, asegura el cumplimiento y el equilibrio; así, aparece como garante de la nueva disposición olímpica, asegurando que la normatividad siempre presente en el mito cosmogónico se mantiene y se consolida en las nuevas gestas cosmológicas.

¿Cómo comprender, entonces, el sentido del castigo si Dike tiene las ?

El sentido de alternancia que tiene el término ha sido la razón por la que diversos traductores han elegido la versión «las llaves de uso alternativo» o «las llaves que se usan alternativamente». Esta alternancia se daría

<sup>10</sup> *Platonis rem publicam commentarii* 2, 145, 4.

entre los turnos en que la noche y el día pasan por las puertas, por lo cual Dike usaría las llaves para dar paso a una y otra, lo cual supone a su vez, primero, que efectivamente ellas trasponen las puertas y, segundo, que Dike tiene que abrir dos veces la puerta, una para la noche y otra para el día, lo cual, bien pensado, no puede ser posible, pues independientemente del lugar en el que se encuentren las puertas, cuando ellas se abren simultáneamente una debe entrar y la otra salir, precisamente así lo describe Hesíodo en *Th*, 750: «Cuando una va a entrar, ya la otra está yendo hacia la puerta».

Por otra parte, un grupo importante de traductores acogen el sentido alternante del término para traducir la expresión como ‘las llaves de la retribución’, ‘las llaves de la compensación’, señalando que Dike tiene la potestad para retribuir a quien se le acerca y lo merece.<sup>11</sup>

Este sentido de parece entrar en contradicción con el calificativo , pues se estaría diciendo que Dike «la rica en castigos» es la encargada de la compensación. Sin embargo, tal apariencia puede ser desechada del siguiente modo:

Si retomamos la cita de Proclo donde se describe el papel de esta Dike en la repartición del cosmos, podemos encontrar el punto de contacto entre los dos aspectos de la deidad, pues como ella está encargada, fundamentalmente, de asegurar la repartición. El nuevo soberano extiende su potestad sobre los terrenos de los vencidos ( ) y éstos son el objeto de la repartición entre quienes estuvieron de su lado (compensación, ). Con su mera presencia Dike castiga y premia, y lo por ella adjudicado es fijado con tal fuerza que deviene inviolable. La ordenación de los ciclos y de las regiones no soporta la alteración y cualquier intervención de los dioses en un terreno o potestad de otro, violando el precepto de Dike, acarreará inmediatamente el castigo al Dios agresor, lo cual constituirá, al mismo tiempo, la compensación al agredido.

Acogiendo esta última posibilidad, puede comprenderse el hecho de que Dike en el fr. 1 posea las llaves y al mismo tiempo se diga que ella es . La posibilidad del castigo y de la com-

<sup>11</sup> Frente a esta posibilidad diversos comentaristas han acudido a la influencia órfica, bien para justificarla, bien para rechazarla. En este texto consideramos inoportuno intervenir tal discusión, pues como Jaeger lo dijo: “desde que el orfismo se hizo asunto de eruditos, se considera que él es la llave que abre todas las puertas de los misterios griegos” (1992, p. 62). En el mismo sentido se expresa Pellychia: “si lo órfico está definido por el vago sentido de algunos versos anónimos, entonces no hay razón para no afirmar que, desde Homero hasta Juan Crisóstomo, Grecia es órfica” (1986, p. 509) [la traducción es mía].



pensación antes que prefigurar algún tipo de contradicción en la figura, descubre los elementos complementarios de la Dike mítica: al mismo tiempo ella es castigo y compensación; cuando Dike interviene la unicidad de su acto genera consecuencias funestas para una de las partes, mientras que para la otra se constituye en acto de reparación. Dike no requiere actuar dos veces, sino que la duplicidad emerge de la interpretación humana que contempla y padece el acto único de la deidad. Justamente en este sentido la describe Eggers Lan (1986, p. 35), quien examinando la intervención de Zeus en la *Odisea*, asegura que la justicia de Zeus es al mismo tiempo punitiva y retributiva: el saqueo de la hacienda perpetrado por los pretendientes y el exilio forzado de Odiseo, encuentran en el mismo acto su retribución: la masacre en los patios representa la intervención de Zeus restaurando con Dike el orden natural de las cosas y, en virtud de ello, la posterior reclamación de los padres de los jóvenes asesinados es inmediatamente desechada por Zeus, quien exige el olvido de lo acaecido. Igualmente, el saqueo de Troya es al mismo tiempo castigo para Paris y sus aliados, como compensación para Menelao y los suyos. Castigo y premio son las interpretaciones de los involucrados ante el acto en el que Zeus interviene con Dike.

Ahora bien, avancemos un poco más en el proemio para tejer la interpretación que nos permita comprender la actuación de Dike en esta parte del poema.

1. 2. ¿Qué necesidad tiene, dentro de lo dicho sobre Dike, el acto de la persuasión que despliegan las doncellas?

El poeta dice:

En *Od.* I, 56, Calipso se dirige a Odiseo con  
; para retenerlo lejos de Ítaca. le debe dirigir  
Hera a Zeus para aplacarlo en *Il.* 1, 582, y también Odiseo a Eolo para convencerlo en *Od.* 10, 70. Una aparición más del término la encontramos en el *Him. Hom. Dem.* v.336, la cual recoge las anteriores y puede ganar pertinencia respecto del momento en que nos encontramos: allí, Zeus le exige a Hermes la acción de persuadir con este tipo de discurso a Hades, para lograr el retorno de Perséfone desde la oscuridad hacia la luz. Y aquí se presenta el mismo discurso para lograr el acceso en sentido contrario.

En estas situaciones las palabras delicadas, suaves, se presentan como el mejor instrumento que puede utilizarse frente a una situación en que la vida está en riesgo o que presenta una dificultad tal que ningún medio físico puede superar. El encuentro del cortejo con las puertas se presenta

como la dificultad mayor, pues la detallada descripción que hace Parménides de su firmeza evidencia el absurdo de intentar cualquier tipo de fuerza ( ) y ello lo confirma la presencia de Dike.

