

## **Parménides y el orfismo\***

Alberto Bernabé

Universidad Complutense

Madrid, 10 de octubre de 2003

### **1. Presentación**

La intención de este trabajo es asomarnos a lo que podríamos llamar el trasfondo, el caldo de cultivo cultural en el que se gesta la singular propuesta de Parménides de Elea. Una de las formas de valorar la importancia de esta obra es situarnos antes de ella: ver sus antecedentes. En este sentido fueron notables aportaciones estudios como el de A.P.D. Mourelatos, *The route of Parmenides*, New Haven-London 1970, que señalaba lo mucho que de tradición épica, especialmente hesiódica, podía encontrarse en el de Elea. Mi propuesta de hoy va en parecida dirección. Se trata de ver qué relaciones puede haber entre el texto de Parménides y otra importante tradición épica, la de la poesía órfica.

El trabajo forma parte en realidad de otro más amplio, que trata de determinar las relaciones entre los textos órficos y los Presocráticos<sup>1</sup>. En temas como éstos hemos de luchar contra ciertos estereotipos sin demasiado fundamento y contra determinados prejuicios, por exceso o por defecto. Los problemas para un estudio como el que se propone son, entre otros, los siguientes:

a) Es frecuente encontrar en estudios sobre Presocráticos la afirmación de que determinada doctrina presenta claros influjos del orfismo. Lo sorprendente es que habitualmente se trata de afirmaciones vagas, inconcretas, no justificadas con referencias a autores antiguos o modernos, como si la mera mención de "los órficos" fuera una explicación evidente por sí misma, y como si existiera de siempre un acuerdo general sobre el marco ideológico al que se hace referencia, el órfico. Y sin embargo, nada más lejos de la realidad.

b) Nuestra información sobre lo órfico tiene notables lagunas y, como consecuencia, ni existe un acuerdo entre los estudiosos sobre el alcance que se le da al propio término "orfismo", ni la *communis opinio*– si puede hablarse de tal cosa – va más allá de una serie de generalidades bastante tópicas, por no decir, banales, sobre los contenidos de las doctrinas órficas.

---

\* El presente trabajo, leído el 10 de octubre de 2003 en una reunión de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, es adaptación de un capítulo del libro, *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*, en prensa en la editorial Trotta y que de ha beneficiado de un proyecto subvencionado por Dirección General de Proyectos de Investigación (BFF2002-03741).

<sup>1</sup> A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía Presocrática: materiales para una comparación*, en prensa.

Por ello no está claro en todos los casos cuándo un texto puede ser atribuido con seguridad a los órficos. La pregunta de qué es el orfismo debe ser contestada con flexibilidad y debemos huir de una definición excesivamente estricta. Quizá es preferible usar formulaciones como la de Nilsson<sup>2</sup> "orfismo y movimientos religiosos emparentados" y aproximaciones como las que ha realizado Burkert<sup>3</sup> a la cuestión. El análisis de los textos que se refieren a los órficos nos dibuja un amplio complejo fluctuante, no sólo según las épocas y los lugares, sino aún dentro de un mismo lugar y en un mismo tiempo: el orfismo dista de ser en la antigüedad un movimiento de límites definidos. Es más bien un *continuum* lleno de gradaciones, con elementos comunes, por un lado, con el pitagorismo, por otro, con Eleusis, por otro, con el dionisismo, incluso con una cierta renovación teológica de la que encontramos huellas en autores como Esquilo o Píndaro.

Creo que es preferible intentar entender en su complejidad este amplio movimiento religioso y no tratar de buscar un orfismo específico que, como tal, sería muy difícil, si no imposible, de delimitar.

c) Por otra parte, hay una cierta tendencia, desde luego no escrita, en algunos estudiosos de la filosofía griega, de aislar a los filósofos de su entorno, como si estuvieran encerrados en un compartimento estanco, sin relación alguna con la cultura de su época, con las ideas que se expresaban en otros ámbitos, en la épica, en la lírica, en el teatro. Y sobre todo, como si debieran ser separados tajantemente de la religión. Se tiende de salida, a negar "perniciosas" influencias sobre ellos, aunque aún encontramos a Platón y a Aristóteles, en un período muy posterior a los Presocráticos, tomando en consideración como elementos de "estados de la cuestión" a autores no considerados filósofos, incluso, en el caso de Aristóteles, a las opiniones comunes de la gente.

d) Por otra parte, la investigación sobre los órficos, especialmente la que se refiere a su relación con los Presocráticos, ha pasado en los últimos tiempos por alternativas extremas. Simplificando mucho los hechos, podríamos decir que a finales del XIX o comienzos del XX era frecuente atribuir a los órficos, con razón o sin ella,

---

<sup>2</sup> Nilsson, M. P., 1935, "Early orphism and kindred religious movements", *Harvard Theological Review* 28, 181-230.

<sup>3</sup> Burkert, W., 1977, *Orphism and Bacchic mysteries. New evidence and old problems of interpretation*, Berkeley, 1982, "Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans", en B. F. Meyer – E. P. Sanders, *Jewish and Christian self-definition*, London III, 1-22, 1998, "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, Sitz im Leben", en W. Burkert - L. Gemelli Marciano - E. Matelli - L. Orelli (eds.), *Fragmentsammlung philosophischer Texte der Antike* (Atti del Seminario Internazionale Ascona, 22-27 Settembre 1996), Göttingen, 387-400, 1999, *Da Omero ai magi*, Venezia (hay traducción española, *De Homero a los magos La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona 2002). Burkert prefiere hablar de "misterios báquicos", aunque se refiere a una realidad muy coincidente con la que aquí llamaré "orfismo".

una variada y heterogénea serie de ideas, textos, prácticas o ritos, y se advertía un fuerte influjo órfico sobre la religión y la filosofía griegas desde la época más arcaica<sup>4</sup>. Contra estos excesos hubo una reacción hipercrítica, capitaneada por Wilamowitz<sup>5</sup>, que minimizaba la importancia del orfismo y llegaba a negar prácticamente la existencia de este movimiento religioso como tal antes de la época tardohelenística. Como consecuencia, se dio el caso de que durante bastantes años del siglo XX, digamos que desde los cincuenta hasta entrados los ochenta, fue una postura mayoritaria la de considerar el Orfismo como materia casi tabú, de la que resultaba un tanto anticuado o ingenuo - en cualquier caso, incómodo - hablar. Proliferaron las expresiones cautas, como "el llamado orfismo", "la poesía atribuida a Orfeo" y desde luego casi nadie se atrevía a escribir la palabra órfico sin comillas<sup>6</sup>.

