

NOTAS SOBRE LA 'CONDICIÓN DE MORTAL' Y LA DISCURSIVIDAD EN EL POEMA DE PARMÉNIDES

ARMANDO R. PORATTF

Hoy resulta insostenible (y, creemos, insostenida) la vieja opinión según la cual en Parménides -mostrado como la inversa de Heráclito- habría 'dos mundos' en sentido platónico (esto es, en el sentido de un Platón escolar y esquematizado, y en buena medida también falso): un mundo 'ideal', verdadero, inmutable, racional en tanto inteligible y accesible sólo a una suerte de Razón, llamado 'el Ser', y otro ilusorio, mudable, apariencial y no verdadero, que sería el que nos muestran los sentidos y el pensamiento ordinario; a esto se agregaría un hiato metafísico insalvable entre un mundo y otro. Y es correcto decir que esta dicotomía tiene un sentido platónico (pese a que hasta en estos esquemas se supone que Platón concede a las cosas sensibles un cierto estatuto ontológico que Parménides negaría a las apariencias) ya que las dualidades metafísicas sensible-inteligible, corpóreo-incorpóreo y otras correspondientes son planteadas originariamente por Platón, quien además hace entre ellas una opción decisiva. Pero adjudicar dualismos de esta índole a un presocrático es una extrapolación, y Parménides -a quien se suele atribuir la paternidad de ellos- no hace excepción: el pensamiento del *eléata* no se refiere sino a un único mundo, a éste que nos está presente. Por eso tan anacrónico como hacer de Parménides el padre de un cierto idealismo sería transformarlo en una suerte de materialista (Burnet es el ejemplo más claro de esta posición)¹, y por las mismas razones.

En otro lugar² tratamos de indicar cómo no hay dos mundos en Parménides (ni en todo el Poema aparece jamás mentada la hipóstasis 'el Ser') y en qué sentido el *eléata* no pretende tampoco negar las 'cosas' de la opinión, su multiplicidad y su cambio; sólo que -para decirlo con una palabra moderna que dado el texto del Poema resulta obvia- Parménides es un ontólogo en sentido estricto: habla de este mundo, de estas cosas, pero no para decirnos qué son ni cómo son, ni qué ley las rige, sino que se atiene, en una suerte de paso atrás, al *factum* del ser de ellas, de que son, y sólo a ello³. Más allá o más acá de la pluralidad cambiante de las cosas puede y debe decirse de ellas: 'es', *ésti* (que en castellano podría traducirse aproximadamente por 'hay'), y en este sentido puede decirse que la multiplicidad es una (aunque no será Parménides, sino Meliso, quien subrayará la unicidad de lo ente) y que, en esa plenitud de la presencia, el cambio, el nacer y el

¹ J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London, Adam & Charles Black, 1930⁴, p.182.

² "Aspectos de la atemporalidad en el Poema de Parménides", *Argos* 9-10 (1985-1986), pp. 39-50.

³ Cf. C.EGGERS LAN, "Parménides" en *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, vol. I, 1978, pp.426 ss., n.15.

perecer no existen: si consideramos a la multiplicidad cambiante sólo en tanto 'es', tal hecho-de-ser resulta, en cada instante atemporal, incommovible y perfecto, total, uno, homogéneo y continuo, sin génesis ni destrucción, sin aumento ni disminución (cf. DK B 8.3, 6, etc.): el 'es' es el mismo, no importa cuántos ni cuáles sean los entes. Desde aquí puede releerse el Poema bajo una luz que disipa muchas dificultades o aparentes absurdos, en especial en los *sémata* 'indicios' y no 'pruebas' - del *factum* de 'que es' en B 8. En esta dirección nos planteábamos la cuestión de la atemporalidad del *ésti* en el artículo aludido. Los 'problemas' (aunque los planteemos como tesis) que quisiéramos sentar aquí surgen del hecho de que, ya que en el Poema se trata de un solo y único mundo, tanto las opiniones de los mortales como la revelación de la diosa tienen el mismo referente. Esto supone, no dos mundos, sino dos modos distintos de estar en y ante el Mundo, modos que se traducen en la doble posibilidad para el hombre de acceder a la Verdad del mundo y la de no acceder a ella, ambas esenciales⁴.

