

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 1

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

LAS «PARTES» DEL *POEMA* DE PARMÉNIDES: UN PREJUICIO INTERPRETATIVO TRÁGICO

Néstor Luis Cordero
Universidad de Rennes 1

Como es sabido, el *Poema* de Parménides, tal como lo conocemos hoy —y lo mismo ocurre con todos los textos de los filósofos llamados presocráticos— es una reconstrucción o reconstitución llevada a cabo a partir de citas del original encontradas en autores de la Antigüedad que poseían el texto, suponemos, en su versión original y completa. Además está decir que estos autores, considerados hoy «fuentes» del texto perdido, y que van desde Platón, que fue el primero en citar unos versos de Parménides, hasta Simplicio, que fue el último, pertenecían a una época —el milenio que va del siglo IV antes de Cristo al siglo VI de nuestra era— en la cual no existían los requisitos que se exigen en nuestra modernidad —e incluso un poco antes— cuando se cita un texto ajeno. Por un lado, como están ausentes las comillas, los dos puntos y otras herramientas que todos utilizamos actualmente, a veces es difícil saber dónde comienza exactamente la cita. Asimismo, en más de un caso no se sabe si el verbo λέγεται hace alusión a un escrito o a una enseñanza oral.

Por otro lado, salvo una o dos excepciones que ya veremos, no hay indicaciones precisas sobre el título y la sección en la cual se encontraba el texto citado, que sería equivalente a un capítulo en un libro actual. Esto no significa que el citador ignore estos detalles. Hay referencias concretas a títulos de libros e incluso a las secciones o partes de ciertos libros. El caso más conocido es el de Heráclito, ya que Diógenes Laercio dice que su libro estaba compuesto por tres λόγοι, que serían el equivalente de secciones: Sobre la política, Sobre el cosmos y Sobre la divinidad (*Vitae philosophorum* IX, 5). Pero, a pesar de esta precisión, ninguno de los citadores se preocupó por aclarar a qué sección pertenecía el texto que citaba.

En el caso de Heráclito, tanto Aristóteles (*Retórica* 1407b14) como Sexto Empírico (*Adversus Mathematicos* VII, 132) nos transmitieron un dato esencial: el libro comenzaba con el texto que conocemos hoy como «Fragmento 1», pero ello no permite ni confirmar ni refutar la afirmación de Diógenes Laercio: ¿a qué «sección» pertenecía esta cita?

Veamos otros casos. A Empédocles, Diógenes Laercio (*Vitae philosophorum* VIII, 77) le atribuía dos poemas, mientras que el léxico *Suidas* hablaba de dos partes del mismo poema, lo cual parece confirmarse con el papiro encontrado en Estrasburgo. Asimismo, los estudiosos no se han puesto aún de acuerdo respecto de los tratados de Diógenes de Apolonia: ¿uno, con cuatro títulos diferentes? ¿Dos tratados? No se sabe. En el caso de Demócrito, Diógenes Laercio le atribuye una cantidad impresionante de obras, si bien persiste aún el problema de los textos éticos que llegaron hasta nosotros con el nombre de Demócrites.

Sea como fuere, los reconstructores o restauradores de las obras perdidas, desde los primeros ensayos llevados a cabo por Henri Estienne en *Poesis Philosophos*, de 1573, hasta los más recientes, pasando por la versión clásica y ortodoxa de Herman Diels en *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de 1903, nunca pretendieron que sus ediciones reprodujeran la estructura originaria del texto reconstruido. La libertad para ordenar las citas (mal llamadas *fragmentos*) fue siempre total. Una vez más, Heráclito es un ejemplo sintomático. Diels agrupó las citas en función de las fuentes; luego Miroslav Marcovich y, actualmente, Serge Mouraviev, proponen órdenes diferentes en función de las interpretaciones de cada uno.