Sin embargo, la aparición en los últimos años del siglo pasado de testimonios muy importantes, como algunas laminillas de oro (en Hiponion, en Pelina, en Entella), las láminas de hueso de Olbia y sobre todo, el *Papiro de Derveni*, ha obligado a un lento, pero firme, proceso de revisión de la hipercrítica de lo órfico. No deja de resultar paradójico que hoy podamos volver a suscribir casi en su totalidad trabajos clarividentes de los años treinta, de algunos autores que habían mantenido frente a los excesos de su época una actitud más ponderada, como uno excelente de Nilsson de 1935, o el todavía indispensable de Guthrie, del mismo año, aunque reiteradas veces reeditado y traducido, frente al absoluto escepticismo con que se les consideraba en los sesenta, hasta el extremo de que el propio Nilsson, en un trabajo posterior al que he citado, llegó a admitir que estaba equivocado<sup>7</sup>, movido sin duda por la presión del prestigio de Wilamowitz.

La investigación se reinicia, pues, sobre nuevas bases, y han vuelto a florecer los estudios sobre el orfismo<sup>8</sup>. Por ello me parece necesario llamar la atención sobre la

---

<sup>4</sup> Es el caso de obras como Harrison, J., 1903, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge (1922<sup>3</sup>), Reinach, S., 1908-1913, *Cultes, mythes et religions*, Paris, Dieterich, A., 1913<sup>2</sup>, *Nekyia*, Leipzig, Macchioro, V., 1920, *Zagreus. Studi dell'Orfismo*, Bari, Eisler, R., 1921, *Orpheus the Fisher. Comparative studies in Orphic and Early Christian cult symbolism*, London.

<sup>5</sup> Wilamowitz-Moellendorff, U. von, 1931 *Der Glaube der Hellenen*, Berlin (Darmstadt 1959<sup>3</sup>), seguido por Linforth, I. M., 1941, *The Arts of Orpheus*, Berkeley -Los Angeles [New York 1973], Dodds, E. R., 1951, *The Greeks and the Irrational*, Univ of California Press. (hay trad. esp.); Moulinier, L., 1955, *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, Paris.

<sup>6</sup> Cf. las palabras de Dodds, *ob. cit.*, 147 "But I must confess that I know very little about early Orphism, and the more I read about it the more my knowledge diminishes. Twenty years ago, I could have said quite a lot about it ... Since then, I have lost a great deal of knowledge; for this loss I am indebted to Wilamowitz, Festugière, Thomas, and not least to a distinguished member of the University of California, Professor Linforth".

<sup>7</sup> Nilsson, M. P., 1956, reseña de Moulinier 1955, *Gnomon* 28, 17-22, 18 n. 1 ("Ich habe mich geirrt").

<sup>8</sup> Cf. e.g. las obras de Burkert citadas en n. 2, *Orfismo in Magna Grecia*, 1975, Napoli, Alderink, L. J., 1981, *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico, West, M. L., 1983, *The*

necesidad de replantear el problema de las relaciones entre órficos y presocráticos<sup>9</sup>. Y hoy, concretamente entre los órficos y Parménides. A tal fin, me parece que podría ser útil ofrecer aquí algunos puntos de partida y sobre todo algunos materiales clasificados temáticamente sobre los que podría basarse la investigación posterior. Tales materiales proceden fundamentalmente de una edición de testimonios y fragmentos órficos en curso de publicación.

Es evidente que los textos son de interés y valor desigual: los hay sumamente conocidos y cuya relación con la filosofía es obvia y los hay discutibles: algunos, unos pocos, no han sido tomados habitualmente en consideración y quizá por ello pueden aportar elementos interesantes a la discusión. Entiéndase esta contribución, pues, como más filológica que filosófica y tómesese más como un conjunto de materiales pertinentes para la discusión, que como una conclusión cerrada y, mucho menos, dogmática.

Tenemos suficientes testimonios externos sobre la intervención de seguidores de un sistema de este tipo en las discusiones filosóficas y del influjo de elementos órficos concretos, no sólo en los Presocráticos<sup>10</sup>, sino incluso en Platón<sup>11</sup>, en el platonismo medio<sup>12</sup> y es obvio decir que en el neoplatonismo<sup>13</sup>. Los primeros testimonios especialmente claros son los que encontramos en el s. IV a. C., sobre todo, en el

---

*Orphic Poems*, Oxford, Sfameni Gasparro, G., 1984, "Critica del sacrificio cruento e antropología in Grecia. Da Pitagora a Porfirio I: la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo", en F. Vattioni (ed.), *Atti della V Settimana di Studi "Sangue e antropologia. Riti e culto"*, Roma, I 107-155, Casadio, G., 1986, "Adversaria Orphica et Orientalia", *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 52, 291-322, 1987, "Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo", *Orpheus* 8, 381-395, 1990, "Aspetti della tradizione orfica all'alba del cristianesimo", en *La tradizione: forme e modi. XVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 185-204, 1991, "La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora", en Ph. Borgeaud (ed.), 119-155, Pugliese Carratelli, G., 1990, *Tra Cadmo e Orfeo. Contributi alla storia civile e religiosa dei Greci d'Occidente*, Bologna, Borgeaud, Ph. (ed.) 1991, *Orphisme et Orphée en l'honneur de Jean Rudhardt* Genève, Masaracchia, A. (ed.) 1993, *Orfeo e l'orfismo*, Roma, Sorel, R., 1995, *Orphée et l'orphisme*, Paris, Brisson, L. 1995, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot, Riedweg, Ch., 1995, "Orphisches bei Empedokles", *Antike und Abendland* 41, 34-59, Parker, R., 1995, "Early Orphism", en A. Powell (ed.), *The Greek World*, London, 483-510. Puede encontrarse un estado de cuestión (un poco anticuado) en Bernabé, A., 1992, "La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega", *Tempus* 0, 5-41, y el Santamaría, M. A., en prensa en ? *Ilu*.

<sup>9</sup> Cf. Bernabé, A., 2002, "Orphisme et Présocratiques: bilan et perspectives d'un dialogue complexe", en A. Laks-C. Louguet (eds). *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique?*, Lille, 205-247, con bibliografía.

