

# La prohibición de ir más allá del límite. Una lectura del fragmento 8 de Parménides

The prohibition of going beyond the limit.  
An interpretation of Parmenides' B8

MARIANA CHENDO

Recibido: 21-Julio-2017 | Aceptado: 6-Noviembre-2017 | Publicado: 22-Diciembre-2017

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2017

En una línea de lectura en clave política del Poema de Parménides, trabajaremos la cuestión del *límite* en el fragmento 8. Para ello, dividiremos la cuestión en tres movimientos consecutivos: el campo semántico del *límite*, el campo semántico del *exceso* y el *límite* como lazo de unión de los *sémata* del fragmento 8. Para ello, recorreremos la aparición de *peîras* en Parménides y sus vínculos con *Dike*, *Moira*, *Anágke* y *thémis* desde la iteración de los términos vinculados a *dég*, asimismo, abriremos la importancia de la prohibición que clausura el camino del desborde del límite. En este último aspecto, trabajaremos sobre los opuestos de *peîras* y *thémis* en la épica de la *Odisea*. Para iniciar el recorrido, haremos unas breves referencias a la épica parmenídea en vinculación con el *límite*, para finalizarlo, nos apoyaremos en la hipótesis de Mourelatos (2008) que encuentra en la *inmovilidad* del fragmento 8 el ritmo homérico del *lugar propio* épico.

*Peîras* · Cadenas · Violencia · Necesidad · Imposibilidad.

Reading Parmenides' Poem in a political key, we will work the question of the *limit* in Parmenides' B8. To go forward it, we will work in three consecutive movements: the semantic field of the *limit*, the semantic field of the *excess* and the semantic fields of *limit* and *excess* as an unit bond of the *sémata* in B8. To achieve this point, we will look after the appearance of *peîras* in the Poem and their links with *Dike*, *Moira*, *Anágke* and *thémis* from the iteration of the terms related to *dég*. At the same time, we will point the relevance of the prohibition that closes the way that overflows the boundary. In this last aspect, we will work on the opposites of *peîras* and *thémis* in the epic vocabulary of the *Odyssey*. To begin the development, we will make some few references to the parmenidean epic in connection to the boundary. To end it, we will work from de hypothesis of Mourelatos (2008) who finds that the attribute of *immobility* in B8 is related to a *proper place* in an epic sense.

*Peîras* · Bound · Violence · Necessity · Impossibility.

M. Chendo (✉)

Universidad del Salvador, Argentina  
email: marianachendo@hotmail.com



# La prohibición de ir más allá del límite. Una lectura del fragmento 8 de Parménides

MARIANA CHENDO

« [...] la violencia es la rabia de querer reducir todo a lo idéntico».  
J.L. Nancy, *Tres fragmentos sobre nihilismo y política*.

«es todo inviolable [...] igual a sí mismo por doquier, se topa  
consecuentemente con sus límites»  
Parménides, B8.48–49

«En Parménides, peiras cae una y otra vez sobre nuestros oídos con la  
fuerza de un golpe»  
Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*.

«Consider for a moment: what in reality is the peiras of which  
Parmenides speaks?»  
Coxon, *The Philosophy of Parmenides*.

## Introducción

**P**ARMÉNIDES SIGUE SIENDO UN ENIGMA. Más de veinticinco siglos nos separan de una serie de versos que la tradición ha organizado en una inmóvil sucesión de fragmentos y dogmatizado en la forma de un Poema al que termina por remitirse cada línea del pensamiento occidental. De Platón a Heidegger y de la sistematización de la filosofía antigua a la deconstrucción del pensamiento contemporáneo, Parménides no cesa de interrogarnos. Antes y después de ser Poema, Parménides sigue surgiendo, como en sus orígenes, venerable y temible. Porque lo que Parménides permite, en el fondo de las vueltas hermenéuticas, es mostrar la vitalidad del ejercicio filosófico, el pensamiento puesto en movimiento en los giros de sus revueltas interpretativas. Porque la tradición filosófica ha dogmatizado una serie de versos en la forma de un Poema inaugural; pero en la misma inauguración del dogma, la filosofía se ha abierto a filosofar. Y ha dado una línea «logicista» del Poema, iniciada con Platón y suscrita por la mayoría de los filósofos del siglo

XIX y principios del XX<sup>1</sup>; y ha dado una curva «místico-religiosa» del Poema que concluye en las más extremas de las apreciaciones «esotéricas»<sup>2</sup>; y ha dado un borde «político»<sup>3</sup> que propone —con Capizzi (1975)<sup>4</sup> como el exponente máximo de sus poquísimos representantes— una lectura del Proemio del Poema bajo la literalidad urbanística de la ciudad de Elea y una interpretación de los fragmentos como obra de un legislador que trabaja por la unidad de su ciudad. Así, la figura de Parménides se vuelve expresión filosófica que permite desde la generación de sistemas racionales deductivos hasta la incorporación de elementos «no racionales» en la explicación de las técnicas de curación antiguas. Cabe seguir pensando, desde los bordes, una posibilidad hermenéutica desatendida tanto por la tradición clásica «racional» cuanto por la tradición —también clásica— que gusta pensar en los vacíos «no racionales» del clasicismo tradicional; una posibilidad hermenéutica aún no completamente explorada que comprende que «el corazón del poema [...] constituye un orden para la totalidad política que pivotea sobre el problema del límite» (Poratti 2000, p. 38)<sup>5</sup> y los riesgos de su desborde. Trabajaremos ya

<sup>1</sup> Por su radicalidad, cabe destacar dentro de la interpretación «logicista» a Calogero (1932). Asimismo, Popper (1999) reconoce en Parménides el primero en crear una teoría deductiva: «No sólo construyó el primer sistema deductivo, sino también el más ambicioso, el más audaz y el más pasmoso que nunca se haya dado. Y además su validez lógica era intuitivamente inmaculada» (p. 109).

<sup>2</sup> Kingsley (2006) es su exponente más exacerbado, haciendo de Parménides un experto en las prácticas de la «incubación». El peso de la tradición mítico-religiosa en el pensamiento filosófico debe gran parte de su influencia a los trabajos de Cornford (1984), Colli (2011); y, sobre todo y en particular en el caso de Parménides, a Burkert (2007) para quien el destino del viaje del joven del Poema es el «mundo oscuro».