Una cita de Hesíodo puede complementar la explicación para que las doncellas dirijan este tipo de discurso a Dike. En *Th.* 90 se dice que el ser prudentes ( ) de los reyes radica en hacer cumplir fácilmente los actos de reparación a favor de los agraviados, con

. En esta acción se combinan la sabiduría, la rectitud de la verdad, la declaración de la justicia y la fuerza de la persuasión.

Como hemos visto, la figura de dike emerge de la asunción del poder por parte de Zeus. Éste en tanto que rey envía la Dike a los humanos, cuyos reyes serán los nuevos ejecutores y sus protectores. El pueblo acudirá a los reyes en busca de dike, abandonando la posibilidad de resolver el conflicto a través de la fuerza (Gagarin, p. 83). Consecuentemente con este abandono, la emisión de las sentencias ( ) será escuchada y acogida por las partes en virtud de la suavidad persuasiva del discurso propio de la dike.

En este momento se presenta otra dificultad de carácter técnico, sobre la cual casi ninguno de los comentaristas se ha expresado. La ubicación de Dike respecto de las puertas. La descripción de las puertas de *Od.* 2, 344, dice que la dueña que cuida de ellas se encuentra en su interior. Esto es plenamente compatible con el mecanismo que le sirve de seguro a todas las puertas en Homero— y también en la actualidad, siempre que la puerta pretenda otorgar seguridad: la barra se ubica en la parte anterior de las puertas, por lo cual Dike está en la parte de adentro y frente a ella están las barras. Así que el cortejo no ve a Dike sino sólo la firmeza de las puertas. Esta anotación lleva a pensar el discurso de las doncellas con la deidad no de modo directo, sino que ellas hablan de un lado y Dike escucha del otro. Un soporte para esta escena lo constituye el adverbio , tradicionalmente traducido como ‘hábilmente’ o ‘sabiamente’; pero tras las investigaciones de Mourelatos<sup>12</sup> puede tener otra traducción: si no puede traducirse como *decir* sino como *indicar*, el verbo debe traducirse como *llamar la atención*

<sup>12</sup> Mourelatos (1970, nota 28) “ , en Homero y Hesíodo, no tiene el sentido trivial de ‘decir’, que llegará a ser corriente en el posterior griego coloquial. El hombre que atrae para sí el respeto y la atención de su audiencia. Posibles complementos de son: una casa, un lugar, un destino, un objeto físico, un hombre, un viaje. Cuando el objeto es o algo esencialmente verbal, el sentido es más apropiadamente: ‘exhibir, explicar, hacer evidente para que todos vean’ que simplemente *decir*. [...] cuando pretendemos traducir como ‘pensar’ el sentido más apropiado es ‘considerar’. En conclusión, la raíz del concepto debe ser algo como *llamar la atención de alguien para*” [La traducción es mía]. El caso de no es descrito por Mourelatos, pero con sus indicaciones y frente a la evidente dificultad descrita, considero necesaria y adecuada la extensión a este adverbio.

de. Así que las doncellas, en primer lugar, deben *llamar la atención* de la deidad, pues ellas no la ven, y luego pueden comenzar a dirigirse

Éste es el tipo de discurso que Dike requiere y exige. La comitiva llega hasta las puertas que custodian tanto el ordenamiento cósmico como todo tipo de legislación. La utilización de la fuerza evidentemente es un absurdo, y lo que pueden hacer quienes lideran la jornada es acogerse a la voluntad de Dike e inscribir su desplazamiento en los términos por ella exigidos, para que la deidad acceda a otorgar el paso.

La petición de las doncellas a Dike no es la de abrir las puertas, sino sólo la de autorizar el paso retirando la barra que, como pestillo, asegura el cierre de aquéllas. Parménides no describe el momento en el que Dike accede a tal petición, pero con la posterior apertura de las puertas se confirma la autorización pedida por las

Una polémica rodea esta autorización de Dike de permitir el acceso del séquito que acompaña al joven, cuyo principal problema puede ser descrito en forma de preguntas: ¿Cuál es la razón por la cual Dike accede a otorgar el paso? Si ella es y tiene las , ¿qué es lo que está compensando o castigando en el hecho de retirar la barra? Tarán ha rechazado la hipótesis de Fränkel, según la cual Dike está retribuyendo al joven en virtud de la justicia que ha acompañado su vida. Ciertamente no estamos de acuerdo con la razón que aduce Tarán para negar esta tesis, pero tampoco estamos de acuerdo con Fränkel, y ello por las razones siguientes: esta interpretación de Dike supone un sentido moral de la función de la deidad y, hasta ahora, hemos visto que tal connotación no es soportada por el término ni en Homero ni en Hesíodo, los cuales son, según nuestra interpretación, los soportes literarios de Parménides. En el mismo sentido hemos visto que la acción de Dike en el fr. 1 se enmarca en un ámbito de legislación legal, más que de resolución de conflictos morales.

Sobre la segunda pregunta, Dike no permite la apertura de las puertas ni compensando ni castigando, acciones que, como vimos, corresponden a las interpretaciones que los humanos hacen sobre el único acto de la deidad. La oposición entre ambas interpretaciones se resuelve en el equilibrio que debe conservar la diosa respecto de la totalidad por ella organizada, y que se restaura con cada una de sus intervenciones. En el caso de las puertas, Dike escucha el discurso en los términos por ella exigidos: la persuasión ( ) obedece a los parámetros de rectitud y verdad propios del discurso sabio. Por lo cual la petición de las doncellas de retirar la barra que ajusta las puertas no implica ninguna alteración para el orden que Dike misma determinó y, en consecuencia, permitirá que un alcance la instrucción que sólo la divinidad puede otorgar.

## 2. Themis

La Diosa ha señalado que, junto con Dike, Themis ha ejercido la acción de impulsar — <sup>13</sup> al a emprender el viaje hasta sus moradas. ¿Cuál es propiamente el papel de Themis en esta descripción? ¿Qué necesidad representa Themis en el poema? ¿De qué modo ejecuta la acción que se le imputa?