<sup>10</sup> Cf. e.g. Syrian. in *Aristot. Metaph.* 11, 35 Kroll  $\epsilon\pi\epsilon\iota; \kappa\alpha\iota; \text{Puqagoreio}'' \ \omega\mu\eta \ \text{?Empedoklh}'' \ \text{pw}'' \ \alpha\eta \ \text{ta}'' \ \text{?Orfika}'' \ \text{h} \ \text{ta}'' \ \text{Puqagoreiou}'' \ \alpha\eta\text{ca}'' \ \text{h}\eta\epsilon\upsilon\theta\eta\text{sen}...$  'puesto que ¿cómo iba Empédocles, siendo un pitagórico, a prescindir de los principios órficos o pitagóricos?'

<sup>11</sup> Cf. Bernabé, A., 1998, "Platone e l'orfismo", en G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storicoreligiosi sulle orme di Ugo Bianchi* Cosenza, 33-93.

<sup>12</sup> Cf. Bernabé, A., 1996, "Plutarco e l'orfismo", en I. Gallo (ed.), *Plutarque e la Religione*, Atti dell VI Convegno plutarqueo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Napoli, 63-104.

<sup>13</sup> Cf. Brisson, *ob. cit.*,

*Papiro de Derveni*, en que se comenta un texto religioso atribuido a Orfeo, pero con criterios y métodos de la filosofía jonia (atomistas, Diógenes de Apolonia, Anaxágoras) y en el que se cita textualmente a Heráclito.

Las relaciones de textos órficos con textos presocráticos pueden ser de diferente tipo y en diferentes sentidos:

a) Algunos textos órficos antiguos han podido influir en los filósofos presocráticos, que o bien admiten algunas de sus ideas o bien polemizan contra ellas. Estos son los más difíciles de detectar por la enorme escasez de textos literales de la producción más antigua. Puede paliar estas insuficiencias un hecho peculiar de la literatura órfica, que es su tendencia a realimentarse a sí misma, de forma que en las *Rapsodias*, que es un poema tardío, situable probablemente hacia el I a. C., podemos hallar pasajes que presentan muchas coincidencias con testimonios indirectos antiguos, lo que a veces nos permite pensar que nuestra fuente más antigua habría leído un texto muy similar o idéntico al que conocemos en fecha tardía.

b) Hay por otra parte textos del corpus órfico que son obra de filósofos, especialmente pitagóricos (conocemos, aunque poco más que el nombre, poemas órficos escritos por pitagóricos como *La Red*, *el Peplo*, *la Cratera*, *la Lira*).

c) En tercer lugar conocemos una serie de textos exegéticos órficos, en que los elementos religiosos se combinan con métodos propios de la filosofía, *in primis*, el *Papiro de Derveni*. No practican una exégesis "filológica", sino pretenden, a su modo, profundizar y perfeccionar el mensaje religioso.

d) Por último, ciertos textos poéticos órficos, especialmente tardíos, se han visto influidos por la filosofía, como por ejemplo, la *Teogonía de Jerónimo y Helánico*, o las *Rapsodias*.

Convendría metodológicamente distinguir unos textos de otros y practicar un análisis detenido de cada uno, para trazar una especie de historia de la recepción de las ideas órficas, pero esta historia aún está por escribir, aunque estamos dando pasos firmes en esa dirección. No siempre es fácil tampoco determinar cuándo existe un influjo de un texto sobre otro o cuando se trata de una comunidad de principios admitidos o de lo que podríamos llamar el "ambiente intelectual de la época".

En todo caso, me parece fundamental insistir en que la corriente filosófica presocrática - y, desde luego, la de la filosofía posterior - y la religiosa que podemos considerar órfica no son compartimentos estancos, sino que tienen entre sí comunidades de pensamiento, vías de influencia mutua, en temas que se encuadran dentro de un mismo universo conceptual.

Concretamente, la posibilidad de que Parménides conociera literatura órfica ha sido señalada más de una vez, pero es una de esas cuestiones en la que la mayoría

de los comentaristas parecen sentirse incómodos y que tratan de soslayar en la mayor medida posible. Como primera cuestión, hay que presentar si hay posibilidad de que el filósofo hubiera podido conocer textos órficos. Y desde luego tal posibilidad existe. Hay testimonios evidentes contemporáneos o de una época ligeramente posterior a la del filósofo de presencia de órficos en la Magna Grecia. Han aparecido laminillas de oro órficas en Turios, Hiponio y otros lugares, las más antiguas de las cuales remontan al s. V a. C. Aunque no estemos seguros de casi nada con respecto a la vida de Parménides, parece que debió nacer a finales del VI a. C., por lo que es verosímil que conociera este ambiente intelectual. La cerámica apulia, apenas un siglo más tarde, presenta a Orfeo en su papel de salvador de las almas de los iniciados en los infiernos, entre otras diversas evidencias.

Pero entremos en materia. Primero examinaré una serie de aspectos concretos y para terminar, entraré en una cuestión de mayor porte: el carácter iniciático del poema.

## 2. La Justicia personificada: *Dikḗ polupoino*".

Para comenzar, me referiré a las menciones de la Justicia cósmica personificada.

En el proemio del poema, aparece Parménides en su carro. Dejada atrás la morada de la noche, y escoltado por las Hijas del Sol, llega ante las puertas de las sendas de la Noche y el Día, que están en el éter y cuyo vano está cubierto con grandes portones. Y a continuación aparece el siguiente verso:

Parmen. 28 B 1, 14 D.-K. τῶν δὲ Δικῆ πολυπόινου ἔχει κληίδα ἀνοιβού  
*Las correspondientes llaves las tiene Justicia pródiga en dar pago.*

La personificación de la Justicia no es nueva. Ya Hesíodo (*Op.* 251) nos habla de Justicia (*Dikḗ*) hija de Zeus, que se sienta a su lado y se queja cuando es maltratada, para que su padre castigue al pecador. La idea es desarrollada por los trágicos<sup>14</sup>, conoce un desarrollo filosófico en Anaximandro y en Heráclito<sup>15</sup> y acaba por convertirse en un tópico<sup>16</sup>. Pero es en los textos órficos<sup>17</sup> donde encontramos un pasaje en donde la diosa es calificada exactamente con el mismo epíteto que en Parménides:

---

<sup>14</sup> Cf. p. e. Soph. *Oed. Col.* 1381s εἶπερ ἐστὶν ἡ παλαῖατο" / Δικῆ, κῆρο" Ζηνο" ἀρχαῖοι" νόμοι" 'si la Justicia celebrada desde antiguo continúa sentada junto a las normas de Zeus que rigen desde siempre'.