<sup>3</sup> Vernant, a fines de los años '50 y principios de los '60, sienta las bases del estudio de una «racionalidad griega» cuyas características coinciden con las de la *pólis* como forma institucional. Trabajando desde el marco general de la sociología francesa y bajo el método historiográfico, Vernant (1973) establece una «serie» comparativa de los fragmentos de Anaximandro con textos de Heródoto concernientes a la vida política, marcando una diferencia con el tratamiento historiográfico y filosófico habitual, y abriendo toda una nueva línea hermenéutica que presenta las cosmologías presocráticas como el producto de preocupaciones políticas. La línea abierta por Vernant y vigente en el pensamiento francés, italiano y argentino, permite la inmensa posibilidad de comprender la filosofía como el tratamiento teórico de la conflictividad connatural a lo político.

<sup>4</sup> A diferencia de los trabajos de Vernant, que entienden la política como *estructura*, Capizzi lee a Parménides desde el entendimiento de la *práctica política inmediata*. Para comprender esta diferencia dentro del vínculo *póleis*-filósofos, *cfr.* García Quintela 2009.

<sup>5</sup> Poratti refiere a la poesía solónica y la cita completa reza: «En el corazón del poema está *Eunomíe* [...] cuyo contenido —que van a ser las mismas leyes solónicas— constituye un orden para la totalidad

dentro de esta posibilidad, sostenida sobre la convicción de que la reflexión filosófica no nace como saber contemplativo sino que se establece sobre el suelo del conflicto político, haciendo de tal conflicto su tematización concreta. «A partir de allí, el pensamiento griego instaura lo que podríamos llamar una ontología del conflicto, que con algunas grandes alternativas (los Sabios políticos, los presocráticos, los trágicos, los sofistas), llega hasta Platón» (*íbidem*, p. 26). Dentro de esta línea que —a grandes rasgos— podemos llamar «política», trabajaremos la cuestión del *límite* en Parménides en tres movimientos: el campo semántico del *límite*, el campo semántico del *exceso* y el *límite* como lazo de unión de los *sémata* del fragmento 8. Para ello, recorreremos la aparición de *peîras* en Parménides y sus vínculos con *Dike*, *Moîra*, *Anágke* y *thémis* desde la iteración de los términos vinculados a *déō*; asimismo, abriremos la importancia de la prohibición que clausura el camino del desborde del límite. En este último aspecto, trabajaremos sobre los opuestos de *peîras* y *thémis* en la épica de la *Odisea*<sup>6</sup>. Para iniciar el recorrido, haremos unas breves referencias a la épica parmenídea en vinculación con el *límite*, para finalizarlo, nos apoyaremos en la hipótesis de Mourelatos (2008) que encuentra en la *inmovilidad* del fragmento 8 el ritmo homérico del *lugar propio* épico.

## §1. La épica parmenídea

Mourelatos (2008) afirma que lo que en cada caso Parménides *imita* de la épica homérica no es la palabra o el ritmo, sino el «pensamiento, el sentido» (p. 8); de modo que, en cada caso, lo que late en ciertos términos épicos parmenídeos no es una cuestión estrictamente de forma, sino la apropiación de un tipo de pensamiento arcaico vinculado a un *sentido* épico. Parménides «está escribiendo dentro de la tradición épica, como quien está impregnado del lenguaje y pensamiento de Homero y Hesíodo, y puede probarse que esta circunstancia tiene su relativa importancia» (Guthrie 1993, p. 52). Guthrie desarrolla extensamente el sentido épico de Parménides en un punto que titula «*Es inmóvil y no excede en absoluto los límites*» (p. 48 ss.), iniciado con los versos 26 a 33 del fragmento 8, donde la dicción alcanza una genuina «elevación de

política que pivotea sobre el problema del límite» (p. 38). Inmediatamente, explora la figura del legislador para poder trabajar la temática solónica en los fragmentos de Anaximandro. Nosotros consideramos que también este contexto, del «límite» como «equilibrio de las tensiones» está presente en el Poema de Parménides.

<sup>6</sup> El aspecto prototípico de Homero en Parménides —especialmente en la *Odisea*— es legitimado por los estudios de Havelock (1958).

solemnidad épica». El *es* encadenado del fragmento 8 de Parménides trae a la memoria el momento en que el Destino encadena a Héctor obligándolo a permanecer fuera de los muros de Troya, mientras los troyanos huyen al interior de la ciudad. En este sentido, Guthrie (p. 49, n. 41) cita los versos 31 (*amfís eérgei*) y 37 (*Moîr' epédesen*) del Poema de Parménides como «los dos finales homéricos» que mantienen a ambos poemas en un tono «elevado» de solemnidad épica. A este estado épico se vincula el término *ateleúteton*, que es negado en el verso 32 de B8 y que suele traducirse al castellano como *imperfecto* o *incompleto*. La decisión de no traducir por el término *infinito* es toda una toma de posición respecto de la comprensión del Poema en general y del fragmento 8 en particular. Tanto el *ateleúteton* del verso 32 como el *tetelesménon éstai* del verso 42 pueden encontrar su familiaridad de sentido en Homero, donde aparece este mismo término referido a la palabra (*Ilíada* 1.527) y a la acción (4.175), señalando un discurso *completo* o a una acción *acabada*: la palabra de Zeus no quedará incompleta ni la empresa de Troya quedará inacabada. La perfección y la completud están vinculadas a Necesidad y Destino; ser imperfecto es ser contrario a lo determinado por ley (*thémis*) y, por ello, lo perfecto es lo que encuentra término en la misma ley que lo de-termina. Esta *determinación* implica la imposición de un límite y es, a razón de esta implicancia, que los versos del fragmento 8 introducen —para reiterar— la noción de *peîrar* o *peîras* (límite). Se trata de una palabra que, en su forma en prosa *péras*, ya es familiar en la épica; «la inversión en dativo y genitivo entre los vv. 26 y 31 indica que *peîrata* y *desmoí* (cadenas, lazos) son intercambiables, y esto encaja con el uso de *peîrar* en Homero y la tradición épica» (Guthrie, p. 51). Cuando se trabaja el término *peîras* en el Poema, Parménides cae inmediatamente en comparación con la figura de Anaximandro; entonces, el pensador del *peîras* y el pensador del *ápeiron*<sup>7</sup>. «Hallamos, por primera vez, su contrario *ápeiron* como *arché* de Anaximandro» (*ídem*). Sin embargo, resulta interesante pensar la posibilidad de su contrario también desde el sentido épico. Y así como los límites y los lazos resultan intercambiables en la épica, también allí se abrirá la posibilidad de encontrar los ecos de lo *ilimitado* en la figura de lo agreste salvaje; y así como el límite está determinado por ley, lo ilimitado correrá los riesgos de lo monstruoso fuera de toda ley.