Nuestra primera tesis es que la condición esencial de aquellos que no acceden a la verdad es la de ser mortales. Esto parece una obviedad tomada de la letra misma del Poema. Pero resulta menos obvio si lo repensamos desde la posibilidad opuesta, esto es, después de habernos preguntado qué pasa con el joven que recibe la revelación y que, casi por definición, hay que contraponer a "los mortales" (como en Heráclito el despierto se contraponen a los dormidos). Sentamos que la palabra 'mortal' tiene en Parménides un sentido fuerte y literal, del cual se desprende, *contrario sensu*, que el mortal que accede a escuchar a la diosa, que llega al pensar de la verdad, se deconstituye como mortal. Lo cual, para empezar, no significa que de hombre se transforme en inmortal, en dios; obviamente, el sentido es otro.

El *éstin* parmenídeo no tiene sujeto. Se trata de un 'es' pura y plenamente existencial, aun cuando se lo mencione como *tò eón*, fórmula en la que el artículo, más que sustantivar, subraya el fuerte sentido verbal del participio griego, presente también donde aparece (sin artículo) el infinitivo⁵. Ahora bien, ya la etimología del verbo ser -la raíz *es-* lo conecta con la noción de vida, y en su uso corriente, desde Homero, 'ser' equivale a 'vivir', a estar viva una persona⁶. Si es así, acceder a la revelación de la diosa es, si pode-

⁴ Lo cual está cerca de Heráclito y la dualidad de dormidos y despiertos en el seno de lo Común (DK B 1, 2, etc.), el *lógos* con el que permanentemente estamos en trato y con el que sin embargo diferimos (B 72, cf. 17, 34, etc.), que puede ser oído o no (B 50)... A diferencia de la meta-física platónica, estos 'ontólogos' presocráticos encuentran la verdad no en otra región del ente ignorada u oculta sino en una reversión de aquello mismo que ya está dado.

⁵ Cf. CH.H.KAHN, *The verb 'be' in ancient Greek*, Dordrecht-Boston 1973, p.191. Discutimos la cuestión del sujeto del *éstin* en nuestro artículo cit. *supra*.

⁶ Cf. LSJ s.v. *eimí*, A I; C. EGGERS LAN, *Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón*, México, U.N.A.M., 1984, p.127. Con restricciones -teniendo en cuenta discusiones precedentes y subrayando el sentido de 'presencia-', N.L.CORDERO, *Les deux chemins de Parménide*, Paris, Vrin - Bruxelles, Ousia, 1984, pp.214 s. (cf. p.73).

mos usar este lenguaje, sumergirse y perderse en ese hecho-de-estar-siendo en el que se disuelve la multiplicidad y la particularidad de las cosas que son y, desde esta perspectiva, es perderse en el mar de la vida única dentro del cual nace y se sustenta y muere todo 'ente', todo 'viviente'. (Podría pensarse, aunque los contextos son incomparables, en la dialéctica hegeliana de la Vida en la *Fenomenología del Espíritu*, [B] IV, II). Así pudo Jaeger equiparar el estremecimiento que recorre el Poema a la vivencia de una experiencia religiosa, aunque no esté en cuestión ninguna noción de Dios tal como nosotros lo entenderíamos⁷. Ahora bien, esta 'vida' -el *factum* de ser- es lo eterno en el sentido de lo atemporal. Las cosas, los existentes o 'vivos', en cambio -y como condición de su individuación, en la que pueden ser identificados con un nombre- transcurren en el tiempo, se generan y mueren (cf. B 19). En este sentido decimos que el hombre que accede a la Verdad entra en un ámbito donde se ha 'transcendido' la muerte y por ello se deconstituye como mortal⁸. En rigor, en ese ámbito, así como las 'cosas' se pierden de vista, también los hombres (los individuos, la persona llamada con el nombre Parménides). Habría que decir que, en cierto modo, no quedan 'hombres' en la Verdad (cf. B 1.27: el Camino nos aleja del sendero humano). En todo caso, es posibilidad esencial de los hombres ingresar y tal vez estar, permanecer (¿cuánto y cómo?) en la Verdad. Pero así el hombre ingresa en el ámbito en que, según se le muestra, cesan nacer y perecer (B 8), entra en la presencia intemporal del 'es' y deja tras sí el estado de aquél para quien son las apariencias y sólo ellas. En ese momento, hallarse en la patencia de lo ente lo hace transcender su mortalidad. Pero si ambas posibilidades constituyen al hombre, este acceso a la Verdad es quizás su posibilidad más esencial. Y si es así, queda liquidado de antemano cualquier posible 'humanismo'.