<sup>15</sup> Anaximand. 12 B 1 D.-K., Heraclit. *fr.* 45, 80, 52 Marcovich (= 22 B 23; 28; 94 D.-K.).

<sup>16</sup> Cf. por ejemplo Philon. *de Iosepho* 48, Plut. *Alex.* 52, Arrian. *Anab.* 4, 9, 7, Aelian. *fr.* 25 (II 197, 21 Hercher), Liban. *Decl.* 49, 2, 11.

<sup>17</sup> Cf. también Orph. *Hymn.* 62, 70.

OF 233 B.<sup>18</sup> (Procl. *in Plat. Remp.* II 144, 29 Kroll)

twí de; Dikh polupoino" efespeto pašin ajwgoŷ.

*Lo siguió de cerca (entiéndase, a Zeus) Justiciapródiga en dar pago, de todos protectora.*

La cosa no sería demasiado significativa si no fuera porque en toda la literatura griega sólo encontramos el adjetivo polupoino" en estos dos textos. El paralelo literal provocó que Kern y Rathmann<sup>19</sup> en los años 20 y 30 del pasado siglo sostuvieran que Parménides se había inspirado en un poema órfico. Los comentaristas de Parménides se muestran reacios a aceptar esta afirmación<sup>20</sup>, pero no es motivo suficiente para negarla el argumento de Coxon, que se limita a señalar que "la fecha del verso órfico es muy incierta"<sup>21</sup>.

En efecto, sobre la fecha del verso hay un dato muy interesante. Leemos en las *Leyes de Platón*, refiriéndose a un "antiguo relato" (palaio;" logo")<sup>22</sup>:

Plat. *Leg.* 716a

oJmen dh; qeoŷ, wšper kai; oJpalaio;" logo", ajchra te kai; teleuthn kai; mesa twh oJtwn apartwn eJwn, eujjai peraiwei kata; fusin periporeuomeno": twí de; aji; sunepetai Dikh twh apoleipomenwn tou qeíou nomou timwroŷ.

*El dios que, como dice el antiguo relato, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derecha hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza. No deja de seguirlo (sc. a Zeus) Justicia, vengadora de las infracciones de la ley divina.*

Y, para completar el círculo, un escolio al pasaje platónico (317 Greene) nos advierte:

palaion de; logon legei ton Ōrfikow, oJ eJstin outo":

---

<sup>18</sup> Las indicaciones OF seguidas de un número y de B. remiten a mi edición de fragmentos órficos, en prensa.

<sup>19</sup> Kern, O., 1920, *Orpheus*, Berlin, 40 n. 2, Rathmann, G., 1933, *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Diss. Halis Saxonum, 64, 80 n. 14, cf. también Lobeck, A. C., 1839, *Aglaophamus*, Regimontii, 396; Schuster, P. R., 1869, *De veteris orphicae theogoniae indole atque origine*, Diss. Lipsiae, 27, Kern, O., 1888b, "Empedokles und die Orphiker", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 1, 498-508, Brisson, L., 1987, "Proclus et l'orphisme", en J. Pépin - H. D. Saffrey (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, Paris, 64; 1990, "Orphée et l'orphisme à l'époque impériale. Témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique", *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Teil II Band 36.4, 2889.

<sup>20</sup> Cf. Tarán *ad loc.*; West, *Orphic Poems*, 109.

<sup>21</sup> *Ad loc.*, p. 163.

<sup>22</sup> Sobre el uso de esta expresión en Platón, cf. Bernabé, A., "Platone...", 47, 64s., Casadesús, F., "Orfeo y orfismo en Platón", *Taula, quaderns de pensament*(UIB) 27-28, 65s. Este pasaje platónico ha sido analizado por Casadesús, F., 2001, "Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad", *Taula* 35-36, 11-18.

Zeu;" kefalhy Zeu;" messa: Dio;" d? ek panta tetuktai:  
Zeu;" puqmhn gair" te kai; oujanou' a?sterwnto".

*El "antiguo relato" alude al órfico, que es el siguiente:  
Zeus cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente construido;  
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.*

Y por si sospecháramos que el autor del escolio ha presentado versos posteriores a Platón (como hacen a menudo los Neoplatónicos) el primero de los dos versos aparece, además, atribuido a Orfeo, en el *Papiro de Derveni* (col. XVII 12).

Si Platón prosifica en la primera parte del texto que nos ocupa estos versos órficos acerca de Zeus principio y fin, está claro que también ha prosificado, como indicó Burkert<sup>23</sup> en la referencia a Justicia un fragmento órfico igual o muy similar al que he mencionado. En efecto, Platón traduce a prosa y a términos más evidentes los poéticos del verso: sunepetai es el trasunto, en presente, de e?fespeto, en el ático de la época. Y el rarísimo adjetivo poético poluvpoino" ha sido traducido por el filósofo por una perífrasis más comprensible twh apoleipomewwn tou' qeiou nomou timwro? 'vengadora de las infracciones de la ley divina'.

El hecho de que Platon aluda a un verso como éste como procedente de "un antiguo relato", la expresión típica del filósofo para referirse a los textos órficos, y el hecho de que aparezca inmediatamente detrás de la cita de un fragmento que nos consta por otras fuentes (ya desde el *PDerveni*) que es órfico, nos indica que la expresión aparecía en un texto órfico considerado ya antiguo en el siglo IV a. C. Y para que pueda ser considerado antiguo en el IV a. C., tiene que ser, por lo menos, de finales del VI o principios del V a. C. Y esa es exactamente la época en que vivió Parménides.

En el Pseudo-Demóstenes hallamos otra referencia al papel central de Dike entre los órficos.

Ps.-Demosth. 25, 11 (OF 33 B.)

thn ta; dikai? agapwsan Eujhomiān peri; plei?stou poihsamewrou", h} pasa" kai;  
povei" kai; cwra" swizei: kai; thn aparaitvhton kai; semnhn Dikhn, h} o} ta;  
agiwtava" h} hih teleta;" katadeixa" Orfeu;" para; ton tou' Dio;" qrown fhsi;  
kaqmewhn panta ta; twh ajqrwpon e}forah, eij' auton e}kaston nomisanta  
blepein ou}tw yhfizesqai, fulattomenon kai; proorwmenon mh; kataiscuhai  
tauthn.