<sup>7</sup> Para un detalle de la relación Parménides, Anaximandro y Meliso respecto de la determinación/indeterminación del ser, *cfr.* Drozdek (2001).

## §2. El *es* sujetado

«Pero como hay un límite supremo, es acabado por doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda, completamente equidistante del centro» (Parménides, B8.42–43)<sup>8</sup>. La semejanza con la masa de una esfera bien redonda trae a la imaginación tradicional la idea de perfección; completamente equidistante del centro, continuamente perfecta; ni un tanto más fuerte ni un tanto más débil en ninguno de sus *aquíes* o de sus *alláes* —de los que carece—. Pero es acabada en su completud porque hay un *límite supremo* (*peîras pûmaton* B8.42); retenida en su inmovilidad a causa de los *límites de grandes cadenas* (*en peîrasi desmôn* B8.26); clausurada en su perfección necesaria por *las cadenas del límite* (*peîratos en desmoîsin* B8.31); igual a sí misma por permanecer homogénea en los *límites* (*peîrasi* B8.49). Semejante a la masa de una esfera bien redonda, acabada en su completud porque hay un *límite supremo* que ejerce, bajo presión de justa violencia, los límites infranqueables de las cadenas limitantes. El fragmento 8 del Poema de Parménides es muestra cabal de que los inicios de la tematización del ser son los inicios de la figuración de su violencia. «Cadenas» (B8.26); «prisiones» (B8.31); «encierros» (B8.31); «aherrojamientos» (B8.37); si la tematización del «es» es el núcleo originario de la ontología y comienza con Parménides, entonces el fragmento 8 de su Poema es la génesis de una ontología que nace furiosa.

Lo perfecto es implacablemente feroz; por ello, un pensamiento que pregona lo perfecto debe enunciarse con ferocidad implacable, para abrirse y cerrarse en su mismidad de todo otro ausente; «ausencia irreversible por la que todo aquello que es posible–y–pensable resulta atrapado, irremediablemente aprisionado, en las redes de un “Algo” definitivo, acabado» (Pérez de Tudela 2007, p. 186).

En el fragmento 2 de lo que la tradición ha dogmatizado como su Poema, Parménides establece el vínculo de «*es* y *es necesario*» (B2.3) al tiempo que el vínculo de «*no es* y *es imposible*» (B2.5). El «*es*» está unido a «lo necesario», en una Necesidad imperativa según la cual ocurre en orden «justo» lo que tiene que ocurrir. Porque no es lícito (*thémis*) que el «*es*» sea incompleto (B8.32), *Dike* lo retiene en sus grilletas (B8.14–15), *Moîra* lo sujeta en beneficio de su totalidad y su inmutabilidad (B8.37), dejando a la *Necesidad* el dominio sostenido de sus amarras (B8.31). Sin embargo, sucede que para enunciar el

<sup>8</sup> Para el símil de la esfera, *cfr.* Coxon 1934, p. 139 ss. A razón del «símil de la esfera», Coxon presenta su propia postura respecto de los «camino de Parménides», en oposición a la interpretación del Profesor Cornford (1989).

*darse* de tal Necesidad —el darse de *lo que hay y debe haber*—, debe enunciarse «lo imposible» de la Imposibilidad, abierta para cerrarse en su propia enunciación —el no darse de *lo que no hay y no puede haber*—. «En sustancia, la alternativa de la diosa es clara, y se alza tajantemente; no, como se podría pensar *prima facie*, entre “el ser” y “el no ser”, signifique eso lo que signifique, sino entre algo así como las condiciones de posibilidad (y de imposibilidad) de aquéllos: la Necesidad, que hace ser; la Imposibilidad, que lo impide» (Pérez de Tudela, p. 149). Lo que la diosa menciona no es *algo* que fácticamente «no es», sino —desde la distinción griega de la tipificación de la negación en los modos del *ouk* y el *mé*— lo que debe ser rechazado, lo que *no tiene* que ser porque *no debe* ser, en un condicionamiento de posibilidad que resulta de carácter determinantemente normativo. «La diosa coloca a su discípulo ante una alternativa: atenerse a lo obligado o atenerse a lo prohibido.» (Pérez de Tudela, p. 150)

El orden del Poema va de las «llaves» de la Justicia (Proemio) a sus «grilletes» (B8); sentando las bases principiantes de un ser sujetado, que pide las ataduras para conocer sin cometer desmesura (como Ulises y el mástil) o que recibe las cadenas como castigo de la comisión desmesurada (como Prometeo y la piedra); sujeciones vinculadas a un orden justo pero, más aún, a los riesgos de su desborde.

Coxon reconoce que lo importante en el pensamiento de Parménides, tanto para él mismo como para la historia de la filosofía, es que no haya buscado la *espacialidad* de la *Realidad* en una mera expresión formal; pues «detrás del cuadro de una Realidad uniforme y esférica, sostenida por las cadenas del Destino, subyace la afirmación de la determinación necesaria del Ser y la negación de la doctrina de Anaximandro de que éste es indeterminado e infinito» (Coxon 1934, p. 140). La semejanza con la masa de una esfera bien redonda trae a la imaginación tradicional la idea de una perfección completamente equidistante del centro; pero el *límite* del símil de la esfera sugiere el borde ex-céntrico de una periferia agreste, como allí donde las cabras nacen infinitas (*apeíresiai*) y salvajes (*ágriai*) (Homero, *Odisea* IX 116–119). El lenguaje de Parménides, señala Pérez de Tudela, gana tonos de auténtica violencia «por no decir salvajismo» (p. 187); esto sucede porque el campo semántico del *límite* nace para clausurar la semántica del exceso. Como si el lenguaje recogiese el salvajismo de la prohibición del afuera, para marcar los límites impenetrables del adentro en un *límite supremo* de infranqueabilidad determinante entre la necesidad justa y la imposibilidad de lo prohibido.