En la Verdad de lo Ente, 'hay' lo Ente manifiesto, ante lo cual y en lo cual al Joven le es dado el pleno pensar y decir 'es'. Por su parte, la diosa anónima en cuya boca se pone la revelación es una 'personificación' adecuada para la Verdad de lo ente: en último término, nos veríamos llevados a pensar que, así como no hay un sujeto del 'es', tampoco en la revelación de su verdad hay un verdadero 'sujeto' individual profrificante, sino que esta diosa que revela la verdad es ella misma la Verdad, el revelarse de lo Ente (que como revelación implica ese pensar y decir 'es') por sí mismo y desde sí (es la diosa

⁷ *La teología de los primeros filósofos griegos*, tr.c., México-Madrid-Buenos Aires, F.C.E., 1952 reimpr., pp.94 s. y cap.VI passim. Cf. C.EGGERS LAN, *Los filósofos pres.* cit., pp.422 s., n.12.

⁸ Si atendemos a los aspectos 'iniciáticos' que se han visto en el Proemio, la expresión "joven" (o "muchacho": *ô koure*) con que la diosa saluda al viajero no se referiría a la edad de Parménides (sentido en el que ha sido usada para conjeturar el momento de redacción del Poema) sino a la peculiar condición, en cierto modo supramortal, que adquiere -o mejor dicho, que descubre en sí- quien recibe la revelación. Cf. C.EGGERS LAN, *op. y loc. cit.* en la nota anterior. Para W.K.C. GUTHRIE (*A History of Greek Philosophy* II, Cambridge, 1965, p.2 y n.2) la fórmula indica meramente, y sin referencia a la edad, una relación de discípulo o de receptor de un oráculo.

la que interpela al joven)⁹. A lo Ente (lo que es en su verdad) conviene esta 'personificación' en una deidad anónima, ya que no es 'dios' o en general 'algo' nombrable sino -aunque la calificación no aparezca en el Poema- aquello que el pensamiento arcaico venía señalando como 'lo divino'. (*Tò theion* ha sido -desde la palabra adjudicada a Anaximandro, Ar. *Phys.* III 4, 20b = DK 12 A 15- el primer término 'ontológico'; pasará luego por la explícita calificación platónica de las Ideas como 'lo divino' -cf. *Phaed.* 80a-b- y se mantendrá en el transfondo del ulterior pensamiento griego, en contraste con la noción cristiana de un Dios transcendente, como mención del 'fondo' o 'verdad' últimos de la realidad, presentes en ella y manifiestos al pensamiento.) A su vez, el Joven es convertido por la revelación -más allá de posibles conexiones históricas con ideas o prácticas religiosas- en un 'iniciado', y así como el *mystes* se pierde en su dios o en lo divino que se le revela, también en la manifestación de lo Ente no habría un sujeto 'humano' (=individuo) que piensa y dice 'es', sino la actualización de esa posibilidad más esencial del hombre -y que por ello va más allá de él- de sostenerse en la Verdad.