Cuanto acabamos de decir acerca del carácter forzosamente caprichoso y aleatorio de la reconstrucción de los libros perdidos de los presocráticos parece aplicarse a todos los autores menos a uno: Parménides. Que el *Poema* comienza con una introducción es innegable, ya que Sexto Empírico, la única fuente del texto conocido hoy como «fragmento 1» dice, al citarlo, que «así comenzaba el *Poema* de Parménides» (*Adversus Mathematicos* VII, 111). Pero, desde hace casi dos siglos todos los estudiosos del pensamiento parmenídeo hablan de una primera parte y de una segunda parte del *Poema*, como si las citas hubiesen llegado hasta nosotros, si bien fragmentariamente, en el orden en que su autor las escribió. Ya diremos algunas palabras sobre las primeras reconstrucciones del *Poema* hasta llegar a la de Diels, la cual hasta hoy todos respetan. Empero, como ejemplo paradigmático no solo de quienes consagraron la división del *Poema* en dos partes,

sino de quienes se plantearon ya «el problema» de las dos partes, hay que citar el caso de Karl Reinhardt. ¿Por qué precisamente Reinhardt? Porque el título de nuestra comunicación hace referencia a una tragedia —hablamos de «un prejuicio interpretativo trágico»—, y en toda tragedia hay un personaje que cree interpretar el destino y teledirige los acontecimientos. En nuestro caso se trata de Reinhardt. Su trabajo sobre Parménides de 1916, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, marcó una etapa decisiva en los estudios parmenídeos (ya veremos qué pasaba antes de este autor) y su 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».

Lamentablemente, Reinhardt, cuyo libro pudo haber quedado en la memoria de los eruditos, tuvo un oyente o quizá discípulo que consiguió, con un vocabulario poético y demagógico, capitalizar la interpretación del pensamiento griego en el siglo pasado: Martin Heidegger. Y hoy heredamos los esquemas heideggerianos, que, en lo que concierne a Parménides, son nefastos. Es curioso que Heidegger se haya apoyado en Reinhardt, ya que en la versión publicada del seminario sobre Heráclito, que dictó junto con Eugen Fink, había dicho, con cierta conmiseración, que «Reinhardt no fue sin duda un especialista en filosofía, pero alguien que sabía pensar y ver» (Heidegger & Fink, 1973, p. 41).

Dejemos de lado a nuestra modernidad y hagamos un viaje al pasado, a las primeras reconstrucciones del *Poema*. Adelanto desde ya que veremos que esta tendencia a encontrar dos partes se fue construyendo paulatinamente, hasta llegar a ser considerada una realidad ya no *vox populi*, pero sí *vox docti*.

Como es sabido, recién una vez que los textos clásicos llegaron a la etapa de la impresión, a partir de fines del siglo XV y especialmente en el siglo XVI, intelectuales que podemos considerar como protofilólogos comenzaron a buscar en el interior de trabajos monumentales, como fueron los comentarios de Simplicio o de Proclo, las obras de Plutarco, de Sexto Empírico, de los padres de la iglesia, como Clemente e Hipólito, las citas textuales de autores cuyas obras ya no existían, especialmente de los primeros filósofos. Estienne, quien editó en 1578 las obras completas de Platón, en 1573 se había ya interesado en los poemas filosóficos de la Antigüedad y había publicado su libro *Poiesis Philosophos*, en el cual recogía

67 versos de Parménides encontrados en Sexto, Clemente, Plutarco y Proclo, agrupados en su reconstrucción en función de los citadores, sin ningún orden temático ni programático.