### §3. El campo semántico del límite

En el fragmento 8 el campo semántico del límite (*peîras*: vv. 26, 31, 42, 49) está marcado por el sustantivo *desmós* (atadura, vínculo, lazo, cuerda, soga, amarra) y los verbos *pedáo* o *epidéo* (atar, encadenar, cerrar, obligar; asegurar, ligar), vinculados al verbo *déo*. *Déo* señala, por un lado, la firmeza de la sujeción (*émpedon*: v. 30) pero, por el otro, la posibilidad de una falta que debe ser negada en su misma enunciación (*ouk epideués*: v. 33). El «es» se mantiene firme (*émpedon*) porque no está falto (*ouk epideués*), pero no está falto porque está encadenado (*émpedon*); el *émpedon* del v. 30 es tanto la firmeza del estar encadenado cuanto las cadenas de una estancia firme. Asimismo, la dialéctica de completud tensada y cadenas inmovilizantes encuentra su horizonte de sentido *limitante* en *Díkē* (v. 14) *Moîra* (v. 37), *Anágkē* (v. 31) y *thémis* (v. 32). El límite se figura en una *Justicia* que lo retiene, un *Destino* que lo sujeta, la *Necesidad* que lo aprisiona y una *licitud* que lo obliga a mantenerse acabado en la completud de sí mismo. Justicia, Destino, Necesidad y licitud configuran la semántica del *límite* como término extremo del «es», más allá del cual «no se puede aferrar nada (*medén*) de la cosa» (Aristóteles, *Metafísica* V 1022a 4–6). Aristóteles, en su acepción del límite (*péras*) en el libro V de la *Metafísica*, comprende la polaridad *eso/exo* (dentro/fuera) del límite; el límite como confín que separa el lugar, del *fuera* de lugar; el borde, del *desborde*; el orden, del *desorden*; la completud acabada, de la *incompletud* de la falta; el centro, de lo *excéntrico*; la medida, de la *desmedida*. La acepción aristotélica del límite como «término extremo» (*ésjaton*) y «forma» (*eídos*) designa el límite ontológico más allá del cual, no hay *nada*. El campo semántico de este *límite supremo* que en el fragmento 8 de Parménides prefigura las abstracciones futuras bajo violencias necesarias, encuentra su opuesto riesgoso en la semántica del exceso, donde *péras* se vuelve *apeirésios* y *thémis* se vuelve *athémistos*. La firmeza del encadenamiento, los aherrojamientos, las ataduras de amarras poderosas, el límite supremo de los lazos limitantes; todo ello, bajo el lícito amparo de Justicia, Destino y Necesidad, hacen que los versos del fragmento 8 de Parménides puedan leerse mucho más como indicios de los riesgos del camino señalado, que como marcas distintivas de una ontología acabada.

La disyunción exclusiva del fragmento 2 es replicada en el verso 16 del fragmento 8, en una repetición que agrega el peso grave de la decisión (*krísis*: v. 15; *kríng*: v. 16): «La *decisión* sobre tales cuestiones está en esto: “es o no es”. Mas *decidido* ya quedó, como necesidad, dejar una vía inconcebible, anónima<sup>9</sup>» (vv.

<sup>9</sup> Decidimos traducir el término *anónumon* en el verso 17 del fragmento 8 como «anónimo» en lugar



15–17). La firmeza de la decisión sobre lo necesario hace que los versos del fragmento 8 de Parménides puedan también leerse desde el anverso riesgoso de lo anónimo prohibido. El límite está puesto para marcar el *dentro* de la vía regia de lo necesario (ob)ligado pero, asimismo, delimita la prohibición desde una triple imposibilidad: lógica (*anóeton*: v. 17), lingüística (*anónumon*: v. 17) y ontológica (*ouk éstin*: v. 16). Lo que hay para ser, para pensar y para decir, queda legitimado por destino justo, al límite de la necesidad. Pero la misma decisión sobre lo necesario es marca decisiva de lo prohibido, delimitante del borde de la falta ilimitada.

#### §4. El campo semántico del exceso

Lo impensable y anónimo queda fuera del «es», fuera del límite que marca la Necesidad y sostiene la Justicia. Fuera de la firmeza de las cadenas está la falta, la incompletud que excede lo lícito; más allá del límite ontológico, está la inmensidad que impide aferrar ya nada de la cosa. Traspasado el límite supremo, hay el no haber de la imposibilidad de lo prohibido; fuera de lazos destinales, más allá de las sujeciones necesarias, yace lo prohibido en una infinita incompletud sin ley. Las condiciones de posibilidad de lo que es (pensable y decible, en identidad reversible) son las condiciones del límite necesario; por ello, las condiciones de lo que es pensable y decible, son condiciones de necesidad en disyunción con una imposibilidad incondicionada.

La intención de la diosa es decretar la simultánea expulsión de “lo impesable” y “lo irreal” del ámbito de lo válido. De uno y otro sabemos, además, que la causa última de este decreto de ostracismo no es otra que la imposibilidad: hay una única *pólis*, una única ciudad; y esa “ciudad”, única ciudad posible (por única ciudad pensable), arroja a su exterior un resto que ya no será silencio, sino, sencillamente, nada, la nada de lo que ni-es–ni-es–pensable (Pérez de Tudela, p. 157).

La única ciudad pensable es la única ciudad posible por ser ciudad necesaria; sin embargo, el decreto mismo de la firmeza de su necesidad conlleva el imperativo violento de cerrojos y cadenas. A cada verso de la *decisión* ya tomada del fragmento 8 se replica el límite, en una iteración ritmada que señala los riesgos de su desborde.

de la clásica traducción al castellano por «innombrable». Tal decisión implica una toma de posición en el intento de una lectura política del Poema de Parménides, en una hermenéutica que recoge la acción desterritorializadora (vinculada a lo *ápolis*) de «ser *nónymnos*» en la épica y en la tragedia.