Esta pérdida o abandono de la individualidad pareciera que tiene que ser también una pérdida de la palabra. La deconstitución como mortal en el mar de lo que es, esta experiencia cuasi-religiosa, consiste en una revelación de lo atemporal, y esto, por parte del hombre, sólo puede ser recibido como una intuición inmediata, instantánea¹⁰, de eso pleno y atemporal. Estamos en un punto peligrosamente cercano a aquél -si no en el mismo- en que el místico, como lo dice la palabra, cierra su boca y sólo declara, en todo caso, lo inefable como inefable. En Parménides el revelarse de lo Ente se da a una y como lo mismo que el pensar y decir 'es', decir en que consiste la plenitud y la verdad del lenguaje, que es así rescatado. Pero mucho más todavía, muy al contrario de cualquier silencio o metáfora de lo indecible, el Poema entero está transpasado de discursividad. La diosa revela, pero en esta revelación enseña, persuade, demuestra, refuta. El Poema, como apunta Jaeger¹¹, es una pieza épico-didáctica. La diosa enseña: su revelación es un verdadero *máthema*, una doctrina; este *máthema* es llamado *épos* (B 1.23), *mýthos* (B 2.1), *lógos* y *noëma* (B 8.50), *élegkhos* (B 7.5). Es decir que no sólo se enuncia algo, sino que se lo demuestra y defiende, y para ello se dan 'pruebas' (esto es, 'indicios' demostrativos, los *sémata* de B 8). Además, con todo este aparato argumentativo y refutativo, la diosa está pidiendo (en forma más o menos implícita, cf. B 6.2) que su enseñanza sea a su vez enseñada, que la verdad sea dicha a los otros, que sea -digamos

⁹ El final del Proemio (B 1.29) habla del "corazón bien redondeado de la verdad imperturbable" y B 8.44 compara a lo Ente con una "esfera bien redondeada": bastaría con esta relación interna al Poema para identificar Ente y Verdad -ésta, como su manifestación- aun sin recurrir, por ejemplo, a la especulación heideggeriana a partir de la etimología de *alétheia* como des-ocultamiento (del ente en su ser).

¹⁰ *Noëtai* B 2.2, *noein* B 3, B 6.1, *noëma* B 8.50, etc. Sobre el significado de *noûs* como intuición, percepción inmediata de un estado de cosas, cf. los trabajos ya clásicos de KURT VON FRITZ.

¹¹ *Op. cit.* p.95.

así 'predicada' y defendida. Para ello arma al joven con argumentos que se refieren tanto a lo verdadero como a lo verosímil (cf. B 8.60 s.), a fin de que pueda cumplir con su misión de profeta de la verdad¹², y de profeta que no sólo ha de anunciarla, sino que tendrá que pelear por ella, en diálogo y en disputa.

¿Por qué este camino discursivo y aun polémico, y no el místico? ¿Y por qué la polémica se extrema hasta la competitiva enunciación de la que parece ser la mejor y más verosímil entre las descripciones de lo aparental? Esto nos indica que el 'tema' del Poema no es sólo y meramente lo Ente, sino lo Ente y su manifestación, lo Ente en su manifestación, es decir, en su conexión esencial con el hombre (a la que co-rresponden las dos actitudes del hombre ante ello). Por eso pensar y decir están coimplicados también esencialmente en la cuestión de lo Ente.

Esta coimplicación aparece, en forma negativa, en B 2¹³ respecto a la imposibilidad de conocer y mencionar lo que no es. Su enunciación positiva y neta está en B 6.1 y, en otro sentido, en el problemático B 3, así como en los no menos problemáticos versos de B 8.34-6. Por primera vez en la historia del pensamiento parecieran diferenciarse los tres planos: ser, pensar, decir, aunque al mismo tiempo (de un modo que constituye justamente el problema) remiten el uno al otro hasta casi -o sin casi: B 3- ser 'lo mismo'.

Pero cuando estamos entre las apariencias, y no pensamos ni decimos ni dejamos que se nos manifieste ni manifestamos '...que es', no por ello dejamos de 'pensar' y 'hablar': lo hacemos como mortales, justamente, y como mortales establecemos nombres, *onómata*. Ese 'establecer' (*katatithestai*) apunta hacia una concepción convencionalista del lenguaje, que recorta a su arbitrio dentro del flujo sensible, pero ello no es obstáculo a la creencia mortal de que los nombres son verdaderos (B 8.38 s., 8.53, 9.1). El *noein* se hace *dokein* y la verdad, *dóxa*, a la que 'le parecen' *tà dokoúnta*. La unidad homogénea y atemporal del '...que es' se resuelve en las dualidades y movimientos temporales de "nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color brillante" (B 8.40 s.).

