

# LAS “OPINIONES” EN PARMÉNIDES Y SU DESCONOCIMIENTO DEL INSOPORTABLE PESO DEL SER

“OPINIONS” IN PARMENIDES AND THE UNAWARENESS  
THEY DISPLAY OF THE UNBEARABLE WEIGHT OF BEING

NESTOR-LUÍS CORDERO\*

**Resúmen:** La lengua griega para referirse a las cosas utiliza la expresión τὰ ὄντα, “las cosas que son”. Ya la lengua cotidiana establece una relación entre “algo que es” y el hecho de ser. La filosofía de Parménides puede explicarse como una reflexión filosófica sobre este hecho lingüístico. Una perspectiva no filosófica desconoce este hecho, y explica la realidad en función de las cosas que “parecen ser”, las “opiniones”. Parménides demuestra en su Poema, sólo una relativización del hecho de ser puede justificar la una explicación de la realidad basada en opiniones.

**Palabras clave:** ser; opiniones; relativización; Parménides.

**Abstract:** The Greek language uses, to refer to things, the expression τὰ ὄντα, “things that are”. Everyday language already establishes a relation between “something that is” and the fact of being. Parmenides’ philosophy can be explained as a philosophical reflection on this linguistic fact. A non-philosophical view of language ignores this and explains reality in terms of “the way things seem to be”, or “opinions”. As Parmenides demonstrates in his Poem, only a relativizing of the fact of being can justify an explanation of reality based on opinions.

**Keywords:** being; opinions; relativization; Parmenides.

El título de este modesto trabajo supone en realidad una reflexión sobre la relación que podríamos establecer entre la lengua griega y la filosofía de Parménides. Nuestra hipótesis de trabajo es la siguiente: la filosofía de Parménides se apoya sobre el insoportable peso del hecho de ser, pero esta evidencia se encontraba ya justificada por la lengua griega. No obstante, este “*fait de langue*” –como se lee en E. Benveniste<sup>1</sup>– resulta relativizado por

---

\* Professor na Universidad de Rennes 1, França. <https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>. Email: nestor.luis.cordero@gmail.com

<sup>1</sup> En *Problèmes de linguistique générale*, 1, cap. Catégories de pensée et catégories de langue. Paris: Gallimard, 1966 (publicado originariamente en *Les Études Philologiques* 4, 1958)

“lo que se dice” (τὰ δοκοῦντα) sobre la realidad, que está representado por “las opiniones”, según las cuales “ser y no ser son lo mismo y no lo mismo” (Parménides, fr. 6.8). Nuestro análisis comenzará por un somero panorama de “los primeros que filosofaron”<sup>2</sup>, terreno incierto en el cual –como dirá en otro contexto A. Machado– “se hacía camino al andar”: como la filosofía no existía, se la estaba haciendo “filosofando”. Y la lengua griega (la única lengua de la Antigüedad que, una vez llegada la etapa de la escritura, fue capaz de reproducir “todos” los sonidos del habla), ofrecía, para quien fuese capaz de captar la riqueza de ciertos términos, los recursos necesarios para plasmar, en forma oral o escrita, los “hallazgos” del pensamiento, que fueron constituyendo “la filosofía”. Es precisamente la lengua griega que utilizaremos como punto de partida de nuestro análisis de la noción de “ser”, pero una breve introducción se impone.

Los estrechos límites de este trabajo nos impiden profundizar las circunstancias histórico-económico-políticas que condicionaron (“determinaron” sería un verbo un tanto exagerado) el nacimiento de la filosofía. Lo cierto es que, a fines del siglo VII y comienzos del VI a.C., una serie de “sabios”, ya expertos en sus propias disciplinas (matemáticos, astrónomos, geómetras, etc.), comenzaron a observar sus objetos de estudio desde una nueva perspectiva, con el fin de justificar su “existencia”, y ya no su “esencia”, de la cual respondía cada ciencia. Aparte de ser lo que son (astros, números, elementos en general), estos “objetos” son, genéricamente, “cosas”, “todas las cosas”, cuyo conjunto constituye “la realidad” (si bien esta palabra no existe en griego<sup>3</sup>). Puede decirse entonces que la pregunta implícita en “los primeros que filosofaron” fue: “¿Qué son las cosas?”, con el sentido de “¿Qué es la realidad?”.

