

LA ARISTOTELIZACIÓN Y PLATONIZACIÓN DE PARMÉNIDES POR SIMPLICIO

NÉSTOR LUIS CORDERO

Universidad de Rennes 1, Francia
Ministerio de Ciencia e Innovación, España
nestor.luis.cordero@gmail.com

La dificultad de captar el pensamiento de Parménides llevó a los intérpretes ya en la Antigüedad a encarar su filosofía según esquemas de pensamiento posteriores. Fue el caso de Aristóteles, cuya interpretación fue heredada por su discípulo Teofrasto y por sus comentaristas, especialmente Simplicio. Simplicio, neoplatónico y aristotélico a la vez, propuso una interpretación, fuertemente dualista (dominada por la dicotomía sensible/inteligible), que no se encuentra en las citas recuperadas. En 1789 G.G.Fülleborn, inspirándose en Simplicio, propuso una división del Poema en dos “partes”, aceptada hoy en forma unánime, y que debe ser revisada y rechazada con urgencia.

Parménides / Simplicio / Aristóteles / *dóxa* / Fülleborn

THE ARISTOTELISATION AND PLATONISATION OF PARMENIDES BY SIMPLICIUS

The difficulty in understanding Parmenides' thought has led the interpreters, from Antiquity onwards, to study his philosophy according to later schemes of thought. It was the case of Aristotle, whose interpretation will be inherited by his disciple Theophrastus and his commentators, specially Simplicius. Simplicius, Neoplatonic and Aristotelian at the same time, proposed an interpretation strongly dualistic (dominated by the alternative intelligible/sensible) that we cannot find in the literal quotations that have been recuperated. It was in 1789 that G.G.Fülleborn, inspired on Simplicius, proposed a division of the Poem in two “parts”, division accepted unanimously today. This division should be urgently reviewed and rejected.

Parmenides / Simplicius / Aristotle / *dóxa* / Fülleborn

Como es sabido, los textos originales de los filósofos llamados “presocráticos”, salvo mínimas excepciones¹, se perdieron. Los mal llamados “fragmentos” son en realidad citas de pasajes de dichos libros encontradas en el interior de obras posteriores que tuvieron mejor suerte ya que, completas o sólo en parte, llegaron hasta nosotros. Es sabido también que desde fines del siglo XVI² comenzaron los intentos por extraer de estas obras las citas de los textos perdidos, con el objeto de reconstruir –evidentemente, sólo en parte, pues los pasajes que nadie citó se perdieron irremediablemente– las obras de los filósofos anteriores a Sócrates. Se considera que esta tarea descomunal de “recuperación” finalizó en 1903 con la publicación del trabajo clásico de H. Diels *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

Este estado de cosas dificulta notablemente la interpretación del pensamiento de los primeros filósofos, y en todos los casos el intérprete debe apoyarse en autores o comentaristas de la Antigüedad que poseían los textos completos. No queda otra solución, pero el investigador actual debe ser consciente de que avanza en un terreno minado y que el menor paso en falso –por ejemplo, aceptar ciegamente la opinión del comentarista– puede tener consecuencias trágicas. Como es imposible encontrar una receta infalible, desde hace años quien escribe estas líneas ha decidido ser víctima voluntaria de un prejuicio: atenerse rigurosamente a los pocos textos auténticos recuperados literalmente, y “torturarlos”³ hasta que confiesen su significado. Evidentemente, nada asegura que la interpretación a la que se llegue casi veinticinco siglos después de su escritura será la correcta, pero tampoco lo será la que surja de intérpretes que suelen estar inmersos en polémicas entre escuelas rivales y que en más de un caso no se interesan “científicamente” en el estudio de un texto, sino sólo en exponer o polemizar contra las consecuencias “actuales” de las ideas originales. La interpretación de Heráclito por parte de Platón es un caso sintomático.

Puede objetarse que nuestra posición no tiene en cuenta que los comentaristas de la Antigüedad poseían los textos originales completos. Es verdad. Pero es verdad también que las citas recuperadas que leemos hoy formaban parte de esos textos, y que sería inimaginable que un autor hubiese afirmado ciertas ideas en los textos perdidos (pero conocidos por los comentaristas antiguos) y otras en los textos recuperados. Como veremos, es precisamente esta situación la que encontraremos en Parménides.

¹ Entre ellos, los discursos de *Gorgias*, el papiro que contiene el llamado fr. 44 de Antifonte y el texto conocido como “el Empédocles de Estrasburgo”.

² El primer intento, aunque parcial, fue el de Henri Estienne (1573).

³ Platón utiliza este verbo, *basanízo*, cuando analiza el *lógos* de Parménides en *Sof.* 137b1.

Es verdad que el riesgo de cometer anacronismos es evidente, pero debe recordarse que la filosofía de Parménides fue difícil de comprender ya en su tiempo. Sus pseudo-herederos, Zenón de Elea y Meliso, no parecen haber captado la originalidad del *Poema*: en el primero no hay el más mínimo eco del mismo⁴, y si Platón no los hubiese asociado, tanto en el *Parménides* como al comienzo del *Sofista*, ambos hubiesen pasado a la historia como filósofos independientes. Respecto de Meliso, su inclusión de τὸ εἶν en el espacio y en el tiempo⁵ es ya una prueba evidente de incompreensión. Platón mismo, que confiesa su admiración por Parménides⁶, en un pasaje abundantemente citado del *Teeteto* escribió que “temo que no comprendamos lo que [Parménides] dice y, mucho más, que se nos oculte qué estaba pensando cuando lo dijo” (184a). Y Aristóteles –ya nos ocuparemos de su interpretación– presenta un Parménides cuya semejanza con el Parménides que surge de los pasajes recuperados del *Poema* es, como se dice en algunos filmes, pura coincidencia. Ante estas dificultades, es difícil de evitar la tentación, ya en la Antigüedad, de querer interpretar el esquema dicotómico del *Poema* (que está sin duda presente en los textos que poseemos) en función de los consabidos esquemas platónicos dualistas que se impusieron (incluso entre quienes los criticaron) durante toda la Antigüedad. Simplicio cayó en esta tentación, pero lo hizo en tanto fiel comentador de Aristóteles, ya que, en realidad, todo comenzó con Aristóteles.

No caben dudas de que Aristóteles pudo poseer el texto completo del *Poema*, pero ello no impide que, en función de las citas recuperadas del texto originario, podamos sostener que su interpretación es, en el mejor de los casos, ambigua o que está demasiado influenciada por su propia filosofía. El trabajo clásico de H. Cherniss había ya señalado la parcialidad de los enfoques de Aristóteles, que suele verter en sus propias categorías el pensamiento de sus antecesores. En el caso de Parménides, por ejemplo, nada asegura que este haya podido afirmar, como dice Aristóteles, que ἐν, τὰ ὄντα πάντα (*Física* 185b24), lo cual, según Cherniss, haría del εἶν parmenídeo “un concepto que unifica el mundo físico”⁷. Siempre respecto de la interpretación aristotélica de Parménides, Suzanne Mansion es más condescendiente y escribió que “si se quiere comprender la actitud de Aristóteles respecto de los Eleatas, hay que intentar observarlos a través

⁴ Ver CORDERO (1988: 100-126).

⁵ Ver el sutil trabajo de BARNES (1979: 1-21).