Decir, pensar y ser se dan, en los mortales, separados, pero articulados a su modo, en orden inverso a aquél en que aparecen en la manifestación de la verdad (compárense B 2.7-8 con B 8.38-41). Si el 'es' funda el percibir (conocer) y decir verdaderos, las apariencias (= 'cosas') aparecen desde el nombrar que recorta. Se presentan ante el percibir sensible, el cual es también un modo del *noein* que capta y se expresa a su modo (B 7.4 s.), y que podría ser discriminado por el *lógos* (B 7.5 s.); pero sin este discrimen, el percibir sensible y su expresión se anulan a sí mismos (B 6.6. s.)¹⁴. El trayecto de la com

¹² Cf. F.M. CORNFORD, *Plato and Parmenides*, London, Routledge, 1939 (reimp. 1950) p.29, cit. y comentado por GUTHRIE, *op.cit.* pp.6 s.

¹³ El verbo *phrâzo* en B 2.8 y 6.2 es más bien 'mostrar', 'declarar' (LSJ s.v. I, 1 y 2), 'manifestar en el lenguaje'. Cf. C. EGGERS LAN, "La *hodòs polýphemos* de la verdad parmenídea", *Hermes* 88-3 (1960), pp.376-9 (hay t.r.c. del autor).

¹⁴ En estos puntos, Heráclito y Parménides se tocan. Respecto al nombrar que abstrae y recorta, cf. Heráclito B 23 (tal vez), 32 y sobre todo 67. Sobre este último texto, B. SNELL, "Die Sprache Heraklits", *Hermes* 61 (1926): "Cuando con el lenguaje

preensión mortal va desde el decir que no muestra lo patente sino que establece nombres, al percibir sensible que se deja guiar por esos nombres, y de allí al 'ser' como ser-aparentemente. En éste los *ónomata* recortan, particularizan 'cosas'¹⁵. Podemos sentar que del mismo modo -recortándose dentro de la vida mediante un *ónoma*- también el hombre se individualiza, y en consecuencia nace y vive y muere, es un 'mortal'. Y un mortal que 'habla' como tal, es decir, nombra y se nombra, 'piensa' y yerra: yerra por la verdad del mundo sin reconocerla, así como en Heráclito (B 75) los dormidos operan en el *kósmos* y cooperan con sus acontecimientos sin saberlo. Pero esencialmente pende sobre él la posibilidad de descubrirse en la plenitud de lo Ente.

Los *ónomata* de B 8.40 s., "nacer y morir, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color brillante", designan los procesos que sufren las cosas y tejen la trama del lenguaje mortal. Ellos mismos no designan 'cosas' (obviamente no son ejemplos tomados de entre la multitud de cosas nombradas). Más bien son un modo privilegiado del dar nombres porque explicitan las condiciones de posibilidad de las cosas; y estas condiciones de posibilidad, a su vez, son la consecuencia de un meollo aún más profundo, de cuyo operar dependen o proceden el lenguaje y el mundo de los mortales (B 8.53): el que establece y separa el "fuego" (B 8.55) o "luz" (B 9.1, 3) y la "noche" (B 8.59, 9.3). Es el indicar este meollo y su operación lo que hace que la Vía de la Opinión, como discurso de la diosa, sea reveladora a su manera y 'superior'. "Luz" y "noche" no están en el mismo nivel que los *ónomata* que designan cosas, ni en el de los que designan los procesos en los que ellas están, sino que constituyen principios fundamentales de división y oposición a la vez que de mismidad, y operan de un cierto modo -si podemos usar aquí esta palabra- transcendental en la comprensión mortal y la articulan. Pero por detrás de esta dualidad fundamental sigue estando el 'es' unívoco, el *factum* de ser, como posibilitante de todo lenguaje. Si esto último no es fácil de mostrar, al menos es claro que la diosa cumple lo prometido en B 1.28 ss.: dar cuenta de la verdad y de las opiniones, esto

ponemos nombre a una cosa, la extraemos del contexto general y la aislamos. Si llamamos día al día, lo separamos de la conexión estructural con la noche, sólo en la cual nos es dado el día y por medio de la cual vivimos el día como día. Ahora bien: el nombre extrae aparte sólo un fenómeno, y con ello destruye lo esencial, y por eso no se puede captar de esa manera a Dios, como tampoco se puede captar al fuego cuando se lo llama mirra o incienso". En el contexto parmenídeo, los *ónomata*, al recortar las cosas, ocuyen la percepción de lo ente como ente. Heráclito B 55, 101a, 107 son paralelos en cuanto a la doble posibilidad del percibir sensible en relación con el discrimen del *lógos*.