Ahora bien; hay en la lengua griega varios términos que aluden a “las cosas”, por ejemplo, *χρήματα*, que se asemeja al español “asuntos”<sup>4</sup>, o *πράγματα*, que se refiere a los productos de la *πρᾶξις*, o sea, a “acciones”, pero, para “cosas” en general, como es sabido, ya desde Homero<sup>5</sup>, se utiliza

<sup>2</sup> Aristóteles, *Metafísica*, A.III.983b6.

<sup>3</sup> Como se sabe, “realidad” deriva del latín “*res*”. Un término equivalente posible sería “cosidad”. La expresión más próxima en griego es “οὐσία”, que deriva del verbo “ser” (“εἶναι”, participio presente femenino, “οὐσα”)

<sup>4</sup> Es el término utilizado por Protágoras cuando afirma que “el hombre es la medida de todas las cosas”.

<sup>5</sup> Nos referimos al autor desconocido al cual se atribuyen los “poemas homéricos”, originariamente orales y puestos por escrito, según los estudiosos, alrededor del siglo VIII a.C.

el término “ὄντα”<sup>6</sup>, que es el participio presente plural neutro del verbo “ser” (εἶναι), cuya traducción literal al latín, en singular, es “ens” (de “esse”) y, al castellano, “ente”. No obstante, decir que los primeros filósofos se preguntaron “¿qué son los entes?” es una frase obscuramente pedante, y por ello intentaremos secularizarla, dentro de lo posible, sin traicionarla.

En el texto ya citado, que es fundamental para la comprensión de los orígenes del pensamiento filosófico, E. Benveniste escribió que “la estructura lingüística del griego [= de la lengua griega] predispuso a una vocación filosófica a la noción de ‘ser’”<sup>7</sup>. En efecto, decir que una “cosa” es, literalmente, un “ente” o, para dejar de lado este término, “algo que es”, es ya filosofar antes de que se invente la filosofía. Dicho de otro modo: como sin un verbo no habría un *parti-cipio* (que es una “parte” del verbo) “presente” del mismo, este participio alude a la presencia actual (una vez más, en el presente) del significado del verbo. O sea que, sin “ser”<sup>8</sup>, que es un verbo, no habría ὄντα, “cosas que son”, que es el participio correspondiente. Como dirá uno de los primeros filósofos, Parménides, “no podrás obligar a lo que es (τὸ εἶναι) a estar separado de lo que es (τοῦ εἶντος) (fragmento 4.2), porque “lo que está siendo (εἶναι) toca a lo que está siendo (εἶντος) (fragmento 8.25).

Pero...¿cual es el significado del verbo “ser” (εἶναι) en esa etapa del pensamiento griego, desde su primera aparición en un texto escrito hasta los primeros filósofos? Inesperadamente, los especialistas en la cuestión (Kühner-Gerth<sup>9</sup>, G. Curtius<sup>10</sup>, R.J. Cunliffe<sup>11</sup>, H. Ebeling<sup>12</sup>) son unánimes al respecto: la significación principal (porque hay otras; sólo en Homero Ebeling encuentra diecinueve significaciones) es la de “estar presente”, “existir”, “estar ahí” (valor locativo), “subsistir”, y, en algunos casos, hasta “vivir”<sup>13</sup>. Vale decir que ya en la expresión que traducimos por “las cosas”, en general (los sucesos, los asuntos, los objetos) está implícita (incluso lingüísticamente) la noción

<sup>6</sup> Cf. el pasaje de la *Iliada* en el cual se dice que Tiresias sabe las cosas que ocurrieron, las que ocurren (ὄντα) y las que ocurrirán (1.70)

<sup>7</sup> *Op. cit.* en la Nota 1, p. 73.

<sup>8</sup> Hasta este momento, la fórmula “El Ser” está ausente.

<sup>9</sup> R. Kühner; B. Gerth. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, 2a ed. Hannover, 1870.

<sup>10</sup> G. Curtius. *Grundzuge der griechischen Etymologie*. Leipzig, 1858-62.