---

<sup>23</sup> Burkert, W., 1969, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 11 n. 25; cf. West, *Orphic Poems*, 89s, n. 35.

*[Es necesario que cada uno emita su veredicto] teniendo el máximo aprecio por Eunomía, amante de lo justo, que conserva todas las ciudades y países; y que, con la convicción de que lo está mirando la inexorable y veneranda Justicia (de quien Orfeo, que nos mostró las más sagradas iniciaciones, afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen), cada uno vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza*

El texto nos indica que este motivo de la teogonía órfica era muy conocido en la Atenas de la época. El litigante (órfico o no él mismo), considera útil esgrimir este argumento para influir en la decisión de los jurados (que eran atenienses del pueblo llano) porque debía de estar convencido de que entre ellos había un número significativo de personas que compartían creencias órficas.

Por último conviene reseñar que Justicia aparece en compañía de Orfeo en algunas representaciones del Más Allá. Aquí presento como ejemplo dos. En la primera, una monumental cratera de volutas suritálica del Museo de Munich (nº 3297), obra de un taller apulio, del llamado "Pintor de los Infiernos", el vaso ofrece una de las representaciones más completas del complejo universo escatológico griego en las últimas décadas del siglo IV a. C. : en el centro , en un edículo blanco está el palacio de Plutón y Perséfone y a la izquierda está Orfeo, ante el umbral regio, tañendo su lira. Acompañando a un varón, una mujer y un niño. Orfeo introduce a una familia de iniciados, que, por serlo, van a verse libres de los castigos infernales

En el resto del vaso aparecen numerosas personificaciones y héroes. La que más nos interesa es la diosa que arriba, a la derecha, acompaña a Teseo y Pirítoo, que han llegado con gorros de caminantes al Más Allá. Es la Diosa Justicia. Están también los Jueces de los Infiernos, Éaco, Minos y Radamante; allí están las Erinias y las Furias; allí los pecadores como Sísifo y su roca, y Tántalo. La gran cratera apulia es representación de la justicia y del orden cósmico. Unos, los iniciados, recibirán un trato especial en el Más allá, gracias a la iniciación en el mundo órfico. Otros, los pecadores, serán castigados. Justicia es garante de ese orden.

En la segunda representación, un fragmento cerámico apulio que estuvo en Ruvo (antigua colección Fenizia c. 350 a.C), Justicia aparece sentada abajo, a la izquierda. Arriba está Nike, la Victoria, que entreabre una puerta. Orfeo aparece de nuevo a las puertas del palacio de Perséfone, esta vez recibido por Hécate. Es enormemente sugestiva esta puerta entreabierta por la Victoria, que parece abrirle camino a un difunto seguidor de Orfeo hacia un lugar más grato en el Más allá.

Así pues, a la vista de la coincidencia en un epíteto nada corriente, de la identidad del planteamiento, y dado que el testimonio de Platón *Leg.* 716a indica que

el filósofo ateniense conocía este mismo verso u otro muy similar y que lo atribuía a un "antiguo relato", y vistos los testimonios posteriores en la cerámica del valor de Dike en el ámbito órfico, parece que no hay ningún motivo serio para negar la posibilidad de un influjo incluso literal de un antiguo texto órfico sobre el filósofo de Elea.

Habría que pensar por qué Parménides sitúa a Dike aquí, en una puerta que tiene mucho en común con una entrada al Más Allá. El Más allá en la concepción antigua es el lugar en que se unen pasado, presenta y futuro, el lugar en que se conocen todas las cosas (por eso Odiseo desciende al más allá, por eso lo hace Eneas en la *Eneida* para conocer el futuro de Roma). Lo más probable es Parménides quisiera indicar con ello que al penetrar en estos terrenos lo hace legítimamente, que su acceso a determinados tipos de verdad está en el orden debido de las cosas. No es pura imaginación, sino una manera de expresar la legitimidad de su acceso a un cierto tipo de conocimiento.

### 3. Parménides y la *Teogonía de Derveni*

Burkert<sup>24</sup> presenta algunos paralelos que parecen indicar que Parménides conoció la *Teogonía de Derveni*. Se trata sobre todo de paralelos literarios, no tanto conceptuales, pero son sumamente interesantes.

- a) En la *Teogonía de Derveni* se nos habla de una visita de Zeus a la Noche. Zeus va a emprender la nueva creación del mundo y acude a Noche en la medida en que la diosa, como primer ser, tiene un conocimiento completo de la realidad de las cosas:

b)

*P. Derveni* col. X 9, XI 1, XI 9, XII 1 (OF6 B.)

ἄΖευς" μεν ...

ἡστοῦ πανομφεωουσα ἄγεωηῶ τροφοῖ" ἀμβροσίῃ Νυκ:

... κρησαί... ἐκ ἀδύτουῖο

ἄἡδ' ἐκρησεν ἀπαντα τὰ νοῖα ἄγεωηῶ" ἡν ἀγυρᾶσ' αἰ,

ἡν ἀγυρᾶσ' αἰ κατὰ κλον ἐθεῖ" νιφοντοῖ" Ὀλύμπου. 5

*Y Zeus [... llegó a la cueva, donde]*

*se sentaba Noche, sabedora de todos los oráculos, inmortal y diosa de los dioses.*

*... vaticinar desde lo más recóndito.*

*Ella le vaticinó todo cuanto le era lícito lograr:*

*cómo ocuparía la hermosa sede del nevado Olimpo.*

<sup>24</sup> Burkert, *Da Omero... 79s.* Algunos de estos puntos ya en Burkert, W., 1969, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras", *Phronesis* 14, 1-30, cf. también id., "Die neuen orphischen Texte..." 390 n. 18; West, *Orphic Poems*, 109.

Burkert recuerda un pasaje del proemio de Parménides, quien en su viaje llega a un lugar con una curiosa característica:

Parmen. 28 B 1, 11 D.-K.

εἴηκα πυλῆαι Νυκτὸς τε καὶ Ἥματὸς εἰςὶ κελευσῶν.