⁶ En el *Teeteto* Platón trata a Parménides de “venerable y temible” (183e), y Simplicio constata que Platón admiraba (θαυμάζων) a Parménides a tal punto que le parecía que para captar su pensamiento (διάνοιαν) se necesitaba un buzo (κολυμβητοῦ) de aguas profundas (36.32), lo cual es una verdadera confesión: el texto del *Poema* es, para Platón, difícil de captar.

⁷ CHERNISS (1935: 65).

de sus propios ojos"⁸. Gershenson y Greenberg, por su parte, en un artículo clásico, llegan a la misma conclusión pero son menos diplomáticos y afirman que "la totalidad del análisis [de Aristóteles] presupone su propia manera de pensar acerca del lenguaje, la lógica y la realidad física"⁹.

Veamos algunos ejemplos concretos. En *Met.* 986b19 Aristóteles afirma que Parménides se consagró "al [ser] uno, en tanto noción" (κατὰ τὸν λόγον¹⁰), que es inmóvil, y, en ese caso, se diferencia de los φυσικοὶ (*Phys.* 184b17). Es así como tanto él como Meliso se expresan "οὐ φυσικοὶ" (*De Caelo*, 298b18). Pero, a diferencia de otros filósofos que también sostuvieron la existencia de un ser uno e inmóvil, Parménides "decidió no reconocer sólo una, sino, en cierto modo (πῶς) dos causas" (*Met.* 984b4). Es así como, "obligado a adaptarse a τὰ φαινόμενα, y habiendo supuesto que, según el λόγος, [el ser] es uno, si bien, según la sensación, es múltiple, [Parménides] sostuvo dos causas y dos principios, el calor y el frío, es decir, el fuego y la tierra, y colocó a uno de ellos como ser, y al otro como no-ser" (*Met.* 986b31). En este caso Parménides habría actuado como los otros y sería dualista.

En estas escasas referencias de Aristóteles a Parménides se basa la interpretación de Simplicio, pero nada segura que la misma sea correcta. H. Baltussen, autor de un trabajo titulado precisamente *Phisosophy and Exegesis in Simplicius*¹¹ sostiene que en este autor se detectan "modern projections about quotations from written sources". Es así como Simplicio encuentra en Parménides dos "objetos" de estudio, el Ser-Uno, captado por el λόγος (y para referirse a este objeto "pensable" Simplicio hará uso y abuso de la expresión τὸ νοητόν), y los fenómenos sensibles (en Simplicio, τὰ αἰσθητὰ), captados por los sentidos. Pero esta interpretación de Simplicio tuvo un efecto secundario inesperado en el caso de Parménides: la división del *Poema* en dos "partes", la *Alétheia* y la *Dóxa*. Veamos qué es lo que ocurrió.

Dado que los textos de los primeros filósofos que se pudieron recuperar están constituidos, casi todos, por frases aisladas que no sugieren en qué pasaje, capítulo o parte del libro perdido hubiesen podido encontrarse, los investigadores no pretenden, en general¹², reconstruir el texto perdido en su orden original, forzosamente desconocido. Parménides, no

⁸ MANSION (1949: 165).

⁹ GERSHENSON-GREENBERG (1962: 138).

¹⁰ Hemos preferido la traducción de *lógos* por "noción" sobre la base de la definición propuesta en los *Segundos Analíticos*: "Como consecuencia de la repetición de una misma sensación se forma un *lógos*" (100a2), o sea, una "noción".

¹¹ BALTUSSEN (2008: 27).

¹² Una excepción sería el caso del intento actual de S.Mouraviev de reconstruir el "libro" de Heráclito.

obstante –e inexplicablemente-, parece ser una excepción. En realidad, lo único que se sabe en forma concreta es que el *Poema* comenzaba con una suerte de introducción, ya que Sexto Empírico, la única fuente del texto conocido hoy como “fragmento 1” dice, al citarlo, que “así comenzaba el *Poema* de Parménides” (*Adv.Math.* VII.111). Pero luego de esta introducción, a la que se llama *Proemio*, se admite hoy en forma unánime que el *Poema* constaba de una primera parte conocida como *Alétheia*, y de una segunda parte, llamada la *Dóxa*.

Esta división del *Poema* en tres partes tiene fecha de nacimiento: 1795. En ese año G. G. Fülleborn publicó el primer libro consagrado exclusivamente a Parménides¹³ y en él propuso dicha tripartición, que, como veremos, se inspira en Simplicio. Esta tripartición fue modificada sólo en pequeños detalles por C.A.Brandis¹⁴ y por S.Karsten¹⁵, y; finalmente, fue sacralizada por H.Diels¹⁶. En función de esta estructura, ciertos fragmentos¹⁷ (fr. 2 a fr. 8.51) pasaron a formar parte de la *Alétheia*, y otros (fr. 8.52 a fr. 19), de la *Doxa*. Este esquema se impuso como una evidencia irrefutable.

Ya en 1899 F.Susemihl publicó en *Philologus* (58) un artículo con el título de *Zum zweiten Theile des Parmenides*, pero quien consagró definitivamente esta estructura del *Poema* fue K.Reinhardt, en su clásico trabajo sobre Parménides¹⁸. El libro privilegia a tal punto las “partes” del *Poema* que su primer capítulo se titula ya “El lazo de unión entre las dos partes (*Teilen*) del *Poema*”, y, consecuentemente, los capítulos siguientes tienen como título “Der erste Teil” y “Der zweite Teil”.

Antes de proseguir el análisis del origen de esta manera de agrupar los diecinueve fragmentos de Parménides encontrados hasta hoy, debemos reconocer que ella supone una interpretación de la filosofía del autor, interpretación que no dudamos en calificar de anacrónica y de perniciosa. Nunca sabremos en qué orden se encontraban los fragmentos en el texto original, pero no caben dudas de que, como Parménides no es responsable de esta estructura actual, toda referencia a una “primera parte” del *Poema* o a una “segunda parte” compromete sólo al intérprete, no al Eléata.

Antes de ocuparnos de las razones que llevaron a Fülleborn a proponer su esquema tricotómico, se impone decir dos palabras sobre los dos intentos de reconstrucción del *Poema* anteriores al suyo. Sus autores fue-

¹³ FÜLLEBORN (1795)

¹⁴ BRANDIS (1813).

¹⁵ KARSTEN, (1835).

¹⁶ DIELS (1903).

¹⁷ De acá en adelante utilizaremos por comodidad el término “fragmento”, si bien, como se dijo al comienzo de este trabajo, el mismo es inadecuado.

¹⁸ REINHARDT (1916: *passim*).

ron Henri Estienne (1575) y Joseph J. Scaliger (entre 1597 y 1600). Estienne presentó sesenta y siete versos auténticos agrupados en función de la fuente que los había citado (Plutarco, Sexto, etc.), sin pretender restablecer un hipotético orden originario. Scaliger, por su parte, llevó a cabo una tarea titánica, ya que consiguió reunir ciento cuarenta y nueve versos, casi la totalidad de las citas conocidas hoy. Como es sabido, el único defecto del trabajo inmenso de Scaliger fue el siguiente: permaneció inédito durante más de cuatro siglos, hasta que finalmente conseguimos publicarlo en 1982¹⁹. Al igual que Estienne, Scaliger citaba los fragmentos en función de su fuente, sin intentar reproducir una estructura originaria que, forzosamente, sería imposible de descubrir.