<sup>11</sup> R. J. Cunliffe. *A lexicon of the homeric dialect*. Londres, 1924.

<sup>12</sup> H. Ebeling. *Lexicum Homericum*. Leipzig, 1885.

<sup>13</sup> Es habitual en Homero el epíteto “ἀεὶ εἶντες” (*Il.* 1.209, 494; 24.99; *Od.* 5.7; 8.306; etc.) aplicado a los dioses, que suele traducirse por “siempre existentes”, pero que significa en realidad “siempre vivos”.

de existencia, incluso “virtual”. Para la mentalidad griega (e incluso para los primeros filósofos, hasta la sofística) no existe la dicotomía “sensible / inteligible”. Los dioses, que no son “sensibles”, “existen”, son “ἔδόντες”, es decir “objetos que son”, e incluso se los “ve” en los sueños, como dirán los epicúreos<sup>14</sup>. Si algo es considerado una cosa, un objeto, un acontecimiento, es porque existe. Como escribirá una vez más Parménides en el texto que conocemos hoy como fragmento 7, “nunca se impondrá que haya cosas que no existan” ([οὐκ] εἶναι μὴ ἔδόντα, fr. 7.1).

Aclaremos desde ya al eventual lector de estas líneas que, de acá en adelante, en las referencias que haremos a algunos de los primeros filósofos no tendremos en absoluto en cuenta las opiniones o comentarios de los llamados “doxógrafos”, que, incluso cuando ofrecen citas literales de libros hoy perdidos, suelen acompañarlas con apreciaciones que oscurecen y muy a menudo tergiversan textos ya oscuros de por sí. Es preferible atenerse a los escasos términos literales que figuran en los mal llamados “fragmentos” (ya que son, en realidad, “citas”), así se trate de una sola palabra, que escuchar el engañoso y seductor canto de sirenas de los “doxógrafos”, de Platón a Simplicio, que siempre interpretan anacrónicamente a los autores del pasado<sup>15</sup>.

Si tenemos en cuenta las breves citas auténticas que han podido ser recuperadas del llamado “triumvirato de Mileto” (Tales, Anaximandro y Anaxímenes) comprobamos que, en los tres casos, estos autores han reflexionado sobre el estado “actual” de las cosas, de la realidad, y formularon hipótesis sobre el fundamento de dicha realidad, que, al igual que quien reflexiona sobre ella, es algo dinámico, incluso viviente. Si bien el término no figura en ninguna cita recuperada hasta Heráclito, es muy probable que hayan llamado φύσις, como dice reiteradamente Aristóteles, al “todo” (πάντα τὰ ὄντα) que estudiaban, especialmente a su causa, una suerte de potencialidad que lo hace ser. No es seguro –salvo en el caso de Meliso<sup>16</sup>– que los tratados de estos primeros filósofos se hayan titulado Περὶ φύσεως, pero en

<sup>14</sup> Ver Sexto Empírico, *Adv. Math.*, IX.43.

<sup>15</sup> Somos conscientes de que el procedimiento que hemos elegido no es considerado ortodoxo por la gran mayoría de los investigadores. En todo caso, se ubica en las antípodas del método propuesto recientemente por A. Laks y G. Most (*Les débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, París, Fayard, 2016) quienes, al comentario de los doxógrafos, añaden un repertorio de la recepción de los textos originales, que multiplica los intermediarios. Así, un texto auténtico, por breve que sea, se convierte en el resultado de la recepción de una recepción.

<sup>16</sup> Se cree que el título del tratado de Gorgias Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως es una alusión irónica al título del tratado de Meliso Περὶ φύσεως ἢ Περὶ τοῦ ὄντος

los tres casos el principio propuesto como la razón de ser de τὰ ὄντα está en relación con la vida, *ergo*, con la φύσις, que alude a la realidad en tanto está produciéndose, como un ser vivo. Es el caso de los pensadores de Mileto: la humedad de Tales (donde ella está ausente, no hay vida), lo ἄπειρον de Anaximandro (que está vivo, ya que nunca envejece: ver fr. 2, ἀγήρω) y el aire de Anaxímenes (que permite que el universo “respire”).