*Allí están las puertas de las sendas de la Noche y del Día.*

Los caminos de la Noche y el Día se cruzan en la entrada al mundo subterráneo, según Homero (*Od.* 10, 86), mientras que Hesíodo nos cuenta que Noche posee un palacio, compartido con el Día, en el Tártaro (*Hes. Th.* 745ss.). Si la geografía infernal parmenídea es la misma que la homérica y hesiódica, el viaje de Parménides lleva al *aduton* subterráneo de la Noche.

Ferrari<sup>25</sup> sostiene que cuando Parménides dice que ha abandonado la morada de Noche (B 1, 9) se refiere al momento en que ya ha sido iniciado por ella y que se describe el viaje de salida, de este a oeste, siguiendo la ruta del sol.

En § me referiré al centro de la imaginería que se maneja, la consideración del poema como una revelación iniciática. Ahora continúo con paralelos literarios.

b) En la Teogonía del *Papiro de Derveni* Zeus engulle el falo del Cielo, lo que provoca una nueva situación cósmica, la de que Zeus se convierte en lo único que existe. Dice literalmente el papiro:

*P. Derveni* col. XVI 9 (OF 12, 4 B.)

αὐτὸς ὁ μὲν ἀφ' αὐτοῦ μόνος ἐγένετο.

*Así que él llegó a ser lo único.*

En Parménides encontramos, en la batería de adjetivos que califican al ser<sup>26</sup>:

Parmen. 28 B 8, 4

οὐκὼν μουνογενεὺς τε

*entero y homogéneo*<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Ferrari, F., 2003: "Il ritorno del *kouros*: tradizione epica e articolazione narrativa in Parmenide 28 B 1 D.-K.", en D. Accorinti & P. Chuvin (eds.), *Mélanges F. Vian*, Alessandria, 189-205.

<sup>26</sup> Cf. Burkert, "Das Proömium...", "Die neuen orphischen Texte...", 390 n. 18; *Da Omero ai magi* 79s; West, *Orphic Poems*, 109.

<sup>27</sup> Literalmente 'lo único que llega a ser'. Por cierto que una variante en femenino del mismo adjetivo, *mounogevneia* reaparece en la tradición órfica, OF 294 B.



No podemos dejar de pensar en un fragmento de Parménides<sup>29</sup> en que, también en un contexto cosmogónico encontramos un verbo casi idéntico, *mhtizato*:

Parmen. 28 B 13 D.-K. *prwviston men Erwta qewh mhtizato parwtwn.*  
*Concibió a Eros el primero de los dioses todos.*

d) Pero aún hay más. También en un contexto cosmogónico hallamos coincidencias de vocabulario y de concepción en las referencias a la luna.

En el *Papiro de Derveni* hallamos restos de una referencia a la luna

*P. Derveni* col. XXIV 1 (OF 17 B.)

*° ijsomel h," °*

*h} polloi" faiwei meropessi ep? apeivona gaiàn.*

*de igual hechura ...*

*que a muchos mortales se les manifiesta sobre la tierra inmensa.*

West, sobre la base de la mención *i}sa e}stin e}k tou °me}sou metroumena* de la col. XXIV 1, completa el primer verso, de forma muy verosímil, *messowen° ijsomel h," °parthi* 'de igual hechura [por todas partes desde el centro]', en el sentido de que la luna es esférica.

La referencia a la luna se sitúa en el momento en que Zeus vuelve a configurar el mundo y su aparición está íntimamente asociada a la medición del tiempo ya que la luna marca una unidad básica: el mes. De forma que en la creación de Zeus, con el nacimiento de la luna se introduce también el ordenamiento cronológico del universo.

El texto (si está bien reconstruido) nos recuerda tres expresiones parmenídeas: una desde una perspectiva formal y dos desde un punto de vista conceptual. La formal es que una de las características atribuidas por Parménides al ser<sup>30</sup> es la siguiente:

Parmen. 28 B 8, 44

*messowen ijsopale," parthi*

*desde su centro equilibrado por todas partes.*

Es decir, la descripción de la luna esférica de los órficos parece haber abierto camino formal a la descripción del ser esférico de Parménides.

---

<sup>29</sup> Cf. West, *Orphic Poems* 109; Burkert, "Die neuen orphischen Texte...", 390 n. 18.

<sup>30</sup> Cf. West, *Orphic Poems*, 93.

Pero, desde el punto de vista conceptual, la teogonía de Derveni manifiesta una consideración de la luna diríamos "astronómica", frente a la imagen mitológica de Selhnh como una diosa. Esa visión se aviene asimismo bastante bien con las referencias parmenídeas a una luna que refleja la luz del sol sobre la tierra:

Parmen. 28 B 14

nuktifae;" peri; gaiān ajwmenon ajlotrion fw"

*de nocturno fulgor, luz ajena errante en torno de la tierra*

Parmen. 28 B

ajēi; paptaiwusa pro;" auja;" hēl iōio

*siempre mirando los resplandores del sol.*

Vemos que, frente a la visión religiosa de la luna como una diosa, los órficos tienen una visión del satélite como un cuerpo esférico, y Parménides, como un cuerpo que gira en torno a la tierra y refleja la luz del sol. Una visión mucho más moderna, pues.

#### 4. Otros paralelos formales y temáticos

Pueden señalarse más paralelos formales y temáticos entre Parménides y la poesía órfica. Unos pueden ser considerados influjos de la poesía órfica en el poeta de Elea, porque su atestiguación en la poesía órfica es antigua. Este es probablemente el caso de una expresión que leía Platón una teogonía órfica:

Plat. *Phileb.* 66c etc. (OF 25 B.)

eḗthi d? ej genehī katapausate kosmon ajidh".

*A la sexta generación cesad el orden del canto.*

Parménides utiliza una expresión muy similar en el curso de su argumentación sobre el ser:

Parmen. 28 B 8, 55

kosmon ejnw h ejeww

*el orden de mis versos.*<sup>31</sup>

Parece que la idea de concebir los versos como un kosmos" (ajena a Homero y a Hesíodo, así como a Empédocles), esto es, como un conjunto ordenado y estético, se

---

<sup>31</sup> Menos significativo es el paralelo entre Orph. fr. 111 B. mega Casma pelwvriōn y Parmen. 28 B 1, 18 casm? ajcanev,

hallaba enunciada en la teogonía órfica conocida por Platón y reaparece en el poema parmenídeo.