Volvamos a Fülleborn. Después de reproducir la extensa cita de Sexto conocida como *Proemio*, su transcripción de los fragmentos comienza con una “Rationale Kosmologie²⁰, oder Vernunfterkennniss vom Wesen der Dinge: Περὶ νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς Αλήθειαν», integrada por los fragmentos 2 a 8 (hasta el verso 52). Y luego esta primera parte es seguida por la sección «Sinnliche Erkenntniss vom Wesen der Dinge: Τὰ πρὸς Δόξαν», constituida por los fragmentos 8 (a partir del verso 53) hasta el fragmento 18 (ya que por entonces se ignoraba la existencia del actual «fragmento 19»).

De la presentación de cada parte se deduce claramente que ambas fueron establecidas en función de los criterios utilizados para captar «la esencia de las cosas»: *el pensamiento o la razón, y la sensación*. Y Fülleborn aclara, en el prólogo de su libro, que «*ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*» (“Así dividió Simplicio el *Poema* de Parménides”) (p. 54). Simplicio, inspirador de Fülleborn, es entonces el responsable de la división actual del *Poema* de Parménides en una sección que se ocupa de “lo inteligible”, ámbito que concierne a “la verdad”, y otra sección consagrada a “lo sensible”, sobre el cual sólo hay “opiniones” (*dóxai*). Éste es el *status quæstionis* actual. Nuestra modernidad ha efectuado sólo algunos *liftings* para rejuvenecer esta dicotomía: como el objeto inteligible por excelencia es “el Ser”, suele llamarse a la primera parte “Vía de la Verdad, o del Ser”, y como lo sensible se asimila a los fenómenos, la segunda parte sería la “Vía de las Apariencias”²¹

Como la paternidad de Simplicio reivindicada por Fülleborn es, como veremos, correcta, nuestro trabajo se concentrará de acá en adelante

¹⁹ Ver CORDERO (1982: 391-398).

²⁰ Es probable que por “cosmología racional” Fülleborn, influido por la filosofía kantiana que está en su apogeo cuando él publica su libro, haga alusión simplemente al conocimiento inteligible (no sensible) de las “cosas” (“Dinge”). En 1800 Fülleborn escribió un libro titulado *Immanuel Kant. Nebst einigen Bemerkungen über die Kantische Philosophie*.

²¹ En la mayor parte de los estudios escritos en inglés se habla de la “*Way of Seeming*”

en la interpretación simpliciana de la filosofía de Parménides²². Evidentemente, cuando Fülleborn escribió que “*ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*” pensó sin duda en la frase del comentador que clausura su cita de los primeros 52 versos del fragmento 8, consagrados a los atributos del ó :

Luego, Parménides, yendo de las cosas inteligibles (τῶν νοητῶν) a las cosas sensibles (τὰ αἰσθητὰ), o sea, como él mismo dice, de la ἀλήθεια a la δόξα, afirma:

“Acá termino para ti el razonamiento fiable y el pensamiento acerca de la verdad. A partir de acá, las opiniones de los mortales aprende, escuchando el orden engañoso de mis palabras”²³.

Y él mismo, como principios de las cosas engendradas, a la manera de elementos (στοιχειώδεις), coloca la primera oposición, a la que llama luz y oscuridad, <o> fuego y tierra, o denso y raro, o mismo y otro, diciendo de inmediato estas palabras que se citan a continuación:

Ellos establecieron dos puntos de vista para nombrar a las formas, a los cuales no unificaron necesariamente²⁴ –y en esto se equivocaron– Distinguen una forma enfrentada a ella misma, y ofrecen de ellas pruebas separadas las unas de las otras: por un lado, el fuego etéreo de la llama, suave y muy liviano, completamente idéntico a sí mismo, pero no idéntico al otro; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, forma espesa y pesada”²⁵. (Simplicio, *Phys.* 30.14-31.2)²⁶.

La extensa cita de Simplicio contiene el pasaje en el cual Parménides abandona la presentación de los σήματα del hecho de ser (εἶν) y pasa a ocuparse de las δόξαι o de τὰ φαινόμενα, según la expresión que hemos encontrado en Aristóteles (*Met.* 986b31). Según Simplicio, el discurso y el pensamiento sobre la verdad, que concluye en el verso 8.50, forma parte de “lo inteligible”. Las referencias de Simplicio a la asimilación de lo que él llama el Ser-Uno de Parménides a “lo inteligible” son muy numerosas.

²² Ver el trabajo de STEVENS (1990)

²³ En el caso de Parménides, utilizamos como texto y traducción nuestra edición (ver CORDERO, 2005). La cita corresponde a los versos 50-52 del fr. 8.

²⁴ Otra traducción posible es: “Uno de los cuales no es necesario”.

²⁵ Parménides, fr. 8.53-9.

²⁶ En el caso de Simplicio, utilizamos la versión más moderna del mismo (que tiene ya casi un siglo y medio de existencia) , elaborada por DIELS (1882-5).

Basta mencionar unos pocos ejemplos. Cuando Simplicio cita el verso que se refiere a la inmovilidad de τὸ ἐόν (8.26) dice que así habla Parménides del “ser inteligible” (τοῦ νοητοῦ ὄντος) (*Phys.* 39.26), y al referirse al verso 8.35 afirma que «es a causa de lo inteligible (τοῦ νοητοῦ), es decir, del ser (τοῦ ὄντος)», que hay pensamiento (*Phys.* 87.17). Agreguemos que en una alusión a Alejandro de Afrodisia, Simplicio dice que también éste reconoce en Parménides la inmovilidad del ser «en el pasaje sobre la ἀλήθεια, es decir, sobre el ser inteligible» (τοῦ νοητοῦ ὄντος) (*Phys.* 38.19). Y finalmente, antes de citar los últimos versos del fragmento 8, Simplicio escribe que Parménides acaba de finalizar su “discurso sobre lo inteligible” (περὶ τοῦ νοητοῦ) (*Phys.* 28.38).

La asimilación de la *dóxa* a lo sensible es también recurrente. “Parménides coloca (τίθησι) los cuerpos en las cosas opinables (ἐν τοῖς δοξαστοῖς)” (*Phys.* 87.5); Parménides “llama opinable (δοξαστόν) a lo sensible” (τὸ αἰσθητόν) (*Phys.* 38.26), y en la página 558.4 del Comentario al *De Caelo* Simplicio dice que a partir del verso 8.52 Parménides va a ocuparse “de las cosas sensibles” (τῶν αἰσθητῶν).

Finalmente, la asimilación de lo inteligible al discurso sobre el ser y la verdad, y de lo sensible a la *dóxa* reaparece cada vez que Simplicio cita o comenta los versos 50-2 del fragmento 8, que separan el fin de un discurso del comienzo de otro: Parménides «llama opinable (δοξαστόν) y engañoso (ἀπατηλόν) a este discurso (λόγον)²⁷, aunque no completamente falso, sino como descendido de la verdad de lo inteligible (τοῦ νοητοῦ) al fenómeno (τὸ φαινόμενον) y a lo sensible (τὸ αἰσθητόν) aparente (δοκοῦν)» (*Phys.* 39.10). Y otro tanto leemos en el Comentario al *De Caelo*: «para completar su discurso (λόγον)²⁸ sobre el ser real (ὄντως ὄντος), [Parménides] enseña lo siguiente a propósito de las cosas sensibles (τῶν αἰσθητῶν)...» (558.3).