La semántica del exceso es la semántica de lo ilimitado, fuera de cualquier ciudad pensable porque fuera de cualquier civilidad posible. Cruzado el límite, se está en una costa que no es «ni cerca ni lejos» (Homero, *Odisea* 9.117), tierra boscosa (*huléeis*) donde se crían las cabras infinitas (*apeirésios*) y salvajes (*ágrios*). El canto 9 de la *Odisea* es el campo semántico de la desmesura, que inicia con las cabras *apeirésiai* para conducir al cíclope *athémistos*. La costa sin lugar, «ni lejos ni cerca», es la isla de lo informe (*huléeis*); el lugar del no lugar, el salvajismo donde nada se siembra ni se planta, el no lugar de campos sin labrar, una selva donde todo germina sin labor ni simienza; la barbarie de monstruos que «no tratan en juntas ni saben de normas de justicia» (*Odisea*. 9.112), donde «cada cual da la ley a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros» (vv. 114–115). El campo agreste de la desmesura es ilimitado (*apeirésios*) y sin ley (*athémistos*). Carillo (2008) muestra que la «semántica homérica de la desmesura» presenta una «correlación directa entre el campo semántico de lo ilimitado (el epíteto *apeirésiai* denota obviamente la ausencia de *péras*) y el contexto (el escenario de la tierra selvática)» (p. 314); muestra, asimismo, que el procedimiento de la descripción de las cabras es análogo a la descripción del Cíclope comparado con un «pico selvático», salvaje (*ágrios*), sin noción de justicia (*díkē*) ni ley (*thémis*) (*Od.* 9.215). La isla, las cabras, el cíclope, desempeñan el mismo rol: activar una semántica del exceso que atribuye al elemento selvático, el salvajismo de lo informe fuera del límite lícito de Justicia, Necesidad y Destino. En el mismo sentido en que Alceo, desde el exilio, dirige a Agesilaidas el lamento de su soledad caracterizando su vida de exiliado como «rústica» (*agroîwtíkan*) y contraponiéndola a la vida en la ciudad en la que se participa en asambleas y consejos, «expulsado desterrado en un confín extremo, igual que Onimacles, aquí me he refugiado solo, puro matorral para lobos» (Alceo, LGA: 1980, fr. 42, p. 317)<sup>10</sup>. Lo salvaje de la selva se constituye así «no en las alegorías de una *Urzeit* sino de una *Vorzeit*, de una condición refractaria a cualquier criterio ordenante y, por ese carácter asintáctico, destinada a permanecer opaca» (Carillo: p. 315); opacidad de lo triplemente imposible, abierto para ser cerrado en su propia enunciación, un no-camino

<sup>10</sup> García Quintela 2009, p. 63 ss. retoma el análisis de Hansen acerca del término *pólis* en los presocráticos, para señalar las razones por las cuales la contabilidad de Hansen es incorrecta; en este recorrido, García Quintela propone tres usos del término *pólis* en el pensamiento presocrático, definiendo al tercer uso como «un particular sentido de *pólis* como sinónimo de vida civilizada, en pasajes controvertidos tratados autónomamente, pero singularmente coherentes por su homología y filiación» (p. 66) Exactamente este tercer punto está vinculado a la necesidad del límite y el salvajismo del exceso.

donde ya no es posible aferrar nada: temible *améthodos húle* (Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos*, I, 249) que excede cualquier orden pensable por exceder cualquier civilidad posible.

### §5. Los *sémata* del camino

El epíteto *athémistos* (sin ley) es usado en la Odisea para describir a los cíclopes (9.106) y a los pretendientes que quieren ocupar el lugar del rey (17.363); en el último caso, *athémistos* aparece en disyunción con su opuesto: son honrados (*enaísimoi*) o son sin ley (*athémistoi*). Para enfrentar a los pretendientes *athémistoi*, Ulises debe horrorizarse, volverse desemejante a sí mismo; en el proceso de vuelta a su completud de identidad acabada, Ulises debe volverse *aeikélios*, «de una repelente *no semejanza* ante todos los pretendientes» (*Od.* 13.402). «En cuanto *aeikélios*, su semejanza, su compostura, no pueden ser sino completamente negativas: rostro desfigurado, valor envilecido, brillo y resplandor oscurecidos, honor anonadado» (Vernant 1999, p. 20). Atenea sabe que Ulises tiene que perder su mismidad para ganarse a sí mismo, en el retorno de su identidad perdida. Para enfrentar a los *athémistoi*, Ulises debe exceder el límite, correr los bordes de su lugar propio hasta desposeerse por completo; sólo vuelto un Nadie frente al *athémistos* Polifemo y un nadie frente a los pretendientes *athémistoi*, Ulises retorna al *es* de su ser Ulises. El canto 23 de la Odisea es la muestra de que los *sémata* son evidencias probatorias de la identidad; pero, sobre ello, en un pliegue más profundo, es la muestra de que la identidad debe ser probada. Los *sémata* del canto 23 de la Odisea son toda una auténtica indicación filosófica; el proceso de desemejanza de Ulises junto con sus pruebas de reconocimiento, trazan el camino de una identidad que — muy a pesar de los deseos de la tradición posterior— no puede decirse en una repetición tautológica de sí.

El fragmento 8 de Parménides respeta la indicación del canto 23 de la Odisea; y la decisión (vv. 15–17) que ya ha sido tomada, no se basta a sí misma en su propia enunciación y el «es» —junto con el que sea que fuere su sujeto, si es que su sujeto y su predicado no son sí mismo (es decir, su cópula: un «es» que *es* «es») — se despliega en un proceso *semático* para desocultamiento de sí mismo. En el fragmento 8 el «es» se vuelve desemejante a sí mismo, replicándose en sus predicados, para evidencia probatoria de su semejanza identitaria. En cuanto tal, sus predicados son (como la *no semejanza* de Ulises), las más de las veces, negativos: con alfa privativa o la negación del *ou*.