¹⁵ Cf. en B 4 el juego de los plurales neutros del v.1 frente al singular *tò eón* del v 2. En los dos versos restantes, la dispersión o la reunión de las cosas según un orden puede estar anunciando ya la mostración de todas las cosas probables como un ordenamiento cósmico total en B 8.60, ordenamiento cuyos indicios rescatamos en B 10 a 18 y cuya íntima dependencia del 'poner nombres' enfatiza B 19.

es, de las opiniones desde aquello que las funda y posibilita¹⁶. El discurso de la diosa sobre las apariencias constituye un *kósmos* engañoso porque tiene que referirse al establecer nombres de los mortales. Pero tiene una legalidad que hace de eso engañoso algo, si no verdadero, verosímil. En todo caso, sería una legalidad refleja (¿quizás el reflejo de la *Dike* ínsita en la verdad de lo ente?); sería, podríamos decir, aquella misma legalidad de lo que es, tal como se refleja en el punto de vista de los mortales. En este sentido, el todo (*pánta*) de B 1.32 reaparece explicitado en B 9.1 como el modo en que 'lo que es', el *factum* de ser, se manifiesta a ellos: como totalidad plena y en sí diferenciada en 'luz' y 'noche'¹⁷. La necesidad y coherencia de las opiniones habría que buscarla en la dirección de lo que hemos llamado el juego 'transcendental' de estos principios.

Sentado esto, podríamos todavía ahondar la cuestión de la discursividad con que la diosa expone en forma conceptual y aun polémica su revelación. Ello supone preguntas que por el momento sólo podemos dejar planteadas, ya que dependen de una interpretación exhaustiva del Proemio en relación con la totalidad del Poema. Si, como parece a primera vista, hay un "camino de ida" hacia la verdad, ¿esto significa que esa intuición requiere una preparación de alguna índole? ¿O ya en el camino empieza la revelación, o

¹⁶ Sobre la cuestión esbozada, de gran dificultad, sólo podemos hacer aquí alguna observación desde muy cerca del texto. Podemos partir de la identificación aristotélica de "luz" con 'ser' y "noche" con 'no ser' (cf. GUTHRIE, *op. cit.* pp.56 s., con la mención y comentario de los *loci* pertinentes de *Met.* y *De gen. et corr.* Contra, CORDERO, *op. cit.* pp.195 s. y "El significado de las 'opiniones' en Parménides", *Cuadernos de Filosofía* 19 (1973), pp.42 s. En ambos casos se cita la opinión afirmativa de G.VLASTOS, "Parmenides' Theory of Knowledge", *Trans. of the Am. Philol. Assoc.* 77 [1946]). Esta identificación en un sentido es posible y en otro no, o si se quiere los términos son análogos pero no homólogos. En efecto. En B 8.29 se caracteriza a lo *eón* como *tautón t' en tautô(i) te ménon kath' heautó te keítai*, esto es, como pura identidad consigo, que no tiene la diferencia en su horizonte (ya que 'no ser' es en el sentido más radical). En cambio, el mundo de los mortales está signado por la oposición: los *ónomata* de B 8.38 ss. son oposiciones, y en 8.55 se descubre la oposición fundamental de la que dependen, luz-noche. "Luz" puede y no puede ser identificada con 'ser' porque (B 8.57 s.) es por un lado identidad consigo misma, pero también diferencia, desemejanza con lo otro; la identidad consigo es diferencia con lo otro, esto es, tiene la diferencia en sí. "Noche", a su vez, es definida solamente como lo otro: su identidad (*kákeino kat' autó*, B 8.58) consiste en ser *tántia* (B 8.59), pura contrariedad; ella 'es' diferencia y sólo diferencia, y sin embargo con ello se le atribuye ser. Pero "no ser", aun en el campo de la apariencia, no 'es', y sigue cayendo esencialmente dentro de lo innombrable e inmostable: sólo se lo puede 'nombrar' como no-luz, así como lo no-ente no puede ser mentado sino como negación de lo ente; pero esto es aún alguna forma de mención. Desde aquí podría considerarse la ambigüedad de B 6.8 s.: para los mortales ser y no ser son "lo mismo y no lo mismo" (el que sean lo mismo era de esperar; pero su contradicción simultánea requiere ser pensada).