He llegado el momento de analizar esta interpretación de Simplicio, inspiradora de Fülleborn y, por intermedio de éste, *vox docti* en los estudios parmenídeos actuales, que encara la filosofía de Parménides como una combinación de un criterio inteligible y de un criterio sensible. No dudamos en afirmar –e intentaremos demostrarlo– que Simplicio aplica a Parménides un esquema aristotélico-platónico que nada tiene que ver con la filosofía del Eléata, entre otras cosas –¡vaya novedad! – porque Parménides es anterior a Platón y a Aristóteles. Simplicio posee el *Poema* de Parménides –él mismo lo

²⁷ Tanto en este pasaje como en otros textos paralelos, Simplicio no duda en aplicar el término λόγος a aquello que para Parménides es sólo un conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων, 8.52). Parménides emplea el término λόγος (en singular) para referirse exclusivamente al discurso sobre la Verdad, cuyo objeto es τὸ ἐόν. En plural, en cambio, λόγοι retoma un cliché homérico (*Odisea*, I.56) (ver fr. 1.15).

²⁸ Ver nota anterior.

dice²⁹–, lo cita abundantemente –por suerte: gracias a él poseemos 65% del texto original– pero fiel a sus maestros, Aristóteles y Platón, cuyas filosofías intenta hacer coincidir, no puede escapar a su influencia.

Hay que reconocer que Simplicio no fue el primer filósofo en sucumbir al canto de las sirenas de los esquemas aristotélico-platónicos. Escasos son los testigos de la filosofía de Parménides anteriores a éste y a Proclo, pero Plutarco parece haber caído en la misma trampa que Simplicio. En efecto, antes de citar los últimos versos del texto que hoy conocemos como *Proemio*, dice: «Parménides coloca lo inteligible (τὸ νοητόν) bajo la forma (ἰδέαν) de lo uno y del ser [...], y lo sensible (τὸ αἰσθητόν) [bajo la forma] de lo desordenado y lo móvil». Cita luego el verso que se refiere a la imperturbabilidad del corazón de la verdad (1.29), que expone “lo inteligible (τὸ νοητόν), que permanece siempre en el mismo estado”, mientras que los versos siguientes presentan las opiniones de los mortales, en las cuales no se puede creer (1.30-1), porque, según Plutarco, están “en relación con todos los asuntos que cambian, las afecciones y las desigualdades” (*Adv. Colot.* 13p. 1114D = 28 A 34 DK). Como en el caso de Simplicio más tarde, ya Plutarco asimila “el ser” a “lo inteligible” y las *dóxai* a “lo sensible”.

Analicemos ahora la dicotomía “sensible/inteligible”, que es básica en este tipo de interpretación. Su origen se encuentra ya en Aristóteles, cuando admite que, por un lado, Parménides se ocupó del ser, κατὰ τὸν λόγον, pero que, obligado a dar cuenta de los fenómenos, recurrió a la sensación y propuso dos principios (*Met.* 986b31). Tanto Plutarco, en el breve pasaje citado, como Simplicio, en la totalidad de su comentario, interpretan la filosofía de Parménides como un intento por explicar dos tipos de realidades, o, según la fórmula de A. Stevens, «deux niveaux de réalité» (“dos niveles de realidad”)³⁰: el de “las cosas inteligibles” y el de “las cosas sensibles”. Cada tipo de realidad es captada por un medio diferente: el pensamiento, la primera, y la sensación, la segunda. El contenido captado por el pensamiento, que es τὸ ἐόν, es considerado verdadero, pero ¿qué capta la sensación, cuya expresión es la *dóxa*? Capta τὸ δοξαστόν, τὸ φαινόμενον, τὸ δοκοῦν (*Phys.* 39.10), términos que podemos reunir bajo la apelación de “las apariencias”³¹. Es precisamente el término (y la noción) de *dóxa* (que se encuentra tanto en Parménides como en Platón) la que, según nuestra opinión, invitó a Simplicio a aplicar a Parménides

²⁹ Simplicio se enorgullece de citar un texto que es ya “raro” (σπάνιν) en su época (*Phys.* 144.28).

³⁰ STEVENS (1990 : 68).

³¹ Es su traducción del verso 8.52 Stevens traduce *dóxai* por “opinions”, pero cuando comenta el pasaje (1990: 67) dice que en ese verso Parménides pasa “de la vérité à l'apparence” (“de la verdad a la apariencia”).

un esquema interpretativo de origen platónico, y a pretender encontrar en Parménides el dualismo básico que caracteriza a la filosofía platónica (si bien el mismo Platón hizo esfuerzos titánicos para suprimirlo en la última etapa de su filosofía, pero esta es otra cuestión). Esta verdadera obsesión de Simplicio lo llevó a no reparar en ciertos puntos fundamentales que se encuentran en los textos parmenídeos que él mismo cita, y a los cuales Aristóteles no hace alusión.

Estos puntos son los siguientes: (a) el propósito general del *Poema* de Parménides; (b) el significado de *doxa* en el *Poema*; (c) la paternidad de la *doxa*.

Analicemos estos tres puntos.

(a) Parménides se propone describir dos tipos de *conocimiento* posibles, y no dos tipos de *realidades* a conocer. El "objeto" que Parménides quiere explicar, como todos sus colegas presocráticos anteriores y posteriores, es πάντα τὰ ὄντα, la «realidad» (el entrecomillado obedece a que el término no existe en griego). Para Parménides hay dos *maneras* (ὁδοί)³² de hacerlo: o bien, o mal. El discurso que capta las cosas tal como son es convincente, pues acompaña a la verdad (fr. 2.4); el conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων, 8.52) que pretende explicar las cosas mediante la postulación de principios contradictorios no posee verdadera convicción (en él no hay πίστις ἀληθής, 1.30), está completamente vacío de contenido (es παναπευθέα, 2.6) y es engañoso (ἀπατηλόν, 8.52). El núcleo de la verdad (1.29) del primer discurso es el descubrimiento de la presencia necesaria del hecho de ser en todo lo que es (en efecto, los entes son entes porque poseen ser), manifestada en un primer momento por el desnudo «ἔστι». La manera errónea de explicar *el mismo estado de cosas* ignora el carácter necesario y absoluto del hecho de ser y se limita a colocar nombres sobre las cosas (nombres que se cree que son verdaderos, 8.39), derivados de opuestos que en realidad se anulan mutuamente (pues, aparte de ellos nada hay, 9.4). En este caso, la verdad está ausente; sólo hay opiniones, puntos de vista.

Ambos criterios o métodos son incompatibles, pero como la intención de Parménides es eminentemente didáctica (de ahí la utilización de la métrica épica homérica y de una serie de imágenes alegóricas hesiódicas fácilmente reconocibles por un griego de entonces), quien pretenda dedicarse a la filosofía debe estar al tanto *también* de teorías erróneas, máxime si éstas sugieren un orden cósmico verosímil (διάκοσμον εἰκότα,

³² El término ὁδός tiene ya en época de Parménides el doble significado de "camino" y de "modo" o "manera". Ver Píndaro, *Ol.* VIII.13: "con la ayuda de los dioses, hay muchas maneras (ὁδοί) de triunfar". La palabra inglesa "way" hereda este doble significado.

8.60), es decir, similar al verdadero (pero no verdadero). Exponer el error del discurso erróneo forma parte del discurso verdadero.