Pocos años después, si bien la fecha, como veremos, no puede precisarse, otro protofilólogo, Joseph Scaliger, quien había agregado una serie de notas a la edición de Estienne, se interesó también en los filósofos-poetas antiguos y propuso una nueva reconstrucción del *Poema*, esta vez casi completa, ya que consiguió reunir 148 versos. El *Poema* consta hoy de 161 versos. Como se sabe, esta versión nunca se publicó y por eso no sabemos exactamente en qué fecha se elaboró, así, permaneció oculta e ignorada en los archivos de la Universidad de Leiden hasta que tuve la agradable sorpresa de encontrarla en 1982 y el honor de publicarla en *Hermes* (Cordero, 1982). En otras palabras, la versión ya no es inédita. Como Estienne, Scaliger no pretendió reconstruir el estado original del *Poema*: las citas se agrupan una vez más en función del citador y, con muy buen criterio, Scaliger coloca como una suerte de apéndice el texto de Celio Aureliano, conservado en latín.

Como la versión de Scaliger permaneció inédita, hubo que esperar dos siglos para encontrar recién en 1795 la primera edición consagrada enteramente a Parménides. Se trata del trabajo de Georg Fülleborn, *Fragmente des Parmenides*, publicado en Züllichau, Alemania (hoy en Polonia), que, por primera vez, organiza el *Poema* en función de un criterio interpretativo. Hay una primera sección «περὶ τοῦ νοητοῦ ἢ τὰ πρὸς ἀλήθειαν», consagrada, cito, «a la cosmología racional y al conocimiento racional de la esencia de las cosas» (1795, p. 55) y una sección «πρὸς δόξαν», que se ocupa del «conocimiento sensible de la esencia de las cosas» (p. 81), y que consagra la parte que hoy se llama δόξα, ya que reúne los últimos versos del fragmento y los fragmentos del 9 al 18 (el 19 era desconocido por entonces).

En 1813, Christian August Brandis publica un trabajo fundamental, *Commentationum Eleaticarum*, que, sin embargo, no establece ni divisiones ni secciones entre los fragmentos, pero el esquema de Fülleborn reaparece en la edición de Simón Karsten de 1835, quien divide el poema en «De veritate», τὰ πρὸς ἀλήθειαν, y en «De visis», τὰ πρὸς δόξαν. Sobre esta edición se basa la versión canónica de Diels de 1897, aceptada hoy en forma unánime, si bien a este parece no interesarle esta cuestión de las «partes», ya que no introduce división alguna en el texto griego.

El tema, no obstante, pareció inspirar en ese momento a algunos estudiosos, pues en 1899 Franz Susemihl publicó en *Philologus* un artículo con el título de «Zum zweiten Theile des Parmenides» y llegamos finalmente a 1916, al libro ya citado de Reinhardt, que consagra esta estructura. De ahí en adelante, todos los trabajos sobre Parménides distinguen, aparte del Proemio, una primera parte y una segunda parte concretizadas en la vía de la verdad y en las opiniones de los mortales, o, más concretamente, en la Ἀλήθεια y en la Δόξα. La Ἀλήθεια va desde el fragmento 2 hasta el verso 50 del fragmento 8 y la Δόξα va desde el verso 51 del fragmento 8 hasta el fragmento 19. Muy pocos autores se atrevieron a modificar esta estructura. Loenen (1959) y Herschbell (1970) propusieron desplazar el fragmento 16 de la segunda parte a la primera, Bollack (1957) sugirió colocar el fragmento 4 en la segunda parte y, recientemente, Fernando Santoro (2011, p. 86), con muy buen criterio, coloca el fragmento 10 inmediatamente después del 1.

En todos los otros casos, en cambio, se consideró como si Parménides fuese el responsable del estado actual del texto, el cual no es sino la reestructuración del *Poema* que se fue elaborando paulatinamente desde Estienne hasta Diels. Los fragmentos se estudian como si fueran párrafos de un libro en dos capítulos escrito tal como lo leemos. Este extraño fenómeno, que no dudo en calificar de *tragedia filosófica*, no ocurre con ningún otro presocrático. Y me permito hablar de *tragedia* porque este prejuicio oscurece y tergiversa la comprensión del texto, el cual, si se leyera como el de los otros presocráticos, en función del contenido de cada cita y no en función del lugar en que arbitrariamente se la colocó, cambiaría radicalmente su sentido.