Lo primero que hay que examinar es la posibilidad de que en este caso *themis* esté o no personificada, para lo cual es necesario remitirse al uso de este término tanto en Homero como en Hesíodo.

Son múltiples las apariciones del término o de sus derivados en la épica, en algunos casos como diosa personificada y en otros como sustantivo con múltiples referentes en el ámbito de la legalidad. Para allanar la vía que haga posible comprender su aparición en el texto parmenídeo, comenzaremos con los usos homéricos del término.

En *Il.* 14, 386, con *themis* se designa lo justo o lo permitido: en *Il.* 11, 779 se designa con ella una costumbre o una norma; en *Il.* 9, 134 y 9, 276 se refiere con *themis* un uso o un acto establecido por naturaleza y legitimado por la costumbre. Igualmente encontramos apariciones de que pueden referirse a la justicia o a la ley.

Esta variedad de significados del término en la *Iliada*, que va desde ‘uso’ hasta ‘ley’, encuentra, sin embargo, un punto de confluencia: el establecimiento. En este período *themis* designa una serie de actos o de expresiones que cuentan con la aprobación general de la comunidad. La negación de la *themis* significa, por tanto, la desobediencia a estas normas aprobadas y establecidas, o bien su ignorancia por no pertenecer al todo comunitario o al mundo humano. Tal es, en la *Odisea*, el caso de los cíclopes, cuyo principal apelativo es el de , 9, 106, e igualmente el distintivo de los pretendientes de Penélope es la , *Od.* 20, 287.

También es común encontrar en Homero la expresión <sup>14</sup>, la cual se suele traducir: *como tiene que ser, como es debido, según es ley*. En estos casos es importante notar que el verbo no tiene en este uso un sentido copulativo, sino que parece connotar

<sup>13</sup> El puede significar impulsar, guiar o escoltar. La posibilidad de la escolta se verá en «El viaje».

<sup>14</sup> *Il.* 2, 73; 9, 134; 9, 276; 23, 44; 23, 581.

un matiz existencial, con lo cual la expresión parece adjudicar a una existencia objetiva<sup>15</sup>.

El proceso de abstracción da un paso más en Homero, pues como diosa personificada la encontramos en *Il.* 14, 87-99 dialogando con Hera, también reuniendo y conduciendo ( ) a los dioses por orden de Zeus (*Il.*, 20, 4), y se dice que ella es la que hace sentar a los reyes en las juntas ( ) y, al final, las disuelve ( )<sup>16</sup>.

La inscripción de Themis dentro de la genealogía acontece —como con las demás deidades de la creación parmenídea— en el relato hesiódico. *Themis* es descrita como Diosa Titán (*Th.* 135). Nacida de la unión de Gea y Urano, se manifiesta como el primer indicio regulador de la distribución que se configura como emergido de ; éste es alterado por la organización manifiesta en la particularización de las figuras y de los poderes, pero cada uno de ellos hace evidente la elementariedad propia de su origen. La naturaleza propia de los uránidas también se encarna en Themis, aunque de un modo paradójico para los ojos occidentales: los vástagos de la pareja primordial dan cuenta, en su elementariedad, de la terrible fuerza de una que eclosiona, y en esta disputa de las fuerzas titánicas se encuentra disputando —y, si se quiere, regulando la disputa— el derecho de lo que necesariamente debe ser. La presencia de Themis en este escenario señala tanto la necesidad como la inviolabilidad de lo que de tal modo sucede. La violencia de las eclosiones y la de las sucesiones está acompañada por la presencia de un derecho que se presenta como la fuente de cualquier legalidad.

En estos términos, *Themis* encarna un sentido de 'norma' mucho más arcaico que el de *Dike*. La interpretación que hace E. Fränkel<sup>17</sup> —quien afirma que la Diosa es anterior al sentido de como norma— de Themis como 'la que está firme e incommovible', bien puede servirnos para justificar su constante presencia incluso en eventos cuya necesidad parece diluirse en el desorden.

Alfonso Gómez-Lobo (1985, p. 7) propone un origen para Themis en el verbo (establecer, instaurar), aunque una investigación más rigurosa para

<sup>15</sup> Según Sánchez Ruipérez (1960, p. 104), la partícula h(i) no es un adverbio modal sino local, por lo cual la expresión se debería traducir 'allí donde está Themis'. Esta anotación explicaría las apariciones del término en *Il.* 9, 33; 11, 807; 24, 652, donde no puede traducirse *themis* como justicia o ley, pues la expresión apunta a localizar físicamente a Themis. La investigación concluye que todos los procesos de abstracción mediante los cuales Themis llegó a significar *uso establecido o ley* partieron del primer significado del término, que fue el de designar las piedras bien pulimentadas sobre las cuales se sentaban los reyes en el ágora.

<sup>16</sup> *Od.* II, 68. Aparición en la *Odisea*, que puede confirmar la tesis de Sánchez Ruipérez.

<sup>17</sup> Citado y discutido por Sánchez Ruipérez, 1960.

hallar el origen del sustantivo como norma y su posterior divinización, la realiza Sánchez Ruipérez en el artículo antes citado. Partiendo de los usos del término en la época arcaica hasta llegar a sus apariciones en la *Ilíada*, el autor argumenta de forma sólida que el sentido de *themis* como norma se originó en un sentido más arcaico, en el que *themis* designaba la piedra en la que se sentaba cada uno de los reyes en el ágora para emitir sus sentencias.

Una confirmación de estos sentidos la ofrece la propia revelación hecha a Hesíodo por las musas, en la cual todos los posibles sentidos normativos o legislativos propios del mundo arcaico son subordinados al patronazgo de Themis. Zeus, tras la horrorosa y desmesurada titanomaquia, asume el trono máximo y aparece en su primer rol como el Gran Repartidor; él distribuye los honores, los poderes, las regiones, los ciclos; su soberanía se hace manifiesta en su acción. Es el Dios de la medida, de la mesura, de la ley. Pasa entonces a establecer las relaciones con los elementos femeninos que asegurarán su reinado: tras asegurarse de la posesión de Metis —deviniendo [sagaz]— desposa a Themis, atando con ello su reinado a los más arcaicos designios. En este matrimonio se cumple lo que desde siempre tenía que ser cumplido, el joven Rey es aceptado por la ley que rige desde el inicio. A su vez, los vástagos de esta unión serán los encargados de señalar y delimitar el camino de la civilización.