Vimos que en varias ocasiones Simplicio asimila “lo inteligible” al Ser-Uno. Esta noción, inventada por Meliso³³, no existe en Parménides. En su explicación del núcleo de la verdad, nada impide a Parménides pasar del singular ἔόν (y, muy pocas veces, τὸ ἔόν) al plural ἐόντα. El primer verso del fragmento 7 niega la posibilidad de que haya “cosas (=”entes”) que no existan” (οὐ [...] εἶναι μὴ ἐόντα), de lo cual se infiere que hay cosas (όντα) que existen, y en el fr. 4, en relación con el νοῦς (o sea, en un contexto para el cual es válida la asimilación de “ser” y “pensar” proclamada en el fr. 3) Parménides utiliza dos compuestos de εἶναι: ἀπεόντα y παρεόντα: “Observa cómo *las cosas ausentes están firmemente presentes* para el pensamiento”, y esto es así porque “no se puede obligar a lo que es a no estar conectado con lo que es” (4.2): ahí donde hay ἐόντα, hay ἔστι, que es el núcleo de ἔόν. Creer que el plural alude a «la multiplicidad sensible»³⁴ es caer en la dicotomía ontológica anacrónica que pretende explicar el *Poema* como si se tratara de una premonición de la línea dividida de Platón.

(b) De la oposición polar entre verdad (transmitida por un discurso, λόγος, que gira en torno de la misma: ἀμφὶς ἀληθείης, 8.51) y δόξαι, surge claramente que ambas nociones deben formar parte de un mismo enfoque: un enfoque *gnoseológico*. Más adelante, fundamentalmente en Platón, δόξα tendrá también valor ontológico³⁵, y pasará a significar, también, «apariencia», pero en tiempos de Parménides, y especialmente antes, la traducción de δόξα por «opinión» se impone. Δόξα no es «lo que aparece», sino «lo que parece» a alguien, noción emparentada a δοκέω³⁶. Y otro tanto ocurre con el participio plural τὰ δοκοῦντα, sinónimo de δόξαι en Parménides³⁷. En Heráclito, quien más fama tiene (δοκιμῶτατος, “fama” es “lo que se dice” de alguien, no como alguien “aparece”), sólo conoce y custodia opiniones (δοκέοντα)» (fr 28). En Jenófanes, acerca de los dioses, los hombres sólo tienen una opinión (δόκος, sinónimo de δόξα) (fr. 34). Como observara Mourelatos, «solo en el caso en que los términos de

³³ Ver el trabajo de BARNES citado en la nota 5.

³⁴ Es el caso de BOLLACK (2006: 137), quien ve en este plural una alusión “a las cosmogonías”. En un trabajo muy anterior este autor había ya propuesto colocar este fr. 4 en la segunda parte del *Poema*, porque “los dos participios están en plural” (1957: 56-71).

³⁵ Un análisis exhaustivo del tema se encuentra en LAFRANCE (1981: *passim*).

³⁶ El significado más corriente de δοκεῖ μοι es “me parece”.

³⁷ Dado que puede resultar extraño que la Diosa aconseje estar al tanto también de algo no convincente, como las opiniones (1.31), en el verso siguiente se aclara que, “no obstante” (ἐμπτης), hay que saber qué ocurriría si ellas se impusieran (1.32). El sujeto de ambos versos, 1.31 y 1.32 es el mismo, las opiniones, representadas ya sea por δόξαι o por τὰ δοκοῦντα.

la raíz *δοκ*-tienen sentido positivo, los ataques filosóficos a la *doxa* pueden ser mordaces»³⁸. Es exactamente lo que ocurre en el caso de Parménides.

Como dijimos, este conjunto de palabras dóxicas se encuentra ubicado en las antípodas del discurso (*λόγος*) verdadero, y por ello Parménides lo califica de *ἀπατηλόν*. Evidentemente, para quienes pretenden reivindicar la verosimilitud (a falta de la verdad) de la *dóxa*, la palabra *ἀπατηλόν* resulta molesta. En nuestra post-modernidad, Popper, en un texto que nunca debió haber sido publicado, dice que Parménides se equivocó y que escribió *ἀπατηλόν* cuando en realidad quiso escribir otra cosa³⁹. Simplicio, con más sentido crítico que Popper, hace lo posible por matizar el término, pues también a él le molesta. En efecto, en la página 39 de su Comentario vuelve a citar los versos de Parménides que ya había reproducido en la página 30 (fr. 8.50-61), pasaje en el cual (en el verso 8.53) está el término *ἀπατηλόν*, y luego de la cita textual afirma que “el discurso es llamado opinable (*δοξαστόν*) y engañoso (*ἀπατηλόν*) no porque sea completamente falso sino porque está como descendido de la verdad de lo inteligible al fenómeno (*τὸ φαινόμενον*) y a lo sensible aparente (*δοκοῦν*)”⁴⁰ (*Phys.* 39.10). Ya W.D.Ross había observado que esta frase “es inconsistente con lo que el mismo Parménides dice en los versos recién citados, que implican que la segunda parte del *Poema* expone simplemente las opiniones falsas de los mortales”⁴¹.

Si dejamos de lado las evidentes influencias platónicas (el uso de *δοξαστόν*, de «inteligible», de *φαινόμενον*), este intento de Simplicio por reivindicar, ya en Parménides, un “discurso” sobre las apariencias (término éste que reúne *τὸ φαινόμενον* y *δοκοῦν*), contiene, además, una imprecisión y el “olvido” de un pasaje del *Sofista* que ciertamente Simplicio conoce, aunque nunca citó. La imprecisión es la siguiente: Parménides jamás hubiese utilizado el término *λόγος* (como hace Simplicio) para un conjunto de palabras “opinable” y “engañoso”, ya que había reservado el término para su “discurso (*λόγος*) confiable [...] acerca de la verdad” (fr. 8.50). El pasaje del *Sofista* “olvidado” es precisamente el comienzo de la sección dedicada al cuestionamiento de Parménides. En ese momento del diálogo, para justificar que el sofista sea un fabricante de “copias y de simulacros [de conocimientos]” (236c), debe sostenerse que éstos existan, o sea, que se dé tanto un *φαίνεσθαι* como un *δοκεῖν*” (precisamente las dos nociones

³⁸ ΜΟΥΡΕΛΑΤΟΣ (2008 :202).

³⁹ Ver POPPER (1998: 131-3).

⁴⁰ Δοξαστόν οὖν καὶ ἀπατηλόν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς, ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπωκότα.

⁴¹ Ross (1924: 134). Debo esta referencia a uno de los anónimos evaluadores, sutil lector de una primera versión de este trabajo.

que se encuentran en Simplicio en el pasaje recién citado: τὸ φαινόμενον y δοκοῦν). Pero, dice Platón, para sostener esta posibilidad, hay que refutar a Parménides. Más claro imposible: las apariencias no tienen cabida en el *Poema*, *pace* Simplicio.

Además, cuando Simplicio intenta relativizar la noción de ἀπατηλόν, parece no ver que en Parménides este término está opuesto polarmente a πιστόν (emparentado con πείθω), que caracteriza al camino llamado «de la verdad». La proporción que Parménides sugiere es ésta: «verdad : opinión :: persuasión : engaño». Un discurso engañoso es opuesto a la Vía de la Verdad, y por eso Parménides no necesita utilizar la noción de «falsedad» (ψεῦδος).