En otras palabras, considerar que las citas que van desde el fragmento 2 hasta el verso 50 del fragmento 8 corresponden a la vía de la verdad, como si Parménides las hubiera escrito en este orden, y, por otro lado, creer que los textos que van del verso 51 del fragmento 8 al fragmento 19 forman parte de las opiniones de los mortales, como si Parménides fuera responsable de este conjunto, es un prejuicio exegético que no tiene ningún fundamento, ni filológico ni codicológico, y que desconoce la cautela y las precauciones que deben tomarse cuando se estudia un texto perdido del cual solo quedan citas en autores que no dan ninguna indicación respecto del lugar que esas citas ocupaban en el original.

Evidentemente hay que intentar reconstruir el texto perdido, pero hay que ser conscientes en todo momento de que toda reconstrucción depende de una interpretación y, fundamentalmente, hay que abandonar la falsa idea, tan enraizada que nadie parece ponerla en duda, según la cual Parménides lo escribió tal como la última reconstrucción lo presenta. Frases como «en la segunda parte del *Poema* Parménides dice esto o aquello» o «la Δόξα de Parménides se ocupa de esto o de aquello» no tienen sentido, ya que no sabemos cómo él estructuró su *Poema*, qué textos figuraban en la llamada vía de la verdad y, menos aún, qué textos se ocupan de lo que Parménides llamaba δόξα.

Veamos ahora cuáles son las causas que pudieron originar esta tragedia. Es verdad que el hecho de presentar su filosofía como un camino por seguir, con un punto de partida y etapas, hace de Parménides el primer filósofo, digamos, sistemático, y ello supone que ciertos textos deben forzosamente venir antes o después de otros, pero esta certeza no determina la ubicación de «todas» las citas. Afortunadamente Sexto Empírico, citador del Proemio, dice que con ese texto comenzaba el *Poema* y hacia el final el mismo Parménides, por intermedio de la diosa, afirma que quien pretenda filosofar debe estar al tanto de dos objetos de estudio («estar al tanto», πυνθάνομαι, no «conocer», ya que uno de los objetos es incognoscible): el corazón o núcleo de la verdad y las opiniones de los mortales. Y la diosa expone ambos objetos de estudio a quien pretende ser un hombre que sabe. Es, sin duda, esta presentación de dos objetos de estudio la que invitó a los intérpretes a estructurar en dos partes las reconstrucciones del *Poema* a partir de Fülleborn (ya que, como dijimos, las primeras reconstrucciones no pretendieron poner orden en las citas).

Que Parménides presente dos objetos de estudio no significa que haya una primera y una segunda parte en el *Poema*. Además, él niega que haya un orden en su búsqueda dice: «es para mí común por dónde empiece, ya que ahí regresaré nuevamente» (fragmento 5). Toda la Antigüedad admitió que la filosofía de Parménides presenta dos tipos de acceso a la realidad, la verdad y las opiniones, presentadas como dos caminos posibles, uno de los cuales llegará a la meta y el otro solo será un círculo vicioso. Ya Alejandro de Afrodisia había escrito que «Parménides marchó por los dos caminos, el que concierne a la verdad y el que concierne a la δόξα» (*In Aristotelis Metaphysica commentaria* 984b, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 A7). Bastante más tarde, Diógenes Laercio dijo que para Parménides la filosofía era «doble», δίσην: por un lado, según la verdad,

y por el otro, según la δόξα (*Vitae philosophorum* IX, 22; *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 A1).

En efecto, si consideramos separadamente las diecinueve citas de Parménides que llegaron hasta nosotros (una en latín), vemos que, sin lugar a dudas, hay un discurso sobre la verdad y una presentación de las opiniones de los mortales. Hay incluso un pasaje en el cual el primer discurso se termina y comienza el otro, los versos 50 y 51 del fragmento 8. Pero, contrariamente a lo que pareciera, este pasaje en el que culmina un λόγος y en el que comienza un «conjunto de palabras» (κόσμιον ἐπέων), que no es un λόγος, es en realidad el origen de la tragedia a la que he hecho varias veces alusión.