De este ámbito de legalidad que se resuelve entre la naturaleza y la divinidad, es decir, en el conjunto de la *Ilíada*, Themis pasa en los siglos VII y VI a ser la portadora de la legalidad jurídica, y con su nombre se publican los *nomoi*, los decretos que han sido sancionados por la máxima autoridad, real y semidivina, que, en consecuencia, habrán de ser cumplidos.

Conservando la hipótesis que se ha venido tejiendo, y para complementar lo dicho respecto de Dike, hemos de decir que el viajero parmenídeo que entra al mundo de lo subterráneo se equipara con los grandes héroes míticos en el favor que le manifiestan los Dioses. Él es favorecido por las potencias de Dike y de Themis. El sentido de la oposición que se establece entre ellas y la Moira perversa no es de confrontación divina. Que la Moira sea *Moira* o *Parce* será una distinción propia de la raza mortal que no perturba en nada la inexorabilidad de lo que tiene que suceder. La Diosa le habla así al joven para que éste comprenda y pueda sentir el honor que le ha sido dado; le dice que para llegar hasta ella los mortales transitan un sendero muy alejado del que él ha recorrido.

Incluso ese mismo sendero es el que han tenido que atravesar los héroes míticos que llegaron hasta las profundidades de la tierra, donde se tenía que convencer a barqueros, enfrentar a guardianes, contemplar suplicios, y todo ello en medio del más tenebroso entorno. Pero él ha llegado hasta ella en medio de un cortejo digno de Dioses; sin percances ha atravesado la ruta y se encuentra allí gracias a Themis y Dike. La jornada es la de un *hombre iluminado* [un hombre iluminado] y este privilegio sólo podría ser alcanzado por la rectitud y la ley. La revelación que tendrá lugar exige que el receptor sea digno de escuchar las palabras de la Diosa y de acercarse al conocimiento de *lo que es* para compren-

der, dentro de ello, el papel engañoso de las creencias de los mortales. La *themis* y la *dike* del viajero no han dependido de su voluntad, por el contrario, él ha sido elegido por *Themis* y *Dike*.

### 3. *Moirai*

La aparición de esta figura en el v. 28 del fragmento 1 del poema no se debe a las palabras del narrador, sino al discurso de la diosa, quien le da a conocer la razón por la cual en ese momento le ha sido permitido escuchar sus palabras. Esta 'noticia' se presenta como la explicación de la fuerza que permitió el desplazamiento del

. La razón es sólo una, pero para ratificar el valor de tal razón, la diosa le da a conocer que no hay un único modo de acceder a su presencia y que entre los dos posibles, *Dike* y *Themis* o la *Moirai* , él ha sido favorecido con el primero. La narración de esta explicación en la que se describe la función de la *moira* hace parte ya de la revelación. Esta figura se incorpora de modo necesario, aunque negativo, a las circunstancias que permiten tanto el emprendimiento del viaje como su consumación. Tal necesidad se manifiesta en la consideración de la diosa de dar a conocer al *kouros* el orden normativo que, sin que él lo supiera, permitió y ejecutó la realización del desplazamiento. La normatividad, en este caso, está circunscrita por *Dike* y *Themis*, de un lado, y por la *Moirai*, del otro; comprender la legalidad y la acción que cada uno de los lados suministra, es indispensable para determinar el papel que estas palabras de la diosa desempeñan en la estructura del fragmento 1 y en lo que será la continuación de la creación parmenídea.

La diosa dice: «no fue quien te impulsó ( ) a emprender este viaje ( )». Las múltiples relaciones en las que se inscribe la figura: estar calificada como , la posibilidad de ejecutar la acción de y participar en la realización del , requieren, para ser comprendidas al interior de la obra de Parménides, la indagación de los avatares épicos de la figura y de lo personificado por ella, para luego reinterpretarlo a la luz del texto que nos ocupa.

En la tradición homérica son múltiples las apariciones del término <sup>18</sup>, Sobre las significaciones, se

<sup>18</sup> 116 ocasiones en *Ilíada*, *Odisea* e *Himnos homéricos*.



puede decir que un número considerable de las apariciones remite a una significación de ‘parte’ o ‘lote’, es decir, con *moira* se designa cada una de las secciones producidas tras una división o repartición: partes de tierra o de espacio: *Il.* 16, 68; 15, 195, *Himn. Hom. Herm.* 428. Partes de la noche: *Il.* 10, 253. Porciones de comida: *Od.* 3, 40; 8, 470. Partes del botín: *Il.* 9, 318. Frente a este sentido ‘físico’ o —tal vez como en el caso de Themis— a partir de él, podemos encontrar un sentido más abstracto de *moira* que, conservando el sentido de repartición, designa el destino particular de cada hombre. Dentro de esta acepción se puede encontrar una constante, con *moira* se determina el final de la vida, el destino último; la *moira* individual encuentra cumplimiento con la muerte de su individualidad. Frecuentemente encontramos a la *moira* reunida con la muerte ( ) decretando el deceso de quienes están en la batalla: *Il.* 5, 83; 7, 52; 12, 116; 16, 334; 17, 421; 17, 478; 17, 672; 18, 120. Esta función de hundir en la muerte le es exclusiva a la *moira* hasta un punto tal que, en *Il.* 6, 486, Héctor asegura que su muerte no tendrá lugar por fuera de lo dictado por ella: «Ningún hombre me precipitará al Hades contra la Moira».

En la tradición homérica encontramos posibles personificaciones de la *moira*, siempre ejecutando su papel de dar cumplimiento a los límites de la vida: *Il.* 4, 517; 18, 119; 19, 87. Sin embargo, estas apariciones de la figura realizando acciones bien puede indicar un paso más en la abstracción, pero aún no permite identificarla como entidad individualizada para comprender su intervención en el fragmento 1.