(c) La interpretación de la noción de *dóxa* por parte de Simplicio es un reflejo fiel del comentario de Aristóteles de los pasajes del *Poema* en los que Parménides presenta dos principios (si bien Aristóteles no usa nunca la palabra *dóxa* cuando se refiere a Parménides). No caben dudas de que las afirmaciones de Aristóteles (que evidentemente poseía el texto del *Poema*, puesto que lo cita) se refieren a la descripción que comienza en el verso 8.51, en la cual, según dice el mismo Parménides, se exponen una serie de *dóxai*. Para Parménides, éstas consisten, como comentará acertadamente Aristóteles, en el establecimiento (κατατίθημι) de dos puntos de vista para nombrar a las cosas, en discernir (κρινεῖν) formas diferentes, y en colocar significaciones contrarias, separadas la una de la otra: el fuego o la luz, y la noche. Aristóteles reemplaza a veces la noche por la tierra o el frío, y basándose seguramente en pasajes del *Poema* que hoy no conocemos, asimila ambos principios al ser y al no-ser (*De gen. et corr.* 318b6). Dado que los principios postulados por las *dóxai* son realmente opuestos, no sería extraño que el mismo Parménides los haya asimilado a los dos opuestos fundamentales del *Poema*, ser y no-ser.

La descripción aristotélica de las *dóxai* es impecable, pero Aristóteles no ve –y Simplicio tampoco– que Parménides las atribuye a “otros”, *los mortales*. No es importante identificar a esos “mortales”, pero son “ellos” quienes propusieron dos principios opuestos, y, dice Parménides, “en eso se equivocaron” (8.54), probablemente porque hay un solo principio (otros pasajes del *Poema* dan a entender que se trata sólo de τὸ ἐόν). Son «ellos» los que colocaron sobre cada cosa nombres significativos (ὄνομα [...] ἐπίσημον) (fr. 19), creyendo que eran verdaderos (8.39). Atribuir las *dόξαι βροτῶν* a Parménides es un gravísimo error. Ellas pertenecen a “los mortales”, y Parménides llama “mortales” a una masa sin criterio (ἄκριτα, y que, por ello, discierne [κρινεῖν] erróneamente dos principios), estupefacta, víctima de lo que se dice, con ojos que no ven, oídos que no escuchan y con el pensamiento errabundo (6.5-7, 7.4-5). Dada la personalidad de los autores, no es de extrañar que ellos expongan sus *doxai* mediante un conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων) engañoso, jamás en un λόγος.

Como estos fabricantes (fr. 6.5) de *dóxai* son *δίκρανοι*, sostienen a la vez que hay ser y que hay no-ser. Esta afirmación de la simultaneidad de contrarios encuentra un eco en la interpretación de Aristóteles según la cual Parménides “colocó dos causas y dos principios, el calor y el frío, a los que llamó fuego y tierra, y asignó el ser al fuego y el no-ser al otro” (*Met.* A.5.986b34-987a2), con la salvedad de que Parménides las colocó en las palabras engañosas de “otros”.

Es para los mortales que nada saben que ser y no-ser son lo mismo (o sea, dos principios), y no lo mismo (o sea, opuestos) (6.6-7). Es porque son bicéfalos que los mortales son víctimas de la conjunción (6.5). El hombre que sabe (1.3), en cambio, es conducido por el camino de la disyunción: “se es, o no se es” (8.16), porque “es necesario existir totalmente, o no” (8.11). Mal puede ser un principio el no-ser (*pace* Aristóteles, *Met.* 986b31), para Parménides, cuando el discurso confiable (*πιστόν λόγον*, 8.50) sostiene que «la nada no existe» (*μηδὲν οὐκ ἔστι*, 6.2), ya que afirmar que “es necesario no-ser” (2.5) es *παναπευθέα* (2.6), porque “no se conoce ni se menciona lo que no es” (2.7-8). Como observara W.D.Ross, “dado el carácter negativo de la noche [...] no caben dudas de que Parménides no pudo sostener que ella era una de las *μορφαί*”⁴²

La Diosa, portavoz de Parménides, asocia las *dóxai* a un autor que no es ella misma; ella sólo las expone, para que el futuro filósofo esté al tanto de las mismas y sepa evitarlas (8.61). En 1.30 dice que “en las opiniones *de los mortales* no hay verdadera convicción”, en 8.51 anuncia que va a exponer “las opiniones de *los mortales*”, y en el fr. 19 dice que las cosas se produjeron de este modo según la *doxa* y que, respecto de ellas *los hombres* establecieron nombres significativos para cada una. Y otro tanto ocurre con la noción de *γῶμη* “punto de vista”, sinónimo de *doxa*: “ellos establecieron dos puntos de vista...” (8.53). Como observara A.P.D.Mourelatos, es la atribución a “los mortales” la que da valor negativo a la *doxa*⁴³. Basta leer la descripción despiadada que hace Parménides de “los hombres” en los fragmentos 6 y 7 para asombrarse de que aun hoy haya estudiosos que consideren que las “opiniones de los mortales” están avaladas por Parménides. La Diosa no usurpa un *copyright* que no le pertenece: siempre aclara quiénes son los autores de la teoría engañosa que ella utiliza como paradigma de cómo *no deben* explicarse las cosas.

La facilidad que consiste en pretender interpretar una filosofía muy difícil de comprender, como es la de Parménides, según los esquemas familiares aristotélico-platónicos lleva a Simplicio a cometer dos errores garrafales que los estudios parmenídeos heredan desde entonces:

⁴² ROSS (1924: 134).

⁴³ MOURELATOS (2008 : 202).

(a) Para Simplicio, como la “parte” (?) del *Poema* llamada hoy “la *Dóxa*” se ocupa de las apariencias, y como todo cuanto es sensible (siempre según sus esquemas platónicos), pertenece al ámbito de las apariencias, las referencias parmenídeas al sol, la luna, los astros, la vía láctea, el cielo englobante, los sexos, etc., deben formar automáticamente parte de la *doxa*. Simplicio niega así *a priori* la posible existencia de una “física” e incluso de una cosmología auténticamente parmenídea, presentada por la Diosa (física que, evidentemente, no puede ser “engañosa”), no por los mortales. Pero, *pace* Simplicio, la Diosa exhorta a *conocer* esas realidades físicas (cf. el fr. 10, donde el verbo “conocer”, εἰδέναι, es utilizado en dos ocasiones, mientras que el contenido de la *doxa* no es cognoscible), y algunas respuestas a cuestiones “físicas” se encuentran en textos que Simplicio no cita: los actuales fr. 14, 15, 16, 17, 18.

Pero ocurre que en las versiones actuales del *Poema*, todo cuanto está ubicado entre el verso 52 del fragmento 8 y el fr. 19 es considerado como un bloque monolítico, llamado “la *Doxa*”. En realidad, en este conjunto de cuarenta y nueve versos casi la mitad presenta teorías que no son *ni engañosas ni falsas*, o sea, que no corresponden a la significación que las *dóxai* tienen para Parménides, que son obra exclusiva de los mortales que nada saben. Afirmaciones como “[la luna], errante alrededor de la tierra, con luz prestada” (fr. 14), “[la luna] vuelta siempre hacia los rayos del sol” (fr. 15), así como la explicación “científica” del hecho insólito de que el νοῦς pueda divagar (fr. 16), nada tienen de engañoso ni de falso y no pertenecen a las *dóxai* de los mortales: en la reconstrucción actual del *Poema* ocupan un lugar que no les corresponde⁴⁴.