Si se sigue punto a punto la reconstrucción dogmática de los *sémata* del

fragmento 8 del Poema, se consigue la siguiente estructura:

- 1) ingénito (*agéneton*, v. 3)
  - 2) imperecedero (*anólethron*, v. 3)
  - 3) entero (*oûlon*, v. 4)
  - 4) único en su género (*monogenés*, v. 4)
  - 5) imperturbable (*atremés*, v. 4)
  - 6) sin fin (*atéleston*, v. 4)<sup>11</sup>
  - 7) no fue (*oudé pot' ên*, v. 5)
  - 8) no será (*oud' éstai*, v. 5)
  - 9) es ahora (*nûn éstin*, v. 5)
  - 10) todo a la vez (*homoû pân*, v. 5)
  - 11) uno (*hén*, v. 6)
  - 12) continuo (*sunejés*, v. 6)
- A.** «ni nacer ni perecer le permite la *Justicia*, aflojando sus *grilletas*, sino que lo retiene» (vv. 13–15)
- 13) no divisible (*oudè diairetón*, v. 22)
  - 14) todo semejante (*pân estin homoïon*, v. 22) —*cfr.* atributo 10—
  - 15) continuo (*sunéjesthai*, v. 23) —*cfr.* atributo 12—
  - 16) todo continuo (*xunejés pân*, v. 25) —*cfr.* atributo 12 y 15—
  - 17) inmutable (*akíneton*, v. 26)
- B.** «en los límites de *cadena*s poderosas» (v. 26)
- 18) sin principio (*ánarjon*, v. 27)
  - 19) sin fin (*ápauston*, v. 27)

<sup>11</sup> Hasta aquí llega lo que la tradición ha dogmatizado como la «lista» de *sémata* del fragmento 8; en los versos posteriores, se siguen agregando otros «predicados» respecto de los cuales es difícil decidir si son parte de la argumentación «probatoria» de los atributos de la lista primera, o si deben ser añadidos a esa misma lista original que va del v. 3 al v. 4. Para una aclaración detallada de este punto y de cómo se vinculan con rigor lógico los *sémata* con sus argumentos probatorios, *cfr.* Curd, P. (2004, pp. 64–97); para un resumen de la recepción de los términos del fragmento 8 y su reconstrucción deductiva, *cfr.* Gómez Lobo, A. (1985, pp. 110–179) que, a su vez, retoma los ya clásicos comentarios de Tarán, L. (1965, pp. 85–160). En esta línea lógica, la tradición hermenéutica se remonta a Barnes, J. (1982) como uno de los pioneros en legarnos un armamento estrictamente deductivo de los versos del fragmento 8 de Parménides.

- 20) lo mismo en sí mismo yace por sí mismo (*tautón t' en tautôî... eautó*, v. 29),
- C. «pues la poderosa *Necesidad* lo mantiene en las *cadena*s del *límite* que lo *encierra* alrededor, y es que no es *lícito* que lo que es sea incompleto» (vv. 30–31)
- 21) firme/encadenado (*émpeдон*, v. 30)
- 22) no incompleto (*ouk ateleúteton*, v. 32)
- 23) no falta (*ouk epideués*, v. 33)
- D. «pues el *Destino* lo aherrojó» (v. 37)
- 24) total (*oûlon*, v. 38)
- 25) inmutable (*akíneton*, v. 38) —*cfr.* atributo 17—
- E. «como hay un *límite supremo*» (v. 42)
- 26) completo (*tetelesménon*, v. 42) —*cfr.* atributo 22—, semejante a la masa de una esfera bien redonda, desde su centro equilibrado (*messóthen isopalés*, v. 44)
- 27) homogéneo (*homón*, v. 47)
- 28) inviolable (*ásulon*, v. 48)
- 29) todo igual a sí mismo (*pántothen îson*, v. 49)
- F. «se topa consecuentemente con sus *límites*» (v. 49)

Es universalmente reconocida la importancia descomunal de la figura de Parménides como introductor del rigor lógico de la demostración en la argumentación filosófica; asimismo, es universalmente reconocido que los argumentos del fragmento 8 están vinculados con coherencia demostrativa. Respecto de tales reconocimientos, McKirahan (2008: p. 189) asume una tercera posición: en una tradición que se divide entre quienes sostienen que las «pruebas» forman una cadena deductiva en que las conclusiones de un argumento o una serie de argumentos forman la premisa para el siguiente argumento, y quienes sostienen que las series inferenciales están tan estrechamente conectadas que sus conclusiones resultan lógicamente equivalentes —figurando la repetición preanunciada en el circular fragmento 5—, McKirahan propone un estudio minucioso de B8 que revelará que ninguna de estas dos posiciones tradicionales es correcta. En un sentido novedoso pero que acaba —a nuestro entender— atrapado en el mismo vicio deductivo de las posiciones estancas cuya incorrección señala, McKirahan propone que el

trabajo del intérprete no es buscar la validez formal, sino procurar una reconstrucción de la cadena de pensamiento de Parménides, mostrando cómo él puede haber supuesto que las conclusiones se siguen de las premisas que el propio Parménides ofrece. Embarcado en tal presupuesto hermenéutico y antes de comenzar la reconstrucción formal de atributos y argumentos probatorios, McKirahan reconoce que se trata de una cuestión «tan cercana a la sensibilidad y al acuerdo como a la lógica» (p. 190)<sup>12</sup>. Y pasa a distribuir los atributos en seis grupos (p. 191):

- a) ingenito, imperecedero
- b) entero, completo, todo completo, continuo
- c) nunca fue, no será, es ahora
- d) inmóvil, sin cambio
- e) firme (McKirahan refiere a *atremés* del v. 4 vinculándolo con *émpedon* del v. 30)
- f) único, uno

No nos detendremos en el desarrollo explicativo de la reconstrucción de MacKirahan —que resulta de una claridad analítica y un nivel expositivo notables—, pero resaltaremos que, acompañando a la tradición que lo antecede, el autor hace saber que «no hay argumento para el miembro aislado del grupo *e*. Sin embargo, “firme” parece no significar otra cosa que “sin cambio” o “completo”, por lo cual pertenece al grupo *b* o al grupo *d*» (p. 191). Más allá de las posibilidades de reconstrucción analítica de los versos del fragmento 8, divididos en atributos y cadenas argumentales, proponemos aquí una lectura que haga pie en la unión de los *sémata* bajo la repetición de sus *lazos*, donde lo que la estructura del fragmento permite reconocer, en cada grupo de versos, es la importancia de la iteración del *límite*. En tal sentido, el «aislamiento» del único miembro del grupo *e* de McKirahan (que aparece como *atremés* del verso 4 para duplicarse en el *émpedon* del verso 30) puede leerse no ya como perteneciente a cualquiera de los otros grupos atributivos, sino como término reafirmante del *límite* que hace a su unión. En una lectura que tome al *límite* como la columna vertebral del desarrollo, se visibiliza:

<sup>12</sup> La traducción es nuestra. La cita textual reza: «*This is a matter of sensitivity and sympathy as much as of logic.*»

- A) La retención de las cadenas de la Justicia como unión de los indicios de *continuidad temporal*;
- B) Los límites de las cadenas poderosas como unión de los indicios de *continuidad espacial*;
- C) Las cadenas del límite de la Necesidad que señalan la licitud que une los indicios de *mismidad*;
- D) El aherrojamiento del Destino como unión firme de los indicios de *completitud*;
- E) El límite supremo como unión de los indicios de una *totalidad estable*;
- F) La reiteración consecuente de los límites en una *seguridad inviolable*.

