



Traducciones

Parménides¹

CARLO DIANO⁺²

Traducción:
Sergio Bove³

I. Parménides pitagórico

Si Heráclito llama "sordos" a aquellos que no entienden su "Discurso" (fr. 34), Parménides llama "sordos y ciegos y estupidizados por el *thambos*" a aquellos "para quienes ser y no ser son y no son lo mismo, y el camino de todas las cosas no va hacia adelante si no para volver atrás (*palintropos*)", hombres "que van errantes ignorantes de todo, con dos cabezas, y se guían por sus mentes perdidas en la perplejidad" (fr. 6). Porque "dos son las vías de la investigación, una que dice que *es* y no puede ser que no sea y la otra que dice que *no es* y es necesario que no sea. Y la primera es la vía de la Persuasión y de la Verdad, la segunda hace imposible todo conocimiento. Dado que el no-ser no lo podrías jamás conocer ni decir (nunca llegarías a un final)" (fr.2). Y no lo podrías conocer ni decir, porque el conocimiento es *noema*, que puede traducirse por "pensamiento", pero sólo si por pensamiento se entiende el puro ver del *nous*, lo que es justamente el *noein*, y para la tradición lingüística en general, y en particular la de los Pitagóricos, de la cual proviene Parménides. Y siendo tal el *noein*, dondequiera que el *noein* sea, allí es el ser (fr.3), "y la misma cosa es *noein* y el *noema* que es, ya que sin el ser, en

1 **Cómo citar:** Diano, C. (2018). Parménides. *Cuadernos Filosóficos*, 15. <https://doi.org/10.35305/cf2.vi15.49>

Versión original: Diano, C. (2007). *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici* (cap. 5). Bollati Boringhieri 

Permisos: La presente traducción cuenta con la autorización expresa de la editorial Bollati Boringhieri.

Licencia: Creative Commons Atribución-SinDerivadas 4.0 Internacional [CC BY-ND 4.0]

Fechas: Recepción: 30/04/2019. Aprobación: 12/05/2020.

2 Università di Padova (Padua, Véneto, Italia).

3 Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Santa Fe, Argentina). bovesergio@gmail.com

Agradecimientos del Traductor: El presente trabajo sólo fue posible gracias a la valiosa colaboración de la Profesora Giovanna Di Carlo, quien sin escatimar tiempo extra y entusiasmo, aportó la dirección y experiencia necesaria en el idioma Italiano, además de su paciencia. Al Profesor Rodrigo Braicovich que aportó el texto, corrección y principalmente la orientación filosófica que requiere un texto de esta complejidad. Y la inestimable ayuda de mi compañero Franco Zamponi, que junto a las correcciones del texto, aportó en detalle todas las aclaraciones de griego antiguo que me permitieron una mejor comprensión de la obra. A todos ellos, gracias.

el cual él se encuentre enunciado, no encontrarás el *noein*" (fr. 8, 34). Y el ser es "no creado e imperecedero, entero en sus partes, inquebrantable, sin límite al cual llegar, ni se puede decir de él que una vez fue o en algún momento será, porque en el ahora él es a la vez todo, uno y continuo"⁴, y "no es divisible" y "no se mueve", y, "permanece él mismo en sí mismo, en sí mismo yace, y por lo tanto lo mantiene estable en el lugar donde está, porque la fuerte Necesidad lo tiene en las cadenas del límite, que lo cierra todo alrededor, ya que no es lícito que el ser sea sin límite, dado que no carece de nada, y, si fuera sin límite, carecería de todo". Y "puesto que el límite es el extremo, éste es perfecto y acabado (*tetelesmenon*) por todas las partes, similar a la masa de una esfera redonda, a partir del centro igual en todas las direcciones" (fr. 8).

Todo esto no se entiende sino partiendo de la experiencia original de la forma que había hecho Pitágoras en el número-figura. Pitágoras la había visto como esencia, Parménides la descubre cómo existencia: la existencia-objeto, aquella que solo es propia de la esencia y es inseparable de ella. No es que Pitágoras distinguiera la esencia de la existencia o ignorase la existencia. Esta distinción sólo se hará en el pitagorismo tardío cuando se nos preguntará si las cosas son números por "imitación" o "participación" del número. Para Pitágoras no existe todavía y no puede existir: el número es cosa y la cosa es número: esencia y existencia hacen una misma cosa. Pero puesto que al número lo ve en oposición al no-número, y el número es *peras* y el no número es la ausencia de *peras* y por lo tanto *apeiron*, es la esencia lo que él ve antes que nada. Y por eso es que él puede hacer algo del *apeiron*, y darle existencia como "intervalo" entre unidad y unidad, y como "continente" de aquel uno que es el cosmos, y por lo tanto también esencia, determinándolo como *pneuma*.