Nuestra reseña sobre el “insoportable peso de ser”<sup>17</sup> culminará en Parménides, o sea, antes de la sofística, pero no pretendemos por ello ocuparnos de todos los pensadores pre-sofísticos, que son legión. Después de haber sobrevolado las ideas del triunvirato de Mileto, sólo veremos dos o tres casos más, que consideramos como los más representativos de la presencia del hecho de ser como fundamento de la realidad, ya en la lengua griega.

Es sabido que, como reiteramos *supra*, el cuerpo de conocimientos y de problemas que forman hoy parte de la filosofía, se fue constituyendo progresivamente. En más de una ocasión fue el cuestionamiento de nociones que parecían evidentes y justificadas por “lo que se dice”, que contribuyó a precisar la temática de la filosofía. Platón expresó este *desideratum* en una frase célebre del *Sofista*: Hay que “examinar, en primer lugar, lo que ahora parece (τὰ δοκοῦντα) evidente, para ver si no hemos admitido entre nosotros que nuestros juicios son adecuados simplemente porque vimos estas cosas como dificultosas” (242b). Éste es el caso que nos ocupa. A pesar de la dificultad de justificar la noción de “ser”, como demuestran las diversas hipótesis formuladas por los primeros filósofos, nada parecía más evidente que, como ya lo sostenía la lengua griega, “si hay entes (!) es porque hay ser”. Pero es precisamente “lo que se dice”, las “opiniones”, que, sin duda a pesar de ellas mismas, permitieron referirse a “las cosas” sin recurrir a la noción de “ser”, o, por lo menos, relativizándolo, dando así lugar a la presencia de su contrario, la posibilidad de no-ser.

De los escasos ejemplos mencionados deducimos que la noción de “ser” (del hecho de ser, no de “El Ser”, noción ésta que surgirá mucho después), tiene valor universal, ya que desde que se piensa en o se habla de una “cosa”, se habla de “algo que es”, sea cual fuere esa “cosa” (incluso un centauro o una sirena son “cosas” que son, aunque sólo estén presentes en el

<sup>17</sup> El eventual lector de esas líneas se habrá seguramente percatado que nuestra fórmula hace alusión a una novela que estuvo a la moda en los años 70', cuyo autor, M. Kundera, hacía alusión a “la insoportable liviandad (lightness) del ser” para Parménides, fórmula que el autor creyó leer en Nietzsche. Kundera hubiera debido leer el original, que dice lo contrario.

intelecto, como leemos en el fr. 4 de Parménides)<sup>18</sup>. Participan (dirá Platón) de un “estado” o de una “actividad”, representada por un verbo, “ser” (con la significación que señalamos *supra*). Pero, si bien esta comunión entre lo que se piensa o lo que se dice y la realidad surge naturalmente de la lengua griega, su carácter necesario y absoluto no lo capta una explicación superficial de la realidad, que se reduce a “lo que nos parece”.

Todo cuanto dijimos hasta acá sobre el peso insoportable de la existencia es la consecuencia de una “reflexión sobre la realidad”, hecho que está implícito en lengua griega, pero que tuvo que ser explicitado por los primeros filósofos. La relativización del hecho de ser fue una consecuencia directa, inevitable, de la ignorancia de su verdadera naturaleza. Si bien “todos los seres humanos apetecen conocer, por naturaleza”<sup>19</sup>, el conocimiento de τὰ ὄντα (en general), de su alcance, de su constitución y, de ser posible, de su razón de ser (que Aristóteles llamará ἀρχαί) fue el resultado de una lucha entre el conocimiento riguroso (dentro de lo posible) y “lo que se dice” o “lo que nos parece”. Es a partir de esta perspectiva que retomamos el hilo de nuestro tema, después de nuestro somero estudio de los pensadores de Mileto.