¿Por qué? Porque sugiere que todo cuanto estaba *antes* pertenece a la verdad y todo cuanto viene *después* corresponde a las opiniones; pero ocurre que *antes* y *después* son arbitrarios, ya que no sabemos qué venía *antes* en el *Poema* originario y qué venía *después*. Hoy, todo parece simple porque poseemos una reconstrucción que tiene el aspecto de ser aceptable, pero que en realidad es un círculo vicioso: se llama δόξα a la parte del *Poema* en la que se colocaron textos que, porque se encuentran en esa parte, nos informan qué era la δόξα para Parménides. Pero ocurre que Parménides no es responsable de la parte del *Poema* que se llama «La δόξα de Parménides». Él solo es responsable del punto de partida: «yo expongo desde acá las opiniones de los mortales», dice la diosa; perfecto, «desde acá», pero ¿hasta dónde? La cita se termina nueve versos después.

¿Qué venía después en el *Poema*? No lo sabemos. Pero en función de la interpretación que ya el neoplatónico Simplicio tenía sobre el contenido de las opiniones, se agregaron otras once citas después del fragmento 8 y ese conjunto de 49 versos es considerado hoy «La δόξα de Parménides», cuando la única certeza que tenemos es que él llama «δόξα» solo a los nueve últimos versos del fragmento 8. Ahí no hay dudas: él mismo dice que los mortales dijeron esto y aquello, en resumen, que pusieron dos principios opuestos, *luz* y *oscuridad*, para explicar la realidad. Eso es todo. Ya nos ocuparemos de estos once fragmentos (8.52 a 19).

Vimos que el hecho de presentar dos objetos de estudio, la verdad y las opiniones, pudo invitar a dividir el *Poema* en dos partes, pero ello no hubiese sido trágico si se hubiese seguido el criterio que Parménides propone para caracterizar a la verdad y a las opiniones, criterio, que, como veremos, está explicitado en el *Poema*. No obstante, para agrupar las diecinueve citas ya sea en el rubro «verdad», ya sea en el rubro «opiniones»,

se utilizó un criterio platónico, y, desde la Antigüedad, asistimos a una *platonización* de Parménides, que se convierte en una verdadera *platonitis aguda* en el caso de Heidegger y de las interpretaciones heideggerianas de Parménides.

Expliquemos esto de la *platonización*. Que el pensamiento de Parménides sea difícil de captar ya lo dijo Platón en un pasaje siempre citado del *Teeteto*: «Temo que no comprendamos lo que dice y, mucho más, que se nos escape qué estaba pensando cuando lo dijo» (184a). No obstante, Platón no pretende *platonizarlo*, se contenta con criticarlo. Los problemas comienzan con Aristóteles, que no sabe dónde ubicar a Parménides. En un pasaje clásico de la *Metafísica* (986b31) remite a lo que ya dijo en la *Física*, libro I, en el cual había afirmado que el principio debe ser uno e inmóvil, pero ahora agrega que «obligado a ocuparse de τὰ φαινόμενα», dado que lo sensible es múltiple, «coloca como causas a dos principios, lo caliente y lo frío, a los que llama fuego y tierra, uno de ellos es respecto del ser, el otro, respecto del no-ser».

No es el momento de agregar una crítica más a este pasaje tan criticado. Baste decir que para Parménides no hay *no-ser*; entonces, mal puede el *no-ser* ser uno de los principios. Pero si me permití citar este pasaje es porque en él está el germen (luego Simplicio lo hará fecundar) de la *platonización* de Parménides. Para Aristóteles su teoría del ser pertenece al ámbito de lo inteligible (el Estagirita dice «κατὰ τὸν λόγον»); en cambio, lo caliente y frío, que en términos parmenídeos son la luz y la oscuridad y que forman parte de las opiniones, corresponden al universo sensible.