Al igual que Dike y Themis, la Moira fue completamente individualizada y, por ello, incorporada al panteón sólo en la obra de Hesíodo. Para el caso particular de las moiras, la naturaleza del mito cosmogónico requiere que en la narración teogónica, de un modo no casual, ellas tengan un doble origen. En un primer momento, es decir, en la genea logía de los brotados de , aparece ya la *moira* vinculada a algunos elementos que no podemos soslayar aquí: la Noche surge directamente de , y sus primeros alumbramientos son (el éter y el día) [*Th.* 124-125]; luego [*Th.* 217], sin mediar contacto,

*[La Noche] Parió igualmente a las Moiras o Keres, vengadoras implacables: a Cloto, a Láquesis y a Átropo que conceden a los hombres, cuando nacen, la posesión del bien y del mal y persiguen los delitos de hombres y dioses.*

En este caso las Moiras remontan su antigüedad hasta los primeros momentos del ordenamiento de la y como Hijas de la Noche encarnan la fatalidad y el cumplimiento ciego, al que están sometidos tanto



hombres como dioses. El respeto que unos y otros deben a la Noche<sup>19</sup> se conserva respecto de sus hijas, ante cuya implacabilidad incluso los dioses reconocen su sometimiento<sup>20</sup>.

El segundo origen es narrado tras la conquista del poder supremo por parte de Zeus [*Th.* 904-907], quien buscando el aseguramiento de su reinado desposa a Themis, la cual, tras parir a las Horas:

[Parió] a las Moiras, a quienes el prudente Zeus otorgó la mayor distinción, a Cloto, Láquesis, y Átropo, que conceden a los hombres mortales el ser felices y desgraciados.

Este segundo origen de las Moiras, como se dijo antes, no obedece a ninguna casualidad u olvido por parte de Hesíodo<sup>21</sup>; antes bien, se inscribe con total necesidad dentro del nuevo ordenamiento que se establece, como ya lo hemos señalado en un par de ocasiones, tras la titanomaquia: se han de cumplir ( ). Siendo entonces y poseyendo las , el nuevo rey encarga a sus hijas, las Moiras, la función de decretar con inexorabilidad el principio y el fin de la vida humana, y este don es ciertamente, para los humanos, la mayor distinción que el Cronida puede dar.

Así las cosas, vemos que el papel que la Moira desempeña en Parménides soporta perfectamente la personificación, pues respecto de esta función Hesíodo es claro en afirmar que «Zeus les otorgó la mayor distinción», pues ellas son las que hacen felices o desgraciados a los mortales, así que incluso en el caso de la muerte, la Moira está haciendo uso de la mayor distinción que el Cronida puede dar.

Hesíodo además suministra una escena (*Sc.* 250-263) en la que se presentan las Moiras ejecutando las acciones encomendadas por Zeus:

Las sombrías Kéres de terrible mirada, tremendas, sanguinarias y espantosas, reñían por lo que iba cayendo. Todas a una se lanzaban a beber la negra sangre; tan pronto como cogían a uno ya muerto o que caía recién herido echaban sobre él sus largas uñas. Cuando saciaban su corazón de sangre humana, lo tiraban hacia atrás; y regresando al fragor de la batalla se pre-

<sup>19</sup> *Il.* 7, 280: la suspensión del duelo entre Ayax y Héctor por respeto y obediencia a la noche.

<sup>20</sup> *Il.* 15, 117: Ares asume su posible muerte como designio de la Moira.

<sup>21</sup> Northrup (1980, p. 232) asegura que, en Hesíodo, la familia de Zeus establece una diametral oposición con la familia de la Noche. Entre las objeciones que pueden sustentarse, sólo baste por el momento una: donde quiera que se las ubique, las Moiras no tienen opuesto en la genealogía hesiódica.



niente para los intereses de la vida de tal especie; pero ello es meramente accidental respecto del atributo de la Moira. En ella se cumple lo que ha de cumplirse, y la brevedad de la vida humana está determinada por .

El tono moral que puede, tal vez, escucharse en traducciones del adjetivo como ‘mala’ o ‘desgraciada’, difícilmente pueda encontrar sustento en los textos homéricos: la Moira no interviene la vida humana siguiendo parámetros de bondad o maldad, pues su papel no es el de recompensar o castigar. Frente al ejercicio de poder y de legitimación operado por Zeus, la Moira, si se quiere, aparece como la ejecutora de lo legislado por el Cronida y lo autorizado por Themis.

La última cuestión que nos propusimos resolver fue la de aclarar la relación que tiene la Moira con la acción de impulsar ( ) el viaje del *kouros*.

En Homero, además de los lugares citados, en muchas ocasiones aparece la Moira ejerciendo acciones que implican la acción de *guiar* ( ): *Il.* 13, 602; 5, 613; 2, 834; 11, 332; realizando la acción de *llevar* ( ): *Il.* 2, 302; *Od.* 14, 207; *transportar* ( ): *Il.* 8, 527. Y en todos los casos el destino final del movimiento es siempre la muerte. Es preciso anotar que muchos de los verbos de movimiento que aparecen en el proemio del poema destacan precisamente esta acción de guiar o llevar. En Parménides, la Moira es un caso más de la conducción que operan las figuras femeninas en el fragmento 1; en ella podemos constatar la potestad que Parménides le otorga al género femenino.

A partir de lo anterior podemos comprender las palabras de la diosa sobre el papel que podría haber desempeñado la Moira en el arribo del joven hasta su morada: así que cuando la diosa le dice que no fue la Moira quien lo impulsó, le está informando que cuando se accede a su presencia siguiendo este conducto regular, el humanamente alcanzable, el recién llegado ha de estar necesariamente muerto. Enfatizando que, en ese caso, tal arribo también se realiza por la decisión de la divinidad, pero seguramente no habrá ninguna revelación por parte de la Diosa. Precisamente por ello le recuerda el privilegio que le ha sido otorgado y que, por lo tanto, lo que a él ha sido concedido no se le otorga al común de los mortales, los cuales están muy lejos de emprender esta jornada del modo como él lo ha hecho<sup>24</sup>. Mourelatos (1970, p. 15) también señala esta posibilidad de interpretación, diciendo que cuando la Diosa habla de este modo es como si le

24

dijera al joven: has llegado hasta aquí, pero no porque estés muerto sino por el concurso de Themis y Dike.