Ahora bien, lo que Parménides niega es la existencia de aquel *apeiron*. ¿Por qué? Porque encontró que no hay esencia sino por la existencia, ni existencia sino por la esencia, o, como él mismo expresa, que donde está el pensamiento (*noein* = ver) y la palabra, allí está el ser, y donde está el ser, allí está el pensamiento y la palabra, que el *noema* y el *einai* son una y la misma cosa. Pero esto no habría sido suficiente para negar la existencia del *apeiron*, porque para Pitágoras el *apeiron* era también un *noema*, si bien degradado y determinable sólo en relación con un *peras*. Por lo tanto era necesario negar que eso pudiera ser un *noema*, y esto era posible sólo identificando la inteligibilidad (la esencia) y el ser (la existencia) con el *peras*, es decir, con la forma. Eso es lo que hizo Parménides, y ésa es la llave de todo su pensamiento:

4 ἔν συνεχῆς. Simplicio: Asclepio, señalado por Untersteiner (1955) como οὐλοφυές, "entero en su naturaleza", y es lección, como yo creo, para acoger: ἔν συνεχῆς, que es equivalente, es la glosa.

¡"la poderosa Necesidad lo mantiene en los lazos del *peras*, que lo presiona todo alrededor; ya que no es *themis*, que *to eòn sea atèleuton*!"

2. El ser como forma y la forma como unidad de esencia y de existencia

Cualquiera de estos tres términos que falte, todo se derrumba. Vamos a especificar esta relación. Parménides dice: "Dos son las formas de indagación", una dice que *es*, la otra dice *no es*. "Es" se puede pensar y enunciar, "no es" no se puede ni pensar ni enunciar. "Es – no es", dos verbos, no dos sustantivos: la existencia, la pura, desnuda existencia, afirmada o negada. Pero la afirmación y la negación no son dos simples enunciados, son reforzadas por un "no poder no" y un "ser necesario que". ¿De dónde viene esta necesidad? Del *noein*, "porque una y la misma cosa es el *noein* y el *einai*" (fr.3, que continúa en el fr.2); y son la misma cosa, porque no hay *noein* que no diga *es*, y sin el "es" no habría *noein* (fr 8, 34). Sin el "es", es como decir: si "es" no es "es", es decir, si "es" no es "es - es". Y esto es el *noein*: la especularidad del "es", especularidad que está en el "es" mismo, no en el *noein* más el "es", separados uno de otro y enfrentados uno al otro, en cuyo caso no habría ni el *noein* ni el "es". El "es" no es sino en cuánto es especular: "es-es". Lo que está diciendo Parménides es que eso es "*tautòn*, y permanece en el *tautòn*, y yace *kath'heautò*" (fr. 8, 29). Y es por esta especularidad que es el *noein* y es uno e idéntico con el "es". Y aquí está la esencia, en tal especularidad, el "es-es" del *óntos ón* de Platón y del *tò tí ên einai* de Aristóteles: la existencia reflejada en sí misma.

Y de esta especularidad es también el *peras*. Inmediatamente después de la oración mencionada Parménides dice enseguida, refiriéndose a eso que precede con un "de hecho" (*gar*), la "poderosa Necesidad que tiene el ser en los lazos del *peras*" (v. 30). Justamente es el *peras* aquel "es" en donde el "es" se refleja y que siempre lo cierra. Y tiene su principio en el centro (*messothen*, v. 13), no en la periferia, en el "es" que "reposa en sí mismo", y del cual es el espejo. De ahí la comparación con la esfera. Fuera de la cual no hay nada, porque si hubiese algo, sería ser, y entonces estaría dentro de la esfera y no afuera. Con lo cual no se debe afirmar, como han hecho algunos modernos, que esa esfera de Parménides deba ser imaginada como dinámica y no estática, extendiéndose hacia lo infinito y no finita, porque, si se la piensa estáticamente como esfera terminada, fuera de ella quedaría, para limitarla, el no ser. Lo cual es una soberana estupidez, propia de gente que no se da cuenta que está otorgando existencia a la no existencia, porque el no ser no puede limitar la esfera del ser sino en cuanto existe, y esto es, en el lenguaje y en el pensamiento de Parménides, en cuanto [el no ser] no es más no ser ¡sino ser!