Simplicio dirá exactamente lo mismo. Cuando cita los últimos versos del fragmento 8 dice que, después de haber presentado los σήματα del ser, «pasó de τῶν νοετῶν a τὰ αἰσθητά» o, como él dice, de la ἀλήθεια a la δόξα (*In Aristotelis Physica commentaria* 30). Estas fórmulas se repiten cada vez que Simplicio cita textos que tienen que ver con entidades físicas y la terminología platónica es omnipresente. Por ejemplo, cuando Parménides califica de εὐκότα el conjunto de palabras que exponen las opiniones, Simplicio usa la expresión δοξαστόν, término clásico en la *República* para nombrar el contenido de la δόξα.

Es precisamente la palabra δόξα, que se encuentra tanto en Parménides como en Platón, la que invita, quizá a Aristóteles, pero seguramente al neoplatónico Simplicio a establecer, sin decirlo, una equivalencia entre Parménides y Platón. En Parménides está no solo la palabra δόξα, sino que en el *Poema* hay referencias a la Luna, al Sol, a la Vía Láctea, a los sexos,

es decir, a entidades que, para Platón, un siglo después de Parménides, forman parte del universo sensible, que, respecto del ser total de las Formas, son solo apariencias, sobre las cuales hay solo opiniones; no ciencia.

En efecto, desde Simplicio se interpreta el *Poema* de Parménides como si fuera un antecedente de las dos partes de la línea dividida de la *República*. La vía de la verdad sería el equivalente de la ἐπιστήμη y la δόξα sería un discurso sobre las apariencias. Con escasísimas excepciones, así se interpreta aun hoy el *Poema* de Parménides.

Esta perspectiva es no solo errónea, sino fundamentalmente anacrónica. Anacrónica porque antes de la sofística nunca la palabra δόξα significó apariencia, sino solo «opinión», «punto de vista». Pero la interpretación es anacrónica también filosóficamente, ya que ciertas dicotomías como ser-aparecer, sensible-inteligible, no existen antes de la sofística. Cuando un filósofo presocrático estudia el ser de las cosas, la φύσις, no estudia «apariencias», sino realidades. Más aún: los principios o elementos con que los primeros filósofos respondían a la pregunta sobre el ser de la φύσις correspondían, como dice Aristóteles, a una οὐσία ἀεὶ σοζωμῆνες, una *realidad* que se conserva siempre viva, que se concretiza en los entes. Cuando Anaximandro expone la manera de coexistir de τὰ ὄντα, una vez que se separaron de τὸ ἄπειρον, no habla de «apariencias», de un ἄπειρον oculto. La armonía de los opuestos de Heráclito está oculta no porque los opuestos sean apariencias, sino porque cuesta encontrarla *en* los opuestos.

Dentro de este panorama, Parménides es un presocrático como los demás, pero simplemente orienta su enfoque a una etapa jerárquicamente previa a la de sus antecesores. Si todos ellos pudieron formularse preguntas sobre τὰ ὄντα, es porque *hay ser*, punto. Pero τὰ ὄντα no son «apariencias del ser», sino «concretizaciones del hecho de ser». Parménides, como sus predecesores, quiere explicarse la realidad y ve que hay dos maneras de enfocarla: una que la capta como es, ya que descubre su «corazón», su núcleo, y una que solo ve en ella principios contradictorios que se anulan a sí mismos. Por eso un discurso es convincente, y la diosa lo reivindica, y el otro es engañoso, y la diosa lo atribuye a los mortales. No hay en Parménides dos universos por explicar, uno real y uno aparente, sino una sola realidad que se puede explicar de dos maneras diferentes: bien o mal.