Con ello, el foco se pone no ya en los atributos y sus demostraciones, sino en el *límite* que cohesiona la unidad necesaria y cuya repetición también funciona como un *indicio* de doble trazo: marcando la necesidad de su camino identitario, señala al tiempo los bordes riesgosos de un camino cuya prohibición se marca con la modalidad de lo triplemente imposible —desde el ser, el pensar, el decir—.

## §6. El lugar propio

El *límite*, en la figura de cadenas justas, licitudes necesarias, cerrojos destinales, supremacías limitantes y limitaciones consecuentes, es la expresión que permite la clausura de la seguridad del *es* en un ahora–aquí–todo–estable–inviolable.

Mourelatos (p. 117ss.) trabaja los atributos del fragmento 8 nucleados en el término *akínēton* desde la negación del sentido homérico de movimiento entendido como *egress* (retirada, salida) del lugar propio. El concepto homérico de *kinēîn* es más amplio de lo que nosotros comprendemos por movimiento y, en un sentido activo, significa «*to push, to rouse, to stir, to egg on*» (p. 118); de modo que la locomoción del término *kinēîn* negado no remite a una quietud sino que referencia una posición originaria. Más aún, este tipo de movimiento de «salida» es violento y, por ello, debe comprenderse que la «posición originaria» es «donde la cosa habita propiamente». La noción de un tal lugar forma parte de la identidad, y se extiende más allá del período arcaico, sobreviviendo en la doctrina aristotélica de los «lugares naturales». En esta línea, Mourelatos sugiere que el atributo *akínēton* del fragmento 8 excluye una

locomoción entendida como «movimiento absoluto» que implicaría la «salida del lugar propio», en una salida de movimiento violento que se parecería más a una expulsión brutal que a la tranquilidad de un retiro. Llevando este sentido homérico a la figuración del Poema como una totalidad, Mourelatos sostiene que el concepto de *kineîn* como «egress» está en contraste lógico con el concepto de *hodós* como el proceso mismo del viaje o la destinación que termina conduciendo al viajero a su «lugar propio». Retomar este sentido épico de movimiento permite hipotetizar la «inmovilidad» del *es* parmenídeo como la necesidad de mantenerse en el lugar propio, señalando la comprensión de un movimiento absoluto que debe entenderse como un «ectasy» en sentido literal, un «salirse fuera de sí mismo», desbordarse, extralimitarse. «El movimiento en la visión antigua es algo parecido a un auto-extrañamiento, una auto-alienación. Moverse en este sentido es estar más allá de sí mismo; es estar donde uno no es» (p. 118). Lo que en el Poema da sostén a esta lúcida apreciación de Mourelatos es «*the imaginery of Justice–Constraint holding the what–is in its place*» (p. 119). Si las cadenas se destensaran —continúa la hipótesis Mourelatos—, el *es* se perdería, fuera del camino de la necesidad, a la «ruta de las no cadenas», alienándose más allá del límite de Justicia, Necesidad y Destino. El punto en el que Guthrie desarrolla el sentido épico de Parménides es titulado

«*Es inmóvil y no excede en absoluto los límites*», porque el atributo de la inmutabilidad del *es* parmenídeo señala la necesidad de su(s) límite(s) y, en tal determinación necesaria, decide la imposibilidad de su(s) exceso(s).

## Conclusión

Nancy (2008, p. 28), en un estudio sobre el nihilismo, dice que «la violencia es la rabia de querer reducir todo a lo idéntico»; en tal reconocimiento no sólo el nihilismo como movimiento filosófico sino la filosofía misma —en tanto movimiento político—, nace violenta. Hay que buscar en el lenguaje de la violencia la presión violenta del lenguaje; porque si —como señala Nancy (p. 25)— la violencia «en el ser» es solidaria con una violencia en el lenguaje, ir de la significación violenta a la violencia signifiante es un aspecto esencial de nuestra tradición. Si la violencia es la rabia de querer reducir todo a lo idéntico, desde el momento en que el pensamiento enuncia su *es* —en un enunciado en el que se enuncia a sí mismo en tanto pensamiento— como *lo mismo en sí mismo yaciendo por sí mismo*, el pensamiento nace violento en una violencia que ya nunca le será ajena a la filosofía. Si el *es* y el *pensar* y el *decir* son idénticos, y si la violencia es la rabia de querer reducir todo a lo idéntico, y si con Parménides



nace la ontología, entonces la ontología nace violenta. «Una violencia a la que nunca ha sido ajena la historia de la filosofía. Piénsese, sin ir más lejos, en el trato que se le depara al caballo negro en el Fedro; piénsese en el modo que Descartes tuvo de tratar su trozo de cera» (Pérez de Tudela 2007, p. 187, n. 139), la violencia justa de la pedagogía del rey filósofo que se impone armonizar a «los ciudadanos por la persuasión o *por la fuerza*» (Platón: *República*, 519e).

El fragmento que anticipa la implacabilidad de la lógica deductiva es el mismo que despliega el *es* en una plenitud indestructible (*anólethron*, v. 3), resistente (*sunejés*, v. 6, v. 23, v. 25), imperturbable (*atremés*, v. 4), inviolable (*ásulon*, v. 48); el fragmento que la ontología elegirá para nacerse a sí misma es también el que explicita la necesidad de sus cadenas. La divina exhortación del Poema inaugural de la metafísica es palabra de lo que debe pensarse pero, además, enunciación de lo que —con igual insistencia— debe prohibirse. Las llaves del Proemio fundante de la filosofía son, también, sus propios grilletes. Cabe seguir pensando a Parménides, porque debajo del orden cristalizado del Poema que la tradición nos ha legado, laten unas series de versos desordenados, escuchados por un alguien de boca de algún otro, elegidos, repetidos, transcritos, modificados, escritos para ser reelaborados, tachados y vueltos a anotar; porque debajo del dogma fosilizado, sigue habiendo el barro de las ideas de lo sucio, lo cenagoso, la basura, lo innoble y abyecto; porque en el mismo poema dogmatizado sigue presente el *límite* de lo que no debe franquearse, a riesgo de dejar de ser (pensante y dicente).