Esta esfera es estática y no dinámica, absolutamente estática (*jmenon, keitai!*, v. 29), y no tiene dimensiones, porque está fuera del espacio, y no deja nada fuera de ella, no porque ocupe todo lo que es concebible como externa a ella, sino porque este exterior no existe y no es concebible, cualesquiera sean las dimensiones de la misma.

Eso es precisamente lo que es propio de la plástica y la pintura griega, y lo que Aristóteles enseña del espacio, que está dentro y no fuera del cosmos, y de un cosmos que es finito y no infinito. El infinito es para Parménides lo inexistente, y cuando Melisso hizo este ser infinito, dio un paso atrás y no hacia adelante, porque devolvió la existencia, por lo menos posible, al no ser, y para sacarlo del medio lo hizo devorar al ser.

Y aquí todo lo que se ha dicho, ha de ser derrumbado: pues no es partiendo del *es* de la existencia que se llega al "es-es" de la esencia y al *peras* y la forma, sino que es la forma la que revela la esencia, y la esencia la que revela la existencia, la existencia-objeto, que nunca está sin la esencia y que no puede separarse sin entrar enteramente en la esfera del ser y del evento, y, dejando de ser esa existencia que, como existencia-objeto, debería haber garantizado la realidad de la esencia y la "cosa", transformarse en "mi" existencia y devorar la esencia.

Y de hecho, tomad el *tode ti*, con el que Aristóteles designa la sustancia, y en donde el *tode* vale por "esto" y es la existencia, y el *ti* o "qué" está por el nombre que en cada caso acompaña al "esto", y es la esencia. Intentad aislar el *tode*: nunca lo lograréis. Por mucho que descendáis en la escala de las determinaciones del ser, siempre estaréis delante de un *tode ti*. Y cuando el último *ti* desaparece, también el *tode* se diluye, para dejaros con vuestro dedo extendido (¡el dedo de Crátilo!), del cual pendía el "esto", como puro y simple "esto". Y entonces, a menos que con Hume vosotros no reclaméis el *ti* de aquel dedo, del ser sólo os queda el *hic et nunc* del evento alrededor de la periferia infinita de la Nada o de Dios.

Pero no debéis extraer conclusiones con Hume y decir que, en consecuencia, las "cosas" no existen sino en tanto "vuestras impresiones", porque de tal modo habréis sustancializado el "vosotros", y no tenéis ningún derecho de negar a las "cosas" la existencia que os concedéis a vosotros mismos, y que no es tal si no es por la esencia que habéis reclamado con vuestro dedo. Y entonces viene Kant, y ese dedo trae a la luz el Yo trascendental, resucitando, pero en un orden invertido, aquella misma metafísica de Parménides, a la cual Kant creía sepultada para siempre. Pero precisamente ahí está el noúmeno. Tal como frente a la *Altheia* de Parménides está la *Doxa*. Y la equiparación no causa escándalo porque, una vez invertido el orden del intelecto y del ser, también aquello de la "Verdad" y de la "Opinión" se invierte. Pero con este

agravante: que siendo el fenómeno la verdad para nosotros, el nómeno era la verdad en sí, pero ésta para Kant debía obedecer al mismo principio de identidad y a la misma especularidad que le fue garantizada a la primera por el Yo trascendental, es decir, por el Intelecto. Es por ello que sus sucesores no tuvieron dificultad en reconducir la una a la otra. Sólo Schopenhauer entendió qué anidaba en el nómeno, y lo llamó Voluntad. Porque allí se anidaba aquel ser en relación de polaridad con el *periechon*, que era el correlativo del *tode* en cuanto "esto", y que, expulsado por ese dedo que señala al Yo trascendental, se había refugiado en la "cosa", justamente la "Cosa" "En sí", y "en sí" del "en sí" del Uno, no aquel Ser que siempre se refleja en el intelecto. De Schopenhauer vendrá luego Nietzsche, uno de los santos padres del existencialismo.