Nada diremos sobre Pitágoras y los primeros pitagóricos, ya que no quedan textos auténticos del Maestro y los pertenecientes a sus seguidores son tardíos. En Jenófanes y Heráclito, y, especialmente –va de suyo– en Parménides, en cambio, encontraremos elementos decisivos para nuestra investigación. Los tres filósofos mencionados se propusieron primero buscar y luego exponer “la verdad” sobre la realidad<sup>20</sup>, pero esta búsqueda tuvo que tener en cuenta un peligroso y sutil enemigo: las opiniones, lo que “se cree”, “lo que parecen ser las cosas”. Comencemos por Parménides –ya veremos el caso de Jenófanes– si bien hubiésemos podido comenzar por Heráclito, ya que, como es sabido<sup>21</sup>, ambos filósofos son exactamente contemporáneos.

Decidimos privilegiar a Parménides porque de las citas recuperadas de su *Poema* surge de manera clara y evidente la dicotomía entre “la verdad”,

<sup>18</sup> “Observa como lo ausente está firmemente presente para el intelecto”. Sobre la “realidad real” de la imagen, ver Platón, *Sofista*, 240b.

<sup>19</sup> Así comienza, como es sabido, la *Metafísica* de Aristóteles (A.1.980a1)

<sup>20</sup> En el caso de Jenófanes, sobre la divinidad.

<sup>21</sup> Diógenes Laercio, apoyándose sin duda en las *Crónicas* de Apolodoro, ubica en la Olimpiada 69a, que corresponde a los años 504-1, el *floruit* de ambos filósofos. En el caso de Parménides, la cronología que podría deducirse de las primeras páginas del *Parménides* de Platón (y que difiere de una treintena de años de la propuesta por Diógenes Laercio) es una mera ficción literaria (Ver *Plato's Parmenides*. Trad. R.E.Allen. Blackwell: Oxford, 1983, p. 63).

que corresponde al hecho de ser, y las “opiniones”, que son su negación que, como veremos, son el resultado de desconocer el peso abrumador del ser. En los versos recuperados de Parménides el término “verdad” aparece en tres ocasiones y “verdadero” cuatro veces, y la noción es primordial ya que forma parte de la enseñanza que debe recibir quien pretenda ser un “hombre que sabe” (fr. 1.3): “Tú debes estar al tanto de todo: por un lado, del corazón firme de la verdad” (fr. 1.29). Y para ello se debe seguir un método<sup>22</sup> que “acompaña a (o está acompañado por) la verdad” (fr. 2.4). El resultado de la aplicación de dicho método es la formulación de un “discurso convincente (πιστόν λόγον) y de un pensamiento acerca de la verdad (ἀμφίς ἀληθείης)” (fr. 8.50-1). Heráclito, por su parte, que privilegia la noción de “sabiduría” (σοφία) dirá que “ésta [consiste en] decir cosas verdaderas (ἀληθέα)” (fr. 112).

Pero ocurre que tanto Parménides como Heráclito son pensadores que hacen esfuerzos titánicos para ser escuchados, o sea, para que se escuchen sus “verdades”, que pretenden develar el hecho de ser. Parménides recurre al hexámetro épico y con él elabora un *Poema* eminentemente didáctico, en el cual el método verdadero es considerado, precisamente, “persuasivo” (es el camino de Peitho, “La persuasión”), y su discurso es calificado por él mismo de “convincente”. Heráclito, por su parte, quiere obligar al lector-oyente a que investigue con él, como había observado sutilmente Plotino: “Pensaba que debíamos buscar por nosotros mismos lo que él había encontrado buscando” (*Enéada* IV.8.1). No obstante, más pesimista que Parménides, Heráclito está seguro de no ser escuchado (ver fr. 1<sup>23</sup>), pero ello no le impide recriminar a quienes no escuchan: “No se debe ni actuar ni hablar como durmientes” (fr. 73).

En realidad, tanto Heráclito como Parménides tienen un enemigo común que impide alcanzar la verdad, pero que está tan arraigado en el ser humano que lo obstaculiza no sólo para ponerse en búsqueda de la verdad, sino que incluso los convence de que ello no es necesario, puesto que “ya saben”. Este enemigo no es la ignorancia<sup>24</sup>, ya que ella puede ocultarse (“A la ignorancia [ἄμαθία] es mejor esconderla y no colocarla en medio [de todos]”, Heráclito, fr. 95). El enemigo es “la opinión”, que consiste en creer que se sabe cuando no se sabe. Los forjadores de opiniones son, en Parménides, los

<sup>22</sup> Parménides utiliza la alegoría del camino, ὁδός, como imagen del método, μεθ-ὁδός.