No caben dudas de que Parménides se ocupa de la «verdad» y de «las opiniones de los mortales», pero antes de decidir en qué rubro se debe colocar una cita aislada, encontrada en un autor que no dice nada sobre el contexto, se debe intentar comprender qué entiende Parménides,

y no Aristóteles, Simplicio y sus seguidores, por *verdad* y por *opiniones de los mortales*.

Respecto de la verdad, las cosas son claras: el pensamiento y el λόγος sobre la verdad (8.51) consisten en la presentación de una serie de σήματα sobre el hecho de ser, que, como es necesario y absoluto (recuérdese el verso 2.3: «no es posible no-ser»), es un discurso confiable, πιστόν. Respecto de las δόξαι, Parménides es también muy explícito: ellas son expuestas en un conjunto de palabras (no en un λόγος) engañoso (ἀπατηλόν), es decir, diametralmente opuesto al discurso *persuasivo* de la verdad. En ellas no hay verdadera confianza (verso 1.30), y son elaboradas por mortales que nada saben, que tienen sentidos insensibles, que no saben dónde ubicarse y que, cuando piensan, su intelecto vagabundea. Creer, como se lee casi siempre, que la δόξα refleja opiniones de Parménides devalúa enormemente al gran eleata.

Como las δόξαι no son apariencias, *ergo*, no pertenecen al plano ontológico, sino gnoseológico (como también la verdad, por otra parte). Son puntos de vista sobre la realidad. Y, por otra parte, es anacrónico colocar automáticamente todo cuanto Parménides dice sobre entidades «físicas» en el rubro δόξαι, como hacen quienes *platonizan* a Parménides. Muy a menudo Parménides dice «verdades», no «puntos de vista», sobre dichas entidades. Las entidades físicas existen porque «no se puede separar al ser de lo que está siendo» (verso 4.2) y pueden ser objeto del pensamiento aunque su «ser» parezca estar hoy ausente, como es el caso del origen del universo, cuyo conocimiento se exhorta a conocer en el verso 10.3, y esto es así porque el νοῦς hace presente lo que está ausente (verso 4.1).

Ahora bien, la explicación de estas entidades físicas puede ser coherente y convincente, en cuyo caso pertenece a la vía de la verdad, o incoherente, contradictoria y engañosa, en cuyo caso solo es una opinión. No es el *objeto* de estudio el que decide si un texto se pone en un rubro o en otro, sino la veracidad o no del conocimiento que transmite.

Si se aplica este criterio, los 49 versos que constituyen hoy la mal llamada «Δόξα de Parménides» se reducen notablemente (Cordero, 2010). No cabe duda de que cuanto Parménides dice en los últimos nueve versos del fragmento 8 forma parte de la Δόξα, ya que la diosa pronuncia la palabra Δόξα. Se trata ahí de proponer dos puntos de vista, establecidos por los mortales, para «nombrar» a las cosas. Estos puntos de vista suponen dos principios opuestos, *luz* (y sinónimos) y *noche* (y sinónimos).

El fragmento 8 no agrega más detalles porque se corta en el verso 62. Pero un texto citado por Simplicio casi a continuación del fragmento 8, y que hoy llamamos fragmento 9, retoma la descripción con los mismos principios. Es decir que, indudablemente, este texto, el fragmento 9, forma también parte de la Δόξα. Los dos principios, acompañados por una diosa anónima, reaparecen, una vez más, en un texto, citado, asimismo, por Simplicio después de los precedentes, conocido hoy como el fragmento 12, que también consideramos como parte de la δόξα; y, finalmente, en una cita que recién se encontró en 1810, el actual fragmento 19, Parménides confirma que así están hoy las cosas «según la δόξα», ya que los hombres les pusieron «nombres» (operación que vimos proponer al final del fragmento 8) característicos, propios a cada una. Y eso es todo. En total, 22 versos.