La existencia-objeto no está sino en la esfera de la forma y no es nunca separable de la esencia, y, tan pronto como las separáis, o bien cada una recupera lo que le habéis sacado, o ambas se anulan para dejaros al sólo existir. Es lo mismo que sucede en la aporía de la divisibilidad de Zenón. Mientras dure la división, tendréis siempre una línea, y cuando la división, como creía Zenón, ha terminado, en lugar del punto, que debería haber sido el principio de la línea, está la nada. Más coherente, Anaxágoras le objetaba que la división no puede terminar, porque el no-ser no es, y en la medida en que se continúe, siempre se estará frente al ser. Pero ese punto que no puede ser contemplado en el ser [*essere*], sino que sólo puede ser vivido en el existir [*esserci*], en el que ha desaparecido cada forma y, con ellas, la existencia-objeto que debería hacer de sustrato de la esencia.

Y lo que se ha dicho sobre *el tode* también es válido para el *ti*. Sólo en el *logos*, es decir, en las palabras, el *ti* se deja separar del *tode*, no en el hecho, es decir, en la percepción, ya sea del intelecto o del sentido, cuya distinción ya no tiene significado cuando se ha sustancializado el existir [*esserci*]. En la percepción que, como veremos, no debe confundirse con el sentido, cada *ti* tiene siempre su *tode*, y en cuanto a la existencia que denominamos objetiva, es imposible diferenciar entre lo contemplado por el matemático y la mesa en la que escribo: el uno y la otra son revelados por la esencia y garantizados por ella. Esto se debe a que si hacéis que su realidad esté garantizada por mí, o bien yo soy el sujeto absoluto del idealismo, y por lo tanto siempre una esencia que en sí implica la existencia, o bien soy este mi existir, en el cual aquella existencia se anula.

Pero mientras tanto en el *tode ti*, si el *tode* quiere decir "esto", estamos el yo y la cosa. En efecto, aquí está el misterio del sentido: porque hay *yo* en tanto *existir*, y, en cuanto hay la cosa, hay yo y no hay yo, y, en cuanto hay yo, hay y no hay la cosa. De esto hablaremos luego.

Por ahora bastará con decir que, excluyendo una existencia a la otra, la conciencia las intercambia constantemente. Y es a partir del intercambio subrepticio entre la existencia del ser revelado por la forma y aquella de existir vivida en acto en el evento del cual depende, según los grados en que se compone su oposición original, la oscilación perpetua de la filosofía del nominalismo al realismo, del escepticismo al dogmatismo, desde el misticismo hasta el racionalismo, y cuántos otros *-ísmos* son ideados para definir sus posiciones: un columpio que, por ser hasta ahora las dos categorías irreconciliables (al menos hasta ahora lo han sido), hace que el filósofo se parezca a aquel enfermo de Dante que "con el tiempo su dolor afloja".

Y aunque la tarea que hoy se impone, si queremos limpiar los establos de Augías de nuestro pensamiento de las sedimentaciones que lo ocupan y que, dando por supuesta su validez ya adquirida, funcionan con toda la ambigüedad y la polivalencia que es propia de los mitos, la tarea más urgente es determinar rigurosamente cuál y cuánta es la parte que estos dos sentidos de la existencia, por así decir, han tenido en la elaboración de los sistemas individuales. Pero este análisis no debe limitarse a la esfera del pensamiento reflexivo; debe extenderse a todas las áreas en que se manifiesta la actividad del hombre: no por el presupuesto historicista, el cual afirma que, de cualquier manera que se entienda la historia, toda verdad es hija de su tiempo (presupuesto que no es posible sino sobre la base de una determinada metafísica), sino por el hecho de que la filosofía no es más que *una* de las palabras con las cuales el hombre expresa sus posiciones hacia el ser, y no refleja más que *una* parte, y además de la filosofía, hay arte y religión, hay política y hay costumbres, y cada una de estas manifestaciones tiene en la especificidad de su lenguaje la capacidad de decir cosas que la filosofía presupone, pero que no siempre es capaz de expresar o incluso de tener conciencia de ellas.

La historia de la filosofía no puede seguir siendo llevada adelante como una historia de la filosofía pura y desnuda. Quien, por ejemplo, quite del siglo V de Atenas a un Esquilo, Pericles, Eurípides o Fidias, hace como quien de un libro quitase todos los términos concretos, dejando sólo los abstractos. Y lo que se dice de la filosofía es válido para cualquier otra forma de actividad humana. La ciencia que tiene como objeto al hombre, en cualquiera de sus manifestaciones, o es ciencia de todas o no es. Cuando se creía que todo podía deducirse de un único principio, también se podía creer que la filosofía bastase para todo; hoy esto ya no es posible. Y como el historiador de la filosofía debe ser también el historiador de la literatura, el arte, la religión, etc., no a nivel filológico, que es el único en el cual, dentro de cierto límite, se

admite la especialización, sino a nivel estructural y fenomenológico, del mismo modo debe hacer el historiador de todas las demás disciplinas.