<sup>23</sup> “Si bien este λόγος (=discurso, ley) existe siempre, los hombres devienen siempre ignorantes, tanto antes de haberlo escuchado, como después de haberlo escuchado por primera vez”.

<sup>24</sup> En Platón, al contrario, la ignorancia es la más grave de las enfermedades del alma (*Sofista*, 228c).

seres humanos, y, en Heráclito, οἱ πολλοί, que son incapaces de elevarse más allá de su condición y de admitir que hay verdades "objetivas". Parménides, simbólicamente, pone estas verdades en boca de una Diosa (anónima, pero Diosa al fin, o sea, que posee un *status* superior al de los seres humanos).

La asimilación de las opiniones a creaciones fantasiosas de los hombres (la muchedumbre, los mortales, οἱ πολλοί), aparecía ya en Jenófanes, el primero del trío que las considera perniciosas para quien pretende conocer las cosas tal como son. Para Jenófanes, respecto de los dioses, los culpables son Homero y Hesíodo, que "atribuyeron a los dioses todo cuanto es motivo de vergüenza y de reproche" (fr. 11). En el fr. 14, siempre a propósito de los dioses, dice que "los mortales opinan (δοκέουσι) que los dioses nacieron", en el fr. 34.4 generaliza su posición y sostiene que "sobre 'todas las cosas' sólo se tiene opinión (δόκος)", y en el fr. 35 sentencia: "opínese (δεδοξάσθω) que estas conjeturas (εοικότα) [son] realidades". Si la opinión fuera suficiente para explicar la realidad, no sería necesario buscar la verdad.

En los tres últimos textos que hemos enumerado Jenófanes se vale de verbos que derivan de la raíz δοκ- : δοκέουσι, δόκος y δεδοξάσθω (de δοξάζειν, "opinar"). Heráclito, por su parte, en un esperado juego de palabras, critica las opiniones, incluso en el caso de quien se tiene la mejor...opinión (!) (o renombre): "El más renombrado (δοκιμώτατος) conoce [y] protege las opiniones (δοκέοντα)" (fr. 28), y en el fr. 17 generaliza la crítica: "La mayoría (πολλοί) no comprende (φρονέουσι) las cosas tal como las encuentra, ni siquiera una vez que aprendieron a conocerlas; sólo les parecen (δοκέουσι) a ellos". Y como sinónimo de δόξα (y de δοκοῦντα), siempre con la significación de "opinión", de "lo que parece", Heráclito utiliza δοξάσματα. De ella se ocupa el fr. 70: "Las opiniones (δοξάσματα) humanas son juegos de niños".

Pero quien más se opuso a las opiniones es Parménides, al punto de considerarlas uno de los temas de estudio necesario para saber en qué consisten y así poder evitarlas. El aprendizaje que Parménides, bajo el aspecto de su Diosa anónima, aconseja al futuro filósofo incluye no sólo el conocimiento del núcleo de la verdad, sino también ponerse al tanto de "las opiniones (δόξαι) de los mortales". Suponemos que para atenuar la sorpresa del oyente-lector (e incluso del joven al cual le habla la Diosa), Parménides agrega un juicio de valor respecto de las opiniones: "...en las cuales no se puede confiar" (οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης) (fr. 1.30). El discurso de Parménides pretende ser verdadero, y, para ello, no es suficiente exhibir la verdad; también forma parte de la verdad mostrar la falsedad de lo falso, o sea, de las opiniones. Las opiniones suelen ser tentadoras y frente a ellas, como hizo Ulises cuando

se ató al palo mayor de su navío para no caer bajo la tentación del canto de las sirenas, no hay que dejarse engañar por ellas; hay que reconocerlas como falsas.