¹⁷ Cf. C.EGGERS LAN, *Los filos. pres. cit.*, pp.447 s., n.28. Sobre la legalidad del mundo apariencial, *ibid.* pp.451 s., n.30.

mejor dicho, el camino es la revelación? (compárese la *hodòs polyphemos* de B 1.2 -donde *phéme* = 'signo', cf. C.Eggers Lan, "La hodós..." cit.- y los *sémata* del camino en B 8.1-3). ¿La revelación de lo Ente atemporal es (necesariamente) instantánea y por lo tanto no se puede permanecer (temporalmente) en ella, sino en todo caso llevarla consigo 'recordándola' como una suerte de 'doctrina' que eventualmente puede ayudarnos a recuperar la plenitud intuitiva? Si para el hombre no es posible permanecer, durar, en la Verdad atemporal, la condición de mortal resultaría ser menos esencial pero irremediable en definitiva y permanente, algo así como el modo dado de ser el hombre desde el cual hay que partir y al cual hay que, de un modo u otro, volver. Y si es así, ¿entonces el discurso argumental y probativo de la diosa es un "camino de vuelta", la preparación para ese recuerdo y para una posterior enseñanza discursiva que se convertirá en "camino de ida" para otros¹⁸? En el extremo, podría verse una suerte de platónico reenvío a la caverna, para el cual el discurso sobre las opiniones -explicación desde sus fundamentos del mundo 'cavernario'- podría servir de preparación¹⁹.

Por último, quisiéramos descartar un posible equívoco al que podrían inducir algunas consideraciones hechas, en el sentido de que el Poema podría considerarse como un 'discurso sin sujeto'. No creemos que se pueda hablar de 'sujeto' en Parménides, pero porque para ello habría que intentar la empresa imposible de quitar todas las resonancias modernas de esta palabra moderna. Pero no se trata de un lenguaje autónomo, que se diga meramente a sí mismo. Por cierto, en el momento de la revelación / intuición la diosa se 'pierde' -sugerimos- como sujeto, pero en tanto ella es lo ente en su manifestación, y el lenguaje es decir de lo ente (genitivo objetivo y subjetivo). Y es una manifestación a alguien, que quizá no sea el individuo Parménides como tal, pero sí, en él, ese (oscuro) momento privilegiado de lo esencial-humano, capaz de abrirse para la recepción de esta Verdad. Por cierto, no hay 'humanismo', dijimos, en tanto esto trasciende al hombre como 'sujeto' individual o colectivo (ya que queda abierta la posibilidad de que esa 'revelación' se dé a una comunidad). Ahora bien, cuando la intuición de lo ente es puesta en el terreno del discurso, la misma discursividad -orientada hacia los mortales- requerirá un sujeto gramatical personificado -la diosa-; a su vez, en la transmisión discursiva a otros de tal 'conocimiento', el 'joven' estará sostenido por la persona empírica Parménides.

¹⁸ La interpretación del Proemio como camino de vuelta es propuesta por J MANSFELD, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964, derivándola del perfecto *eidós* de B 1.3. Es curioso que GUTHRIE, que critica esta idea de Mansfeld como "highly speculative", vea a su vez iteración en el *phérousi* de 1.1 y lo conecte con las interpretaciones que relacionan el Proemio con experiencias de tipo shamánico, a las que revisa y en lo substancial aprueba (*op. cit.* pp.7, 10 ss.).

¹⁹ Y en esta misma línea podría suponerse -si se lo quiere encontrar- un trasfondo 'político'; pero no en el sentido de los caminos y las hipótesis políticas fácticas de A. CAPIZZI, *Introduzione a Parmenide*, Bari, Laterza, 1965 y *La porta di Parmenide*, Roma, Ed. dell'Ateneo, 1975.