Esto no es posible si no se está en posesión de categorías suficientemente amplias que permitan, salvo el principio de analogía, el pasaje de uno a otro género, y estas categorías deben ser fenomenológicas y no ontológicas. Para nosotros estas categorías son la forma y el evento, y nos parecen exhaustivas, porque la forma es en el plano del fenómeno aquello que la esencia-existencia es en el plano del ser, y sólo en el evento se revela la existencia que excluye la esencia, es decir, el ser ahí o *Dasein*; y el ser, por lo que sabemos hasta ahora, es o bien esencia-existencia o ser ahí, y *tertium*, al menos hasta ahora, *non datur*, porque la filosofía del espíritu no es sino el derrocamiento de la filosofía del ser.

Pero para volver a Parménides, es sólo porque la existencia es la revelada por la forma, que él puede negársela al no ser. El único argumento, de hecho, es que éste es impensable, y todo lo que es pensable, es ser. Pero este argumento, como hemos visto, no es válido a menos que se admita que *peras* es condición del pensar, es decir, la especularidad en la que el ser como forma se cierra. De ahí el concepto de "verdad perfectamente redondeada" (fr. I, 29), en el que "la esfera perfectamente redondeada" del ser se refleja. Sólo negando esta condición podrán Leucipo y Demócrito afirmar la existencia del no ser identificado con el vacío; pero eso no era más que una construcción lógica, ambigua y absurda, y que fue de breve duración. Epicuro la mantiene porque ese vacío era vivido por él y muchos de esa época como una nada en la periferia del evento, la mismísima nada del existencialismo moderno.

Parménides no hizo más que llevar al límite la visión de la forma, tal como había aparecido en Pitágoras, drenándola de todo contenido y reduciéndola a la desnuda identidad del ser. Normalmente se lo hace llegar a esta identidad a partir de la reflexión sobre el Uno, retomándolo como hace Aristóteles y lo había hecho Platón, en Jenófanes. Pero aquel Uno de Jenófanes es el Uno del evento, lo "divino" que no excluye la pluralidad, sino que la incluye: el Todo (y de ello no se llega al ser de Parménides) que no es el todo sino en sí mismo, y la multiplicidad la excluye dentro, no fuera de sí mismo, porque carece absolutamente de relaciones [*irrelativo*] y se halla fuera del espacio. Por lo tanto, puede ser multiplicado, - permaneciendo siempre en sí cerrado y absoluto-, como lo multiplicaron los atomistas y como lo multiplicó Aristóteles en sus motores inmóviles. Ninguno de los fragmentos de Parménides afirma la unicidad, y Eudemo (A 28) observó, con justicia, que él no la había demostrado. El primero en afirmar y demostrar la unidad fue Melisso, pero porque él lo había hecho infinito.

En cuanto a Zenón, él negó la multiplicidad, no partiendo de la identificación del ser con el todo, sino mediante el conocido argumento de que si las entidades son muchas, tienen un cierto número, pero, como entre uno y el otro hay espacio para infinitos otros, son de número infinito (B 3); argumento que admite precisamente que, por lo que se refiere al ser considerado en sí mismo, nada impide que se multiplique.

3. Verdad y Apariencia

Todo esto es para confirmar lo que del análisis mismo de los fragmentos de Parménides había resultado, a saber, que el ser no es más que la forma *qua talis* [en cuanto tal]. Y fue un salto tan grande como el que ya había hecho Pitágoras, y Parménides era consciente de ello, y la Verdad le fue revelada por "La Diosa". La Diosa también expone las "opiniones de los mortales", que contradicen a aquella verdad, y que no son sino, en su mayor parte, la cosmología dualista de los pitagóricos, con algunos añadidos por parte del propio Parménides y que no estamos en condiciones de determinar.