Según Proclo, Euclides había escrito un tratado titulado *Falacias (Pseudaria)* –lamentablemente, hoy perdido– en el cual presentaba falsos teoremas a los alumnos para que aprendieran a distinguirlos. Otro tanto hace Parménides. En los últimos versos del fr. 8 describe una διακόσμησις dóxica basada en dos principios contradictorios, luz y oscuridad, que corresponden, según Aristóteles<sup>25</sup>, a ser y no ser, y que –si bien los “mortales” no lo aceptarían– se anulan mutuamente. Esta teoría, sin duda inventada por el mismo Parménides o resultado de un *collage* de distintos autores, suele estar presentada con un discurso que, si bien es atrayente, es engañoso (ἀπατηλόν) (fr. 8.52). Y para evitar toda tentación de aceptar esta cosmología, Parménides lleva a cabo una despiadada descripción de los “mortales”, autores de la misma (siempre en Parménides, las opiniones son “opiniones de los mortales”): “Nada saben, son bicéfalos, pues la carencia de recursos conduce en sus pechos al intelecto errante. Son llevados como ciegos y sordos, estupefactos, gente sin capacidad de juicio” (fr. 6.4-7). Como consecuencia, Parménides dice a su discípulo:

Aleja tú el pensamiento de este camino de investigación, y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de este camino, a utilizar el ojo que no ve, el oído que resuena, y la lengua. Juzga con el razonamiento la prueba polémica que te he enunciado. (fr. 7.2-6)<sup>26</sup>

La similitud que hay entre estos mortales “que nada saben” y los “dormidos” de Heráclito es notable, pero ella se debe sin duda a la actitud que tienen frente al conocimiento dos autores que no por ello debieron forzosamente conocerse. No podría excluirse, en cambio, un conocimiento mutuo entre Heráclito y Meliso de Samos, presunto “heredero” de Parménides, si creemos a Diógenes Laercio: “Intercambió discursos (λόγοι) con Heráclito, y éste lo recomendó a los efesios” (IX.24). S. Mouraviev dice, con razón, que este dato “fue ignorado por la totalidad de los modernos estudios heraclíteos”<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica*, 987a2.

<sup>26</sup> Resulta inexplicable que en la mayor parte (99%) de los trabajos consagrados a Parménides se considera que esta teoría elaborada por gente que nada sabe es propia de Parménides, y no de los “mortales” que él critica.

<sup>27</sup> S. Mouraviev. Héraclite. En : R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, III. CNRS Éditions, 2000, p. 585.

Individualizado el enemigo de la búsqueda de la verdad y del conocimiento, que son las “opiniones”, Parménides y Heráclito siguieron caminos distintos pero complementarios en búsqueda de “sus” verdades. En el fondo, nada los opone. Tanto Heráclito pudo haber compartido la tesis de Parménides según la cual si existe el orden cósmico que él proclama, es porque hay ser, y Parménides pudo haber aceptado la fórmula heraclítica según la cual “uno es todo”, ya que, como dijo en dos pasajes de su *Poema* ya citados, “no podrás obligar a o que es (τὸ ἕόν) a estar separado de lo que es (τοῦ ἕόντος)” (fragmento 4.2), porque “lo que está siendo (ἕόν) toca a lo que está siendo (ἕόντι)” (fragmento 8.25).

De acá en adelante dejaremos de lado a sus colegas presocráticos y nos ocuparemos exclusivamente de Parménides. Hemos ya aludido, aunque superficialmente, a las razones que llevaron a los historiadores de la filosofía a considerarlo como “el filósofo del Ser”, fórmula un tanto exagerada porque Parménides es, también –desde el punto de vista cronológico– el primer filósofo que, por las razones que veremos, imaginó la negación de la noción de ser, negación que, fiel a su pensamiento dicotómico, se asimilará a las opiniones.

Es en función de la “lección de filosofía” que la Diosa anónima<sup>28</sup> ofrece a su auditor que Parménides, por razones didácticas, se ve obligado a referirse a la negación del hecho de ser. Para ello, como veremos, niega directamente el infinitivo del verbo ser (μὴ εἶναι) o el participio presente (τὸ μὴ ἕόν), o se vale de dos términos que estaban atestados ya en Homero, “μηδέν” y “οὐδέν”. Una breve introducción se hace necesaria para justificar la existencia de estos términos.