En todos los otros fragmentos colocados arbitrariamente en el rubro «δόξα» hay teorías verdaderas, convincentes, coherentes, que no recurren a principios opuestos para explicar la realidad. No dudo en colocar ese conjunto en la vía de la verdad, antes del fragmento 7, como explicación del «polémico conjunto de pruebas» (πολύδηριν ἔλεγχον) que la diosa dice haber *ya* expuesto (ῥηθέντα), y como antecedente del enigmático (para algunos) plural ἔόντα: «nunca admitas que haya entes que no sean». Las entidades físicas existen porque hay ser en ellas, no son inexistentes.

En otras palabras, como moraleja de este rechazo de encontrar «partes» en el *Poema* de Parménides, proponemos una nueva estructura de las citas que han llegado hasta nosotros. Eso no significa que haya que cambiar el orden tradicional de los fragmentos; basta con leerlos en un orden diferente, desplazando a la vía de la verdad, el fragmento 16 (que explica por qué el νοῦς puede errar), así como los fragmentos 10, 11, 13, 14, 15, 17 y 18, citas que contienen afirmaciones no engañosas, verdaderas y que persuaden, que es el criterio de verdad propuesto por Parménides. Y respecto de las «opiniones de los mortales», ellas se reducen a los últimos versos del fragmento 8 y a los fragmentos 9, 12 y 19. Creemos que, superada la *platonización* de Parménides, esta lectura del *Poema* se acerca un poco más al original. Pero, lógicamente, se trata de una hipótesis.

BIBLIOGRAFÍA

- Alejandro de Afrodisia (1889). In *Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edición de Michael Hayduck. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.
- Bollack, Jean (1957). Sur deux fragments de Parménide (fr. 4 et 16). *Revue des Études Grecques*, 70, 56-71.
- Cordero, Néstor Luis (1982). La version de Joseph Scaliger du Poème de Parménide. *Hermes*, 110, 391-398.
- Cordero, Néstor Luis (2010). The «Doxa of Parmenides» Dismantled. *Ancient Philosophy*, 30(2), 231-246.
- Diels, Hermann (1897). *Parmenides Lehrgedicht*. Berlín: Reimer.
- Diels, Hermann & Walther Kranz (1954). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Volúmenes 1-3. Sétima edición. Berlín: Weidmann.
- Diógenes Laercio (1999). *Vitae Philosophorum*. 2 volúmenes. Edición de Miroslav Marcovich. Stuttgart: Teubner.
- Fülleborn, Georg Gustav (1795). *Fragmente des Parmenides*. Compilación, traducción y comentario de Georg Gustav Fülleborn. Züllichau: Friedrich Frommann.
- Heidegger, Martin & Eugen Fink (1973). *Héraclite (1966-1967)*. Traducción de Jean Launay y Patrick Lévy. París: Gallimard.
- Hershbell, Jackson (1970). Parmenides' Way of Truth and B 16. *Apeiron*, 4, 1-23.
- Karsten, Simon (1835). *Philosophorum graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquia*. Ámsterdam: J. Müller & Soc.
- Loenen, Johannes Hubertus Mathias Marie (1959). *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen: Van Gorcum.
- Reinhardt, Karl (1916). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Fráncfort del Meno: Friedrich Cohen.
- Santoro, Fernando (2011). *Filósofos épicos I: Parmênides e Xenófanes*. Río de Janeiro: Hexis-Fundação Biblioteca Nacional.
- Sexto Empírico (1912-1914). *Adversus Mathematicos*. Volúmenes 1-3. Edición de Hermann Mutschmann y Jurgen Mau. Leipzig: Teubner.
- Simplicio (1882-1895). In *Aristotelis Physica commentaria*. 2 volúmenes. Edición de Hermann Diels. Berlín: Academiae Litterarum Regiae Borussicae.
- Susemihl, Franz (1899). Zum zweiten Theile des Parmenides. *Philologus*, 58, 205-214.