Algo que ha sido discutido por los antiguos y que sigue siendo discutido por los modernos es si Parménides consideraba que esta cosmología era válida dentro de ciertos límites, o si la exponía sólo para mostrar su contradicción y, por lo tanto, sin poner nada propio, sino como la "opinión" de los demás. La verdadera hipótesis es la primera, por razones de hecho y de derecho. De hecho, porque él mismo la da como la "interpretación más probable del cosmos" (fr. 8, 60-61), y en segundo y tercer lugar, por toda la teología que él puso allí dentro, y en la que no pudo no creer, y por la elaboración bastante desarrollada de las doctrinas expuestas, que podemos entrever por los fragmentos y testimonios, y que no tendría sentido si la intención hubiera sido polémica y negativa.

En cuanto a las razones de derecho, la oposición entre la *Aletheia* y la *Doxa* es contradictoria: la una afirma lo que la otra niega, y viceversa. Por lo tanto, o la una o la otra, y *tertium non datur*. Sin embargo - y aquí está el punto - la una no puede ser reemplazada por la otra, y el *aut aut* se traduce en un *et et*. ¿Por qué? Por dos razones que se entrelazan entre sí y terminan en una antinomia insuperable. En efecto: puesta la *Aletheia*, el mundo no se explica, y lo único que lo explica es la *Doxa*. Si se tratase sólo de explicar el mundo, no surgiría ninguna dificultad: se cambia de signo y lo que es *Aletheia* se convierte en *Doxa*, y a *Doxa* se le da el rango de *Aletheia*. Ahora bien: el problema podría reducirse a esto solamente en el caso de que la verdad consistiese en la adecuación de la representación a la cosa; pero Parménides ha

heredado de Pitágoras otro concepto de la verdad, que Pitágoras había descubierto en la visión de la forma, y que consiste en el adecuarse de la representación a la representación, o lo que es lo mismo, de la cosa a la cosa, y esta verdad, una vez que él ha llegado a ver la existencia en la forma, y que ésta es inseparable de la esencia, se cierra en ese círculo, que se establece con una "necesidad" que nada puede jamás vencer al mundo.

De ahí la imposibilidad absoluta de reemplazar *Doxa* con *Aletheia* y *Aletheia* con *Doxa*: la *Doxa* explica el mundo y salva los fenómenos, pero está en contradicción consigo misma, y por lo tanto, si tiene la necesidad del hecho (porque aquél es el mundo, un "es" que a la vez es un "no es") no tiene la necesidad de la ley, que quiere que "es" sea "es" y "no es" sea "no es"; la *Aletheia* tiene la necesidad del derecho, pero no puede llegar a la necesidad del hecho y no explica el mundo. Pero ni *Aletheia* puede eliminar la *Doxa*, ni la *Doxa* puede hacer olvidar la *Aletheia*. Sin embargo el nombre de *Aletheia* corresponde sólo a la *Aletheia*, porque detrás de ella está la forma, los indestructibles "lazos del *peras*". Sólo le corresponderá siempre que se tenga en cuenta la forma: tan pronto como ésta se oscurezca, el "es" volverá a confundirse con el "no es", y el nombre de la *Aletheia* pasará a la *Doxa*.

La oposición aparecida ya en los filósofos jónicos, que alcanza conciencia de sí en Pitágoras, se revela como antinomia en Parménides: antinomia trágica, insanable, y hasta ahora no sanada, y hoy más trágica que nunca. Porque es la antinomia de la forma y el evento, irreductible la una al otro, y Grecia lo había visto en la *Iliada*, en el canto XXIV, la primera tragedia griega, en donde Aquiles es aniquilado no menos que aquel Príamo que se postra a sus pies, y, luego del terror de la nada que los ha unido en el llanto, siguen el uno frente al otro, y "el Dardánides Príamo admiraba a Aquiles, lo grande y bello que era, parecido a los dioses al verlo, y Aquiles admiraba al Dardánides Príamo, contemplando la majestuosidad de su aspecto y escuchando su palabra."

Y la prueba decisiva de que la oposición de la Verdad y la Opinión fuese considerada por el mismo Parménides una antinomia, nos la da Zenón, cuyos argumentos se afanan en defender el Uno que se atribuyea Parménides, que incluso él mismo pone en el Uno la guerra, de la cual demuestra a la vez la necesidad y la ininteligibilidad, pero que agudizan aún al extremo la contradicción de ser y no ser, que su maestro había revelado, extrayéndola de los fenómenos e incendiándola en aquella del puro pensamiento.

4. Referencias

Untersteiner, M. (1955). L'essere di Parmenide è οὐλον non ἐν. *Rivista critica di storia della filosofia*, 19, 5-23.