(b) Dado que, según Simplicio, el *Poema* va de lo inteligible a lo sensible, Parménides opondría el pensamiento a la sensación. Estas dos maneras de acceder a la realidad de las cosas invitaron a Fülleborn a dividir el *Poema*, como vimos, en una «*Vernunfterkennntniss vom Wesen der Dinge: Περί νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς Αλήθειαν*», y en un «*Sinnliche Erkennntniss vom Wesen der Dinge: Τὰ πρὸς Δόξαν*». Nada más equivocado. Para Parménides, todo depende del método que se siga. El método erróneo se vale de ojos, pero que no ven, de oídos, pero que no oyen (7.4), lo cual convierte a los mortales en sordos y ciegos (6.7). Pero a esta deficiencia de los sentidos se agrega un νοῦς errante (6.7) que les impide discernir: ellos son ἄκρῖτοι y bicéfalos. La sensación puede ser bien utilizada: el oído, por ejemplo, permite “escuchar” (ἀκούσας, 2.1) el μῦθος que enuncia la Diosa, así como «escuchar» (ἀκούων, 8.52) el engañoso discurso de la

⁴⁴ En un trabajo publicado en 2010 no dudamos en hablar del “desmantelamiento de la *doxa*”: CORDERO (2010: *passim*)

Diosa, y los ojos sirven para «contemplar» (λεῦσσε, 4.1) de qué manera el νοῦς hace presente lo ausente.

Resultado de esta verdadera tarea de desinformación, surge del testimonio de Simplicio un Parménides incoherente que en más de una ocasión desorienta al mismo Simplicio, que es incapaz de ver que los problemas surgen de su propia interpretación. En varios pasajes de su comentario repite que, después de haber expuesto los principios del Ser-Uno, Parménides supone otros principios (ἀρχάς)⁴⁵ cuando explica lo opinable (τὸν δοξαστόν) (*Phys.* 146.27). Pero esta interpretación lo pone a veces en un aprieto. Un caso paradigmático es su comentario del fragmento 19, que se refiere sin duda alguna a la *dóxa* (está en él la palabra *dóxa* y la referencia a los mortales), y que no encaja en el rompecabezas simpliciano. En efecto, este fragmento desorienta a Simplicio, quien sin duda interpreta que el verbo «ser» tiene valor existencial en el verso 19.1. El contexto es el siguiente: después de haber citado los versos 50-2 del fr. 8, en los que Parménides anuncia que va a exponer las opiniones de los mortales, Simplicio agrega: «Y después de haber presentado la estructuración (διακόσμεσιν) de las cosas sensibles [posiblemente Simplicio no considera oportuno repetir los versos 53-59, que presentan dicha διακόσμεσις] agrega nuevamente:

Así surgieron estas cosas, según la *dóxa*, y así existen (έασι) ahora,
y luego, una vez desarrolladas, morirán;
a cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo⁴⁶

¿Cómo Parménides puede suponer (ὑπελαμβάνεν) que sólo (μόνον) existen las cosas sensibles, precisamente él, que tanto filosofó sobre lo inteligible? [...] ¿Cómo pudo transponer lo inteligible a las cosas sensibles, él, que, por un lado, unió lo uno al ser inteligible, y, por el otro lado, elaboró claramente un orden cósmico con las cosas sensibles, que no fueron dignas de ser llamadas con el nombre de ser?» (*De Caelo* 558, 12). No caben dudas: es el verbo «ser» (έασι), aplicado acá con valor existencial a lo sensible, que desconcierta a Simplicio.

Su asombro no habría sido tal si hubiese reflexionado sobre el hecho de que también los mortales que nada saben suelen utilizar el verbo “ser”, pero, como no son capaces de captar su significado, suelen unirlo a su negación. Parménides lo dice: “Por eso son nombres cuanto los hombres

⁴⁵ *Mutatis mutandis*, pareciera que Simplicio atribuye ya a Parménides la famosa frase que Groucho Marx escribirá siglos después: “He aquí mis principios. Si no le convencen, tengo otros”.

⁴⁶ Parménides, fr. 19.

han establecido [Observar la similitud con los términos empleados en el fr. 19], creyendo que eran cosas verdaderas: [...] *ser y no ser...*” (fr. 8.38-40). Si Parménides hubiese sido liberado de la autoría de la concepción expuesta al final del fragmento 8 y que continúa en el fr.9 acerca de los dos principios opuestos, luz y oscuridad, no habría contradicción alguna. Pero Simplicio insiste y persiste: “Los principios de las cosas físicas (τῶν φυσικῶν) son opuestos, y, cuando se ocupa de la *doxa* hace principios a lo caliente y lo frío; él los llama ‘fuego’ y ‘tierra’, y también ‘luz’ y ‘noche oscura’” (*Phys.* 179. 29)⁴⁷.

La descripción de Simplicio es exacta, pero Parménides atribuye esta tendencia errónea que consiste en proponer dos principios opuestos, a los mortales (y al no unificarlos “se han equivocado”, 8.54): “Ellos establecieron dos puntos de vista...” (8.53). Además, la utilización de τῶν φυσικῶν como sinónimo de τὰ αἰσθητὰ confirma el anacronismo del enfoque de Simplicio, que no sólo es post-platónico sino también post-aristotélico. Para un Presocrático estudiar τὰ φυσικά no tiene el sentido que tendrá en Aristóteles. Τὰ φυσικά es sinónimo de τὰ ὄντα, que son particularizaciones (y no «apariencias») de la φύσις, o sea, de aquello a lo cual Parménides aludirá por primera vez con un singular genérico, ἐόν.

Curiosamente, Simplicio no parece advertir que quien afirmó de manera clara y distinta que Parménides no se ocupó de las apariencias fue el mismo Platón. Es verdad que Platón, pensador post-sofístico, cuya filosofía, como ya vimos, se apoya -aunque con matices- en un dualismo entre lo inteligible y lo sensible, o sea, entre el ser y las apariencias, no puede dejar de aplicar este esquema cuando estudia a los filósofos del pasado. Pero, como ya vimos, cuando se ocupa de Parménides debe reconocer que sólo si se lo refuta (refutación que él presenta como un intento de parricidio) se puede afirmar que hay en él, además del ser, algo así como el aparecer y el parecer (*Sof.* 236c). Estas nociones suponen que el no-ser existe, y Parménides dijo claramente que “nunca dominará esto: que haya (εἶναι) entes que no sean (μὴ εὐόντα)” (7.1), que “la nada no existe” (6.2), y que “no conocerás ni mencionarás lo que no es” (2.7-8). Si Parménides hubiera admitido la existencia de las “apariencias”, Platón no habría tenido necesidad de escribir *El sofista* para refutarlo, ya que para justificar su crítica de la sofística se imponía demostrar que *hay* apariencias. Pero ocurre que Platón comprendió mejor al gran Eléata que su discípulo Aristóteles y que su gran citador neoplatónico, Simplicio.

⁴⁷ Ver también la página 30.20, citada *supra*.

Apéndice (¿Moraleja?): Una reestructuración de las citas recuperadas de Parménides se impone

Dado el peso de la tradición, iniciada por el trabajo fundamental de Fülleborn y consagrada por H.Diels, uno de los más brillantes estudiosos de los textos de la Antigüedad, raros son los investigadores modernos que se atrevieron a intentar modificar el orden, considerado ya “tradicional”, en que se estructuran las diecinueve citas recuperadas del *Poema* de Parménides.