Si lo que conjeturamos tiene alguna validez, entonces efectivamente el viaje del joven con el cortejo de *Persephone* y yeguas tiene como fin el mundo subterráneo, el retorno a las profundidades inabarcables de la tierra. Más que de una anábasis hacia la luz, se trataría de una katábasis hacia la oscuridad. Esto sería compatible con la abundante presencia del elemento femenino en todo el proemio: yeguas, Helíades, doncellas, Día, Noche, Dike, Diosa, Moira, Themis, pues la inscripción de todo el escenario dentro del mundo subterráneo señala el papel abarcador de Gea como la Diosa elemental por antonomasia, aquélla de la que todo ha brotado y a la que todo ha de volver. Este carácter primigenio es acompañado, como ya dijimos, por la presencia de *Persephone* a través de *Persephone*. Así, puede entenderse ahora que las puertas del Día y de la Noche tengan un dintel y un umbral de piedra, pues este elemento es el propio de Gea; de modo que las puertas están ancladas en lo profundo de la tierra.

El rumbo que toman así las cosas brinda mayor coherencia a lo que es el proemio. Si se concede que la meta del viaje es subterránea y que allí sólo llegan los que han muerto, entonces el joven viajero pertenece a la casta de los grandes hombres que, por la excelencia de sus virtudes, les fue concedido el acceso a los dominios de los muertos, Y aunque entre tales héroes están figuras de la talla de Heracles, Perseo, Ulises, Orfeo, a ninguno de ellos se le dio el enorme honor de ser llevado allí por un carro halado por yeguas *Persephone*, ni sus guías fueron las hijas de Helios, sino que su acceso final a las moradas subterráneas era la recompensa a la realización previa de grandes sacrificios o la victoria en riesgosas luchas. Sorprendentemente vemos que la severa Dike no exige de este cortejo tales demostraciones de valentía o dolor, sino que da su recompensa abriendo las puertas sólo tras escuchar *Persephone*. Dike da su recompensa a las palabras delicadas que pueden persuadir, siempre que tales palabras no alteren sus preceptos respecto de la *Persephone*.

## II. El viaje

Los ejes rechinan agudamente por la presión de las ruedas. Este detalle del v. 6 pretende describir la velocidad del movimiento del vehículo, el cual es halado por yeguas cuyo ánimo es guiado por doncellas. El desplazamiento es liderado por jóvenes vírgenes que conocen el sendero y son las autorizadas para introducir al joven en un ámbito que no le sería accesible de otro modo, las profundidades de la Noche; mas para lograrlo deben pasar las enorme puertas custodiadas por Dike. El obstáculo es superado y en la recepción de la diosa, ésta le informa al viajero que Themis y Dike ejercieron la acción de *Persephone* hasta su morada. El énfasis que hace la

diosa en esta acción nos ha descubierto ya algunas características del poema; pero ahora, a través de ella procederemos a examinar el motivo y el tema del viaje en el proemio.

El uso homérico del *ἄνεμος* mantiene en Parménides un par de efectos que vale la pena destacar aquí: en primer lugar, su estructura de economía poética o de referencia abreviada le permite al poeta indicar sólo con el término todo un conjunto de eventos que hicieron posible que el acto aconteciera justo ahora, sin tener que dar mayores detalles sobre el modo en que los sujetos del verbo (*Themis* y *Dike*) desplegaron su acción<sup>25</sup>. En segundo lugar, de modo particular, la acción del *ἄνεμος* ejerce en la *Odisea* un papel que no pudo ser desconocido para Parménides y que fue hábilmente incorporado como instrumento para desarrollar la exposición de su pensamiento.

El sustantivo que da cuenta de la acción del verbo *ἄνεμος* es *ὁδοσθέν*, el cual es comprendido como conducción, guía o escolta. Lejos de los intereses de la *Ilíada*<sup>26</sup>, la *Odisea* requiere precisar las condiciones que les permiten a los viajeros en general, y a Odiseo en particular, llegar a su destino o cumplir su *hodón* [jornada]. Cerca de treinta ocasiones aparece el término en la *Odisea*: algunos ejemplos son:

Según Zeus, Ulises debe salir de donde Calipso sin la *pompé* de los dioses (5, 32). Según Nausícaa, Odiseo debe seguir un plan para lograr la *pompé* de Alcínoo (6, 290; 7,151). Él mismo le pide su *pompé* a Eolo (10, 18).

El viajero conoce las múltiples vicisitudes que puede enfrentar quien se adentre en cualquier jornada. Este conocimiento le permite reconocerse como menesteroso de toda la ayuda que pueda alcanzar, en especial si puede ser concedida por alguna instancia de reconocido poder o de distinguida sabiduría. Cuando Odiseo logra que Eolo le dé su *pompé*, reteniendo con su poder los vientos, o cuando logra que los Feacios le den la suya embarcándolo en botes que conocen las rutas, entonces sus viajes transcurren limpios y tranquilos. Pero cuando la *pompé* le es negada, como en el caso de la salida de la isla de Calipso, el viaje será un continuo encadenamien-

<sup>25</sup> La economía de las expresiones formulaicas y la consecuente vaguedad informativa que las caracteriza, han sido expuestas y relacionadas por G. S. Kirk. (1985, p. 70-79), *Los poemas de Homero [The songs of Homer]*. Barcelona, Paidós.

<sup>26</sup> Tal vez sólo una mención en el canto 22.

to de sufrimientos con escasas posibilidades de sobrevivir y, peor aún, el viaje carece de destino, es un mero desplazamiento errante. Sin *telos* es imposible que haya un *hodón*.