En cambio, parece más probable que sea el poeta de Elea el que ha influido sobre un poeta órfico tardío en el caso de un pasaje procedente del llamado

*Testamento de Orfeo:*

Ps.-Iustin. *Coh. ad Gr.* 15, 1 (43 Marc.) (OF 377, 6 B.)

ἰϋμῶν κρὰ δὴ τῆς νοερῆς κούτης.

*encaminando a ella (la razón divina) el fondo inteligente de tu corazón.*

La admonición puesta en boca de Orfeo como dirigida a Museo evoca un pasaje de Parménides:

Parmen. 28 B 6, 6 D.-K.

ἰϋμῶν πλὰ γκτὸν νόον

*encamina una inteligencia descarriada.*

La idea de que el νόον" puede ser "dirigido" en buena o mala dirección es una imagen interesante. Pero un vocabulario como noερῆς κούτης" es muy moderno y no puede haber sido el modelo de Parménides. Por ello parece preferible considerar lo contrario.

En otros casos más bien da la impresión de que Parménides y los órficos manejan una imaginería común que no les pertenece en exclusiva ni a uno ni a los otros. Así, en las *Rapsodias* se nos presenta a Fanes, una vez dejado el gobierno del cosmos, realizando un viaje ultramundano en carro, desde el que mantiene su vigilancia sobre los acontecimientos del mundo. El siguiente testimonio en prosa nos da la noticia de que un poema órfico le atribuía caballos a Fanes:

Herm. *in Phdr.* 142, 13 Couvr. (OF 172 B.)

πρῶτῳ γὰρ τοῦτῳ (sc. τῷ Φάντῃ) ἡ θεολογία παρέχει τῷ ἵππῳ.

*Fue a él (a Fanes) el primero al que la teología le asignó caballos.*

El siguiente, por el contrario, es un verso literal en que vemos a Fanes, una vez que se ha apartado del poder divino, haciendo su ronda sobre el mundo:

Procl. *in Plat. Alcib.* 103 a (54 Segonds) (OF 173 B.)

οἱσὶν ἐπέμβεβῶν δαίμων μέγα ἀνὰ ἐποικνεῖ.

*Subido en él (en el carro), el gran demon está siempre haciendo su ronda.*



en una *Teogonía* órfica más antigua, de la que lo habría tomado las *Rapsodias* y que pudo ser conocida no sólo por el filósofo ateniense, sino también por Parménides, sirviéndole de modelo para el proemio de su poema. En cualquier caso, la doctrina platónica expuesta en el *Fedro* no es ya órfica, aunque presente una imaginería e incluso puntos de arranque muy similares a la doctrina de Orfeo y es probable que haya sido influida por textos órficos.

También se inserta en una tradición común muy antigua el tópico de la crítica al desconocimiento de los seres humanos, frente a la sabiduría divina que encontramos en un fragmento de las *Rapsodias*:

Ioann. Malal. *Chronograph* 4, 7 (53 Thurn) **(OF 337 B.)**

qhrev te oijnoivte brotwh t? aptwria fula,  
 aqrea gh", eiqlwla tetugmewa, mhdama; mhden  
 eiqlote", ouqe kakoib prosercomewoio nohsai  
 framone", ouq? apoqen mal? apostreyai kakothto"  
 ouq? aqagou' pareomto" epistreyai ateal kai; efxai 5  
 iqrie", ajlla; mathn ajlahmone", apronoktoi.

*... fieras, pájaros y la degenerada estirpe de los mortales,  
 carga de la tierra, meras imágenes forjadas, que nada de nada  
 saben; ni darse cuenta de que un mal les acecha  
 se les alcanza, ni evitar de lejos la desgracia,  
 ni ante un bien a su alcance, dirigirse a él y disfrutarlo,  
 ni para eso sirven, vanamente ignorantes y faltos de previsión.*

Una imagen que tiene muchos puntos de contacto (no literales, pero sí de contenido) con la alusión parmenídea a la ignorancia de los hombres:

Parmen. 28 B 6, 3ss D.-K.

prwth" gar s? ajf? odou' tauth" dizhsio" awsaal,  
 aujar epeit? apo; th", hñ dh; brotoi; eiqlote" ouqen  
 plattontai, dikranoi; ajhcanik gar ejh aujwh 5  
 sthresin ijumei plagkton noon: oiJde; forouhtai  
 kwfoi; odw" tufloivte, teqhpote", akrita fula,  
 oi' to; pevein te kai; ouk einai taujton nenomistai  
 kouj taujton, partwn de; paliotropov ejsti keveuqo".

*Así que te aparté, lo primero, de esa vía de indagación,  
 y luego de esta otra que de cierto mortales que nadasaben*

5

*se fabrican, bicéfalos, pues la incapacidad que hay en sus  
pechos endereza un pensamiento descarriado. Y ellos se dejan arrastrar  
sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos, horda sin discernimiento  
a quienes de ordinario ser y no ser les parece o mismo  
y no lo mismo y de todas las cosas es regresivo el camino*

Hallamos el mismo tema en diversos poemas, desde el proemio de la *Teogonía* hesiódica y el *Himno a Deméter* en adelante<sup>32</sup>.

Añadamos, por fin, aunque sea de manera anecdótica, una observación de Simplicio:

Simp. *in Aristot. Phys.* 146, 29 Die. (OF 114 B.)

eij d? dukuklou sfairh" ehaligkion ojkwi? to; eñ oñ fhsi, mh;  
qaumashi": dia; gar thn poiksin kai; muqikou' tino" paraprtetai  
plasmato". tiv ouh dievere touto eipeih h] w' Orfeu;" eipen wñon  
ajguveon?

*Y si dice (Parmen. 28 B 8, 43 D.-K.) que lo que es uno es "por doquier, parejo a la masa de una bola bien redonda", no te extrañes, pues se adapta a la poesía y obedece a una ficción mítica. Si bien se mira, ¿en qué difiere decir eso del "huevo como la plata" que dijo Orfeo?*<sup>33</sup>

Para este comentarista de Aristóteles no parece haber demasiada diferencia en la imagen del ser esférico parmenídeo y el huevo órfico<sup>34</sup>.

Hasta aquí, una serie de referencias menores, aspectos concretos, temas literarios. Hay sin embargo una cuestión de mucho mayor porte: el concepto de la filosofía como iniciación.