Cabe dejar que Parménides nos siga pensando. Porque tal vez la violencia sea la razón del sentido épico del Poema inaugural de la filosofía; tal vez Parménides, venerable y temible, nos permita buscar en la violencia del *épos*, las condiciones de la violencia del (onto) *lógos*.

## REFERENCIAS

- ALCEO (1980). *Lírica Griega Arcaica*. Introducción, traducción y notas de F. Rodríguez Adrados. Madrid: Gredos, pp. 292–335.
- ARISTÓTELES (1978). *Metafísica*. Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- BARNES, Jonathan (1982). *The Presocratics Philosophers*. London and New York: Routledge.
- PARMÉNIDES (2007). *Poema, fragmentos y tradición textual*. Traducción y edición de Alberto Bernabé; introducción, comentario y notas de Jorge Pérez de Tudela; y epílogo de Néstor Luis Cordero. Madrid: Istmo.
- BURKERT, Walter (2007). *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid: Abadía Editores.
- CALOGERO, Guido (1932). *Studi sull'eleatismo*. Roma: Tipografia del Senato.
- CAPIZZI, Antonio (1975). *Introduzione a Parmenide*. Roma: Laterza.
- CARILLO, Gennaro (2008). «Absortos por la nada». Sobre los temas semánticos de la “barbarie” y de lo “informe”. En: *Nihilismo y Política*, compilado por R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello. Buenos Aires: Manantial, pp. 309–328.
- COLLI, Giorgio (2011). *La sabiduría griega*. Madrid: Trotta.
- CORNFORD, Francis MacDonald (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
- CORNFORD, Francis MacDonald (1989). *Platón y Parménides*. Madrid: Antonio Machado Editores.
- COXON, Allan (1934). «The Philosophy of Parmenides». *The Classical Quarterly* 28, n° 3–4, pp. 134–144. DOI: 10.1017/S0009838800019960.
- CURD, Patricia (2004). *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. United States of America: Parmenides Publishing.
- DROZDEK, Adam (2001). «Eleatic Being: Finite or Infinite?». *Hermes* 129, n° 3: pp. 306–313.
- GARCÍA QUINTELA, Marco V. (2009). «Filosofía presocrática y formas políticas». En: *Filosofía y Democracia en la Grecia Antigua*, coordinado por Laura Sancho Rocher. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, cap. 2, pp. 41–88.
- GÓMEZ LOBO, Alfonso (1985). *Parménides. Texto griego, traducción y comentario*. Buenos Aires: Editorial Charcas.
- GUTHRIE, William K.C. (1993). *Historia de la Filosofía Griega*, tomo II. Madrid:

Gredos.

- HAVELOCK, Eric (1958). «Parmenides and Odysseus». *Harvard Studies in Classical Philology* 63: pp.133–143. DOI: 10.2307/310850.
- HOMERO (1993) *Odisea*. Traducción de J. M. Pabón. Madrid: Gredos.
- HOMERO (2000). Traducción de E. Crespo Güemes. Madrid: Gredos.
- KINGSLEY, Peter (2006). *En los oscuros lugares del saber*. España: Atalanta.
- MCKIRAHAN, Richard (2008). «Signs and Arguments in Parmenides B8». En *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, editado por P. Curd y D. W. Graham. New York: Oxford University Press, pp. 189–229.
- MOURELATOS, Alexander P.D. (2008). *The Route of Parmenides*. Las Vegas–Zurich–Athens: Parmenides Publishing.
- MUTSCHMANN, Hermann y MAU, Jurgen (eds.) (1961). *Sexto Empírico Opera. Vol. I*. Leipzig: Teubner.
- NANCY, Jean Luc (2008). «Tres fragmentos sobre nihilismo y política». En: *Nihilismo y Política*, compilado por R. Esposito, C. Galli y V. Vitiello. Buenos Aires: Manantial, pp.15–34.
- PLATÓN (1998). *República*. Traducción de C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- POPPER, Karl (1999). *El mundo de Parménides*. Traducción de Carlos Solís. Barcelona: Paidós.
- PORATTI, Armando (2010). *El pensamiento antiguo y su sombra*. Buenos Aires: Eudeba.
- TARÁN, Leonardo (1965). *Parmenides*. New Jersey: Princenton University Press.
- VERNANT, Jean Pierre (1973). «La formación del pensamiento positivo en Grecia Arcaica». En: *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel, pp. 334–364.
- VERNANT, Jean Pierre (1999). *En el ojo del espejo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.




---

**MARIANA CHENDO**, es Prosecretaria Académica de la Facultad de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social en la Universidad del Salvador (Argentina). Licenciada en Filosofía por la Universidad del Salvador. Su principal área de interés es la historia de la filosofía antigua. Entre sus principales publicaciones cabe mencionar: «*Outidanós Oûtis*. Breve genealogía de la nada». *Thémata* 54 (2016): pp. 93–110; «Palabra, retórica y lugares

comunes». *Revista Ser y Estar* 2, nº 2 (2014): pp. 13–20; «Parménides y la persuasión épica». En *III Jornadas Internacionales de Hermenéutica*, compilado por María José Rossi y Gastón Beraldi (Buenos Aires: Ediciones Proyecto Hermenéutica, 2013), pp. 200–205.

**DIRECCIÓN POSTAL:** Facultad de Ciencias de la Educación y de la Comunicación Social, Universidad del Salvador, Av. Callao 835, C1023AAB Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. e-mail (✉): marianachendo@hotmail.com

---

**CÓMO CITAR ESTE TRABAJO:** CHENDO, Mariana. «La prohibición de ir más allá del límite. Una lectura del fragmento 8 de Parménides». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 6, nº 7 (2017): pp. 257–276.