Hasta hace unas décadas, los tímidos intentos de modificar esta estructura se habían limitado a derivar una cita de una “parte” del *Poema* a la otra⁴⁸, y en 1955 R.Kent-Sprague había propuesto un “reordenamiento” de algunos textos en el interior de la parte llamada *Alétheia*⁴⁹.

En los últimos años, a partir de una interpretación textual (es decir, aquella que surge de los escasos pero auténticos textos de Parménides y no de los comentaristas) nosotros hemos escrito varios trabajos para sostener la necesidad de modificar el orden tradicional de las citas recuperadas. Nuestra posición fue expuesta por primera vez en 2007 en un Coloquio Internacional que organizamos en Buenos Aires, en un trabajo titulado “Parmenidean ‘Physics’ is not a Part of what Parmenides calls δόξα”⁵⁰. En escritos sucesivos reiteramos esta posición, especialmente en *Parmenide scienziato*⁵¹ y en el “Post-Scriptum 2010” de la traducción al portugués de nuestro libro *Siendo, se es. La tesis de Parménides*⁵².

Esta tendencia comienza a interesar a los estudiosos. F.Santoro, sin duda inspirándose en Bicknell⁵³, propuso también alterar el orden “tradicional” al colocar el fragmento 10, ubicado desde Fülleborn en la segunda “parte” del *Poema*, inmediatamente después del fragmento 1, como parte del programa de estudios que la Diosa propone a su oyente⁵⁴.

Pero el trabajo más documentado sobre el tema fue publicado en 2012 por Christopher John Kurfess. En una disertación de 220 páginas consagrada por completo a la cuestión, *Restoring Parmenides’ Poem*⁵⁵, el

⁴⁸ Por ejemplo, BOLLACK (1957: 56-71), propuso desplazar a la “segunda parte” el fragmento 4; LOENEN (1959) y HERSCHBELL (1970: 1-23), por su lado, fueron partidarios de transferir el fragmento 16 a la “primera parte”, y p.j.Bicknell consideró que el fr. 10 debía seguir inmediatamente al fr. 1.

⁴⁹ KENT-SPRAGUE (1955: *passim*).

⁵⁰ En *Parmenides Venerable and Awesome (Plato, ‘Theaetetus 183e)*, Proceedings of the International Symposium, ed. N.L.CORDERO, Las Vegas/Zurich/Athens, 2011, 95-113.

⁵¹ CORDERO (2008: 78-80)

⁵² CORDERO (2011: 219-220).

⁵³ Ver nota 48.

⁵⁴ SANTORO (2011: 86).

⁵⁵ KURFESS (2012)

autor confiesa inspirarse en nuestros trabajos⁵⁶, si bien sigue, no obstante, un camino diverso: mientras que nuestra interpretación relativiza el valor exegético (no el documental, por cierto) de las fuentes (ya que, según nosotros, si el mismo Platón admitió no haber comprendido el sentido de las palabras de Parménides [*Teeteto*, 183e], otro tanto puede esperarse de intérpretes más alejados en el tiempo), Kurfess se apoya fuertemente en los testimonios, a los cuales analiza de manera ejemplar.

En resumen: los futuros investigadores tienen, en los escasos ciento cincuenta versos recuperados del *Poema* de Parménides, un material de estudio inagotable. En efecto, el *Poema* no ha revelado aún todos sus secretos.

Bibliografía

- BALTUSSEN, H. (2008) *Philosophy and exegesis in Simplicius: the methodology of a commentator*, Londres.
- BARNES, J. (1979) "Parmenides and the Eleatic One", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 61, pp.1-21.
- BICKNELL, P.J. (1968) "Parmenides, Fragment 10", *Hermes*, 96, pp. 629-31.
- BOLLACK, J.B. (2006) *Parménide, de l'étant au monde*, Paris.
- BOLLACK, J.B. (1957) "Sur deux fragments de Parménide, fr. 4 et 16", *Revue des Études Grecques*, 70, pp. 56-71.
- BRANDIS, C.A. (1813) *Commentationum Eleaticarum*. Pars prima: Xenophanis, Parmenidis et Melissi propriis philosophorum reliquiis exposita, Altona.
- CORDERO, N.L. B(1982) "La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménides", *Hermes*, 110, pp. 391-398.
- CORDERO, N.L. (1988) "Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?", *La Parola del Passato*, 43, pp. 100-126.
- CORDERO, N.L. (2005) *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires.
- CORDERO, N.L. (2008) et al. *Parménide scienziato?*, ed. L.Rossetti-F.Marcacci, Sankt Augustin.
- CORDERO, N.L. (2010) "The 'Dóxa of Parmenides' dismantled", *Ancient Philosophy*, 30, p. 2.
- CORDERO, N.L. (2011) "Parmenides venerable and awesome (Plato, 'Theaetetus 183e)" en *Proceedings of the International Symposium*, ed. N.L.Cordero, Las Vegas/Zurich/Athens, pp. 95-113.
- CHERNISS, H. (1935) *Aristotle's criticism of Presocratic philosophy*, Baltimore.

⁵⁶ KURFESS (2012: X).

- DIELS, H. (1882-5) *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor*, ed. H. Diels, Berlín.
- DIELS, H. (1903) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin.
- ESTIENNE, H. (1573) *Poesis Philosophos*, Ginebra.
- FÜLLEBORN, G.G. (1795) *Fragmente des Parmenides*, Züllichau, p. 104.
- GERSHENSON, D.E.-GREENBERG, D.A. (1962) "Aristotle confronts the Eleatics: Two arguments on 'The One'", *Phronesis*, VII.
- HERSCHBELL, J.R. (1970) "Parmenides' Way of Truth and B 16", *Apeiron*, 4, pp. 1-23.
- KARSTEN, S. (1835) *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae*. Volumen primum, pars altera: Parmenidis, Amsterdam.
- KENT-SPRAGUE (1955) "Parmenides. A suggested rearrangement of fragments in the Way of Truth", *Classical Philology*, 50, pp.124-6.
- KERFERD, J.B. (1991) "Aristotle's treatment of the doctrine of Parmenides", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, ed. J. Annas, Supplem. Volume, Oxford.
- KURFESS, C.J. (2012) *Restoring Parmenides' Poem. Essays toward a new arrangement on the fragments based on a reassessment of the original sources*, Pittsburgh.
- LAFRANCE, Y. (1981) *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal/París, Bellarmin/Les Belles Lettres.
- LOENEN, J.H.M.M. (1959) *Parmenides, Melissus, Gorgias. A reinterpretation of Eleatic philosophy*, Assen.
- MANSION, S. (1949) "Aristote, critique des Éléates", *Revue Philosophique de Louvain*, 47.
- MOURELATOS, A.P.D. (2008) *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition*, Las Vegas/Zurich/Athens.
- POPPER, K. (1998) *The world of Parmenides*, Londres/Nueva York.
- REINHARDT, K. (1916) *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt am Main.
- ROSS, W.D. (1924) *Aristotle's Metaphysics*, trad. y comentario W.D. Ross, Oxford.
- SANTORO, F. (2011) *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanés*, ed. F. Santoro, Río de Janeiro.
- STEVENS, A. (1990) *Postérité de Être. Simplicius, interprète de Parménide*, Bruselas.

Fecha de recepción: 21-01-2014

Fecha de aceptación: 17-08-2014