## 5. Un camino iniciático

Que el camino de Parménides es iniciático es evidente. Por ello me limitaré a glosar los aspectos más evidentes. El filósofo-poeta, cuando es joven (koufe B 1, 24) es

---

<sup>32</sup> Cf. Hes. *Th.* 26ss. (y el comentario de West *ad loc.*), *Hymn. Cer.* 256s (y el comentario de Richardson *ad loc.*), Aristoph. *Aves* 685ss (sobre el cual cf. Bernabé, A., 1995, "Una cosmogonía cómica (Aristófanes *Aves* 695 ss.)", en J. A. López Férez (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, 195-211), Epimen. fr. 1 D.-K., Pythagor. *Carm. Aur.* 54ss, Emped. fr. 1; 102, 4, 114; 128 Wright (y comentario *ad loc.*) (= 31 B 2; 112, 4; 124, 141 D.-K.). Cf. asimismo Fränkel (1946); Schwabl (1962) 1473; West, *Orphic Poems*, 112 n. 83.

<sup>33</sup> Cf. Procl. *Theol. Plat.* IV 38 (IV 110, 18 Saffrey-Westerink) y el comentario de Saffrey-Westerink a este pasaje.

<sup>34</sup> Sobre el cual cf. § 1.4.1.

transportado (se repiten los verbos que indican esa circunstancia: *ferousin* B. 1, 1, *pempon*, *bhSan* y *afjousai* B 1, 2. *fervei* B 1, 3., *feromhn* y *feron* B 1, 4. Observamos que se usa un verbo en pasiva *feromhn* y los demás tienen como sujeto a las yeguas o a la senda. Parménides es pasivo en ese viaje. Es llevado por una senda que no es de este mundo (dejemos la discusión de si es un camino celeste, por el Hades, las dos cosas o deliberadamente ambiguo), que pertenece a una divinidad (*odon* —*daimono*", B 1, 2-3), y que es propio del varón que sabe (*eijlova fw'ta* B 1, 3, una palabra característica del lenguaje iniciático). Sus guías son las Hijas del Sol (B 1, 9 *Θηλιαδε*" *kourai*) que han dejado las moradas de la noche y van hacia la luz (B 1, 9-10), esto es, en la simbología griega, de la ignorancia al conocimiento. Si alguna duda nos queda, las muchachas se desvelan. Otro símbolo inequívoco.

El lugar al que van no es accesible a todos los hombres, sino sólo a algunos (*ap? ajqrwpon ekto" patou ejtiw* B 1, 27).

Se llega a él cruzando una puerta que es custodiada por Justicia (ya hemos hablado de ella). Parece que es posible llegar por causa de una *moira* *kakhv* (B 1, 26) es decir, muerto. Pero Parménides tiene el privilegio de llegar vivo. Y el lograr llegar es algo, en su caso, propiciado por *ajla; qemi" te dixh te*. No puedo evitar recordar la frase inicial de muchos poemas órficos (al parecer ya desde la *Teogonía de Derven*):

OF 1 B.

*fqexomai oi| qemi" ejtiv quwa" d? epiqesqe, bebhloi*

*Hablaré a quienes es lícito: cerrad las puertas, profanos*

en donde encontramos, unidas, la imagen de la puerta y la presencia de lo *qemi"*.

Y un tercer principio completa la imaginería de lo que es justo y *qemi"*. Me refiero a lo que es necesario (B 1, 28-29 *crew; devse parta puqesqai*).

Por cierto que los tres principios reaparecen fuera del proemio. Justicia es mencionada ya dentro de la vía de la verdad (B 8, 14). Es la que mantiene al ser inmóvil. También la Necesidad (en su otro nombre, Ananke) es mencionada en B 8, 16, como responsable de lo que debe y no debe pensarse, en B 8, 30 vigilando para que el ser permanezca en sus cadenas, para que sea limitado, y en B 10, 6 manteniendo atado al cielo. En B 8, 37 aparece otro cuasisinónimo *Moiras*, que mantiene al ser total e inmutable. Y no entro en la imaginería de la vía de la opinión, difícil de analizar, pero en la que hay notables arrastres de la tradición cosmogónica mítica, en la que apuntamos el papel central de una divinidad femenina, un rasgo propio de las variantes religiosas del sur de Italia. Todas estas divinidades o, si se quiere, principios hipostasiados, pueblan por todas partes las teogonías órficas.

Bien es verdad que el esquema del conocimiento de la verdad y de la mentira aparece ya en Hesíodo. Al principio de la *Teogonía* (Hes.*Th.*22ss.) se nos describe una especie de iniciación: las Musas se le aparecen al poeta y le conceden el don del canto. Pero se trata de una imaginaria muy diversa de la que encontramos en Parménides. Lo que en Hesíodo es concesión de una habilidad, en Parménides es una iluminación. Hesíodo sigue en el monte, en este mundo, y recibe de las Musas un don, el de ser su *medium* poético. Pero un Parménides joven viaja por la senda que va de la ignorancia al conocimiento verdadero y que es propiedad de una diosa que va a revelarle esa verdad. Va por una senda predeterminada que los hombres no recorren vivos, pero que ciertos privilegiados pueden recorrer en vida. Toda la escenografía nos lleva al más allá, el lugar en que se juntan pasado presente y futuro y por ello puede obtener una visión total y atemporal, la verdad ultraterrena. Una iluminación relacionada con el más allá es exactamente lo que conocemos en la telethvórfica, similar en nombre y en contenido a la teleuthy la muerte. La experiencia iniciática de Parménides, como la de un iniciado órfico es la propia de una *imitatio mortis*.

## **6.Colofón**

Hallamos, en suma, una serie de elementos semejantes entre fragmentos de Parménides y textos órficos. En algunos casos se trata de textos órficos antiguos que pudieron influir de un modo u otro sobre el filósofo, teniendo en cuenta que se documenta la presencia y actividad de órficos en el Sur de Italia en zonas próximas a la Elea natal de Parménides. En otros casos, como el *Testamento de Orfeo*, es más verosímil el influjo en sentido contrario. En otros, como hemos visto, se trata de tópicos literarios más generalizados, a los que uno y otros pudieron acudir independientemente. Aun así, resultan significativos, porque nos indican en qué medida la literatura órfica y la filosofía presocrática son mutuamente permeables y no aisladas entre sí.