Mourelatos (1970, p. 19), considerando igualmente el papel del *telos* en la *Odisea*, ha señalado que la polaridad contraria al *telos* es *atélotes*: vagabundear, andar errante sin rumbo fijo<sup>27</sup>, y ésta es la característica constante de Odiseo, caminar errante hasta encontrar en Circe y Tiresias la declaración de su *telos*.

En el texto de Parménides se declara que «las yeguas» escoltaron al viajero, pero sólo al final del proemio se constata la presencia de la *phainomene* otorgada por Themis y Dike al viajero. En virtud de ella cobra necesidad y orden la multiplicidad de eventos y personajes que compone la factura del proemio, ya que sin este elemento permanecería como mera diversidad de elementos aislados e incomprensibles:

El cortejo viaja en un carruaje que soporta la candente presencia de las hijas del sol como aurigas y cuya estructura soporta ser halado por yeguas<sup>28</sup> que lo llevarán hasta los límites donde el cielo toca a la tierra, a una velocidad escasamente medible por las magnitudes humanas y que sólo puede ser constatada por el muy agudo rechinar de la ruedas. Además, la meta del cortejo —no la del viajero, pues sólo cuando el cortejo alcance su meta comenzará él su *propio* viaje— es la morada de la Noche, la profundidad oscura que contiene dentro de sí lo que no es visible (*atélotes*)<sup>29</sup>, en virtud de ello, lo visible (*phainomene*); el territorio al que no se puede acceder voluntariamente y que sólo ha sido visitado por figuras a cuyo merecimiento personal se le suma el favorable designio estipulado por la divinidad<sup>30</sup>, y que, no obstante, se ven precisadas a enfrentar un sinnúmero de fatigas, luchas y dolores para lograr su acceso al territorio en el que darán cumplimiento a su meta: poseer un cierto tipo de conocimiento que sólo tienen quienes allí habitan, lograr de alguna divinidad ctónica una gracia especial o cumplir la sentencia de la justicia divina.

En este caso, la *phainomene* otorgada al viajero se diferencia de aquella con la que contaron los héroes míticos; él no requiere la sangre de Zeus en sus venas

<sup>27</sup> Los desplazamientos de Odiseo buscando su *telos*, son acompañados siempre por la forma verbal de *atélotes*. Cuando se habla de Odiseo se le califica como errante o vagabundo, en *Od.* 1, 75; 3, 95; 3,252; 5; 389.

<sup>28</sup> Sobre la posibilidad de identificar el conocimiento de los botes feacios con el de las yeguas parmenídeas, cf. Mourelatos, 1965, p. 22.

<sup>29</sup> De acuerdo con lo visto en la Moira, también el lugar al que llegan los que han muerto.

<sup>30</sup> Odiseo, Heracles, Teseo, Orfeo, etc.

ni las magníficas armas de Hefestos para enfrentar obstáculos dignos de ellas, pues la meta de este no es comparable cualitativamente con las de aquellos; su se irá cumpliendo en la medida que el discurso de la diosa abarque todo.

Igualmente, en el pasaje donde se declara la que tiene el viajero, se establece la oposición frente a aquellos que no la tienen (V. 27):

. El término no es propiamente un sendero, sino un sitio de estancia sin dirección; si se quiere, de desplazamiento sin meta<sup>31</sup>.

Ahora podemos establecer una relación que puede mostrar el modo como lo dicho hasta aquí puede darle unidad a este trabajo sobre el proemio: la relación entre los versos 2 y 3 del proemio: el *hodón daímonos* [la jornada de la diosa] con el *eidota phota* [el hombre sabio o vidente].

El *hodón* no se restringe al desplazamiento del carruaje; éste es el primer momento; pero el plan del *hodón* o, si se quiere, la meta y las medidas del viaje (

) sólo son dispuestas hacia el final del proemio, cuando la diosa le informa al *kouros* cuál es la meta de la jornada y comienza a mostrarle las rutas que debe conocer para cumplir aquella sin extravíos.

La meta que impone la diosa para la jornada es: «es preciso que lo indagues todo ( )». Con esta declaración la jornada toma su destino, y como hemos visto que el *hodón* se define por su meta, es perfectamente comprensible que el v. 2 señale al *hodón* como potestad de la diosa. En la posibilidad de que *hodón* se comprenda como *jornada*, y no como camino con un sentido físico que recorre la distancia entre dos puntos, se determinan las condiciones para comprender que el *hodón* que narra el texto parmenídeo implica sí un movimiento, un cambio, pero lo que se moverá y cambiará será la capacidad de indagación que se ocupa de determinar todos los ámbitos de la necesidad.

Desde esta perspectiva, la posibilidad de que el v. 3 se refiera «al camino que lleva al hombre que sabe a través de todas las ciudades» es completamente injustificable y da la razón, de otro modo, a todos los autores que han discutido la enmienda de Diels<sup>32</sup>. Para estable-

<sup>31</sup> Tarán, citando a Kullman, aprueba esta posibilidad diciendo que el término designa un paso o sitio de errancia de los hombres (p. 16). Igualmente, Mourielatos, 1970, p.19.

<sup>32</sup> Un recuento de esta discusión está en Echavarría, 2005, p. 20.

cer, entonces, un sentido que salve la corrupción del texto en ese pasaje, acogemos la enmienda de Berk citada por Cornford<sup>33</sup>: en lugar del improbable grupo

<sup>34</sup>, Bergk explica que toda la corrupción de los manuscritos puede ser explicada si suponemos que el original fue : a través de todo, en todas partes, o sobre el Todo.

La relación que parecía describirse entre el y el *hodón* era la de la capacidad que tenía el primero de transitar el segundo, en virtud de su caracterización como *eidota*; mas ahora las cosas aparecen de un modo distinto. La jornada que lleva a través de todo es justamente la que permite que el hombre sea desde todo punto de vista *eidota*<sup>35</sup>. Él no emprende el *hodón* de la diosa en tanto que ya es un *eidota*, sino que justamente el hecho de recorrer la jornada de múltiples señales (

) que suministra las palabras de la diosa, le permite alcanzar la suficiencia propia del hombre conocedor. Para Parménides el conocimiento no es ya una amplísima recolección de experiencias obtenidas en medio de aventuras dolorosas y esfuerzos físicos; sino que se presenta como el logro de una jornada que se diferencia de la anterior en la urgencia de la búsqueda de aquello que contiene y hace comprensible todas las cosas ( ).

La urgencia es expresada como necesidad en las palabras de la diosa cuando, antes de postular la meta, declara la participación en la jornada de las divinidades que tienen a su cargo la legalidad, la justicia y el cumplimiento de lo que tiene que ser. Esta declaración hace parte ya de la revelación y la presenta como la intervención que abre la vía para que la revelación misma continúe. Son los pasos o momento del *hodón*, el cual concluirá con el saber acerca de todo.

En conclusión, no hay una preexistencia del saber a la jornada de indagación que permite indagar, diferenciar, conocer. El método ( ) determina siempre lo que de él puede obtenerse, y la comprensión de los límites del método señalará los límites de lo que puede comprenderse.

<sup>33</sup> Cornford, 1987. PS. p. 147.

<sup>34</sup> Montero Moliner, Havelock, entre otros, han aducido *Od.* 1, 3 “ ” como argumento para sostener tal lectura, incluso Havelock para identificar al viajero parménideo con Odiseo. Pero con la argumentación expresada notamos que los desplazamientos de Odiseo a través de tantos lugares no obedece en modo alguno a un *hodón*, sino meramente a un desplazamiento errante cuyo sentido es siempre ignorado por el viajero. Por lo cual, asumir que Parménides en el v. 3 menciona todas las ciudades remitiendo a este eco homérico, es altamente improbable.

<sup>35</sup> Que el texto describa en el v. 2 lo que será objeto de desarrollo en todo el texto, es una ventaja de la circularidad de la épica, de la que Parménides hace un uso magistral.



## Bibliografía

Los textos griegos de Homero, Hesíodo, Himnos homéricos, Parménides, Sexto, Proclo, Himnos órficos, Argonáuticas órficas fueron consultados, además de la bibliografía que sobre cada uno se ha reseñado, en la versión de Thesaurus Linguae Graeque. Silver Mountain Software 5.1

Bergren, A. (1983) «Language and the Female in Early Greek thought». En: *Arethusa* 16, ½.

Bowra, C. M. (1937) «The Proem of Parmenides». En: *Classical Philology* Vol. 32, N° 2.

Burkert, W. (1969) «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras». En: *Phronesis* 14.

Cornford, F. M. (1987) *Principium Sapientiae. Los orígenes del pensamiento filosófico griego*. Traducción de Rafael Guardiola. Madrid, Visor distribuciones.

Detienne, M. (1983) *Los Maestros de la Verdad*. Taurus.

Eggers Lan, C. (1997) *Libertad y Compulsión en la Antigua Grecia*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

Echavarría, S. (2005) «Parménides, fragmento 1». En: *Coherencia* N° 2 Vol. 2. pp. 9-36.

Furley, D. (1973) «Notes on Parmenides». En: *Exegesis and Argument*. Ed. Lee, E.; Mourelatos A. and Rorty, R. New York, *Phronesis* Supp. Vol. I. pp. 1-15.

Gadamer, H. G. (1995) *Los inicios de la filosofía*. Barcelona, Paidós.

Gagarin, M. (1973) «Dike in the Works and Days». En: *Classical Philology* Vol. 67, N° 2.

Gómez-Lobo, A. (1985) *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires, Charcas.

Guthrie, W. K. (1993) *Historia de la Filosofía Griega*. Madrid, Gredos, Vol. II.

Guthrie, W. K. C. (1967) *Los filósofos griegos de Tales a Aristóteles*. México, Fondo de Cultura Económica.

Havelock, E. (1958) «Parmenides and Odysseus». En: *Harvard Studies in Classical Philology* Vol. 63, pp. 133-143.

Hesíodo. *Obras y Fragmentos*. Traducción de Aurelio Pérez (1997) Madrid, Gredos.

Bernabé Pajares, Alberto (Trad., 1978) *Himnos homéricos. La Batracomiomaquia.*: Madrid, Gredos.

Homero. *Iliada*. Traducción de Emilio Crespo (1996) Madrid, Gredos.

Homero. *Odisea*. Traducción de José Manuel Pabón (1996) Madrid, Gredos.

Jaeger, W. (1992) *La teología de los primeros filósofos griegos*. México, Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_ (1994) *Paideia*. México, Fondo de Cultura Económica.

Liddell, H; Scoot, R. (1953) *A Greek-English Lexicon*. Gran Bretaña, Oxford-Clarendon Press.

Morrison, J. S. (1955) «Parmenides and Er». En: *Journal Of Hellenic Studies*.

Mourelatos, A. (1970) *The Route of Parmenides*. New Haven, Yale University Press.

\_\_\_\_\_ (1965) «\_\_\_\_\_ and its derivatives in Parmenides». En: *Classical philology*, 60, pp 261-262.

Northrup, M. (1980) «Hesiodic Personifications in Parmenides A 37». En: *Transaction of the American Philological Association* (110), pp. 223-232.

Owens, J. (1979) «Knowledge and Katabasis in Parmenides». En: *Monist* Vol. 62, N° 1, pp.15-29.

Pelliccia, H. (1988) «The text of Parmenides B1.3 (D-K)». En: *American Journal of Philology*. Vol. 109. pp. 507-512.

Posada, M. C. (2003) «El enigma, lenguaje de Parménides». En: *Estudios de Filosofía* N° 26, pp. 13- 22.

Sánchez Ruipérez, M. (1960) «Historia de \_\_\_\_\_ en Homero». En: *Emérita* Vol. 28, pp. 99-123.

Tarán, L. (1965) *Parmenides. A text with Translation, Commentary and Critical Essays*. New Jersey, Princeton University Press.