Para negar que haya algo (o sea, “una cosa”), la lengua griega forjó los términos “μηδέν” y “οὐδέν”, que aluden a algo que no existe. Ahora bien, dado que el ser humano está rodeado e invadido por ὄντα (incluso él mismo es un ὄν), o sea, por “seres”, al asimilar la existencia a la noción de “cosa” (pues una “cosa” no es sino algo que existe), toda “cosa” es “una cosa”, en griego, “ἕν” (neutro), un “algo” (τις). El “insoportable peso de ser” obligó, ya a la lengua, a forjar un término negativo (pues la afirmación es monopolio de “lo que es”), y es así como surgieron las expresiones “no-uno”, “μηδέν”

<sup>28</sup> Ver nuestro trabajo *La déesse de Parménide, maîtresse de philosophie*. En: J. F. Mattéi (ed.) *La naissance de la raison en Grèce*, Paris : PUF, 1990.

(= μηδὲ ἔν)<sup>29</sup> o “οὐδέν” (*id.* Masculino, οὐδεῖς = οὐδὲ εἷς) (e incluso “no algo”, οὔτις), términos que traducimos por “nada” o por “nadie”<sup>30</sup>.

Si bien estos términos respetan las “categorías de pensamiento” a las que aludía E. Benveniste (ver nota 1), las etimologías correspondientes son a menudo el origen de confusión en las traducciones posibles, e incluso en los textos griegos originales, especialmente cuando el término “nada” depende de un verbo que supone una negación. En ese caso habría una negación de una negación, lo cual correspondería a una afirmación, y entonces es el contexto el que decide sobre el valor de μηδὲν o de “οὐδέν”. Μηδὲν por ejemplo, se encuentra en una sola ocasión en los poemas homéricos (ἀναίειτο μηδὲν ἐλέσθαι, *Il.* 18.500), y ya H. Ebeling<sup>31</sup> encontraba que se trataba de una redundancia (“*ubi negatio redundat*”, p. 1091), pues la traducción del pasaje sería, literalmente, que alguien “niega haber recibido nada”. Ergo, el sentido de la frase, “nada recibí”, no resulta evidente si la frase se traduce con la significación “no recibí algo”, es decir, “no algo”, o sea, “nada” (!).

Esta ambigüedad es menor en el caso de “οὐδέν”, que está utilizado con más frecuencia en los poemas homéricos. En un pasaje de la *Odisea* el término está opuesto a “algo”: Ulises se queja de que Circe quiera retenerlo a su lado cuando en realidad, para él, “nada (οὐδέν) es más agradable que la patria y los propios padres” (9.216). El contexto muestra que por un lado hay “algo” (el amor a la patria y el amor filial) y, por el otro, “nada”. Pero en otras utilizaciones, los términos utilizados para la noción de “nada” retoman la ambigüedad propia de la etimología.

En Parménides, en cambio, μηδὲν se encuentra en tres ocasiones, y οὐδέν en dos, sin ambigüedad alguna. Veamos estos ejemplos, que, por contraste, justifican el peso insostenible de ser.

En lo que concierne a μηδὲν, el verso 2 del fr. 6 es claro y evidente: “ella”, la nada, no existe, “μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν” (fr. 6.2a) (el verbo tiene un significado fuertemente existencial). Y, como la nada no existe, “lo que está siendo” (ἔόν) no puede ‘nacer’ (φῶν) a partir de la nada (μηδενός)” (fr. 8.10). Por último, la tercera utilización de μηδὲν presenta un matiz que nos permite deducir que

<sup>29</sup> A pesar del juego evidente de palabras que encontramos en el fr. 156 de Demócrito (“No es menos lo que algo es [τὸ δέν] que la nada [τὸ μηδέν]”), P. Chantraine niega curiosamente toda relación entre el término arcaico δέν y μηδέν (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: 1968, p. 262).

<sup>30</sup> Recuérdese el episodio de la *Odisea* en el cual Ulises dice al Cíclope que su nombre de “Nadie” (Οὔτις), lo cual justifica la reflexión del Gigante: “Entonces, Nadie me cegó” (9.367).

<sup>31</sup> *Op. cit.*, Nota 11.

Parménides tiene en cuenta la etimología del término. Se trata del verso 4 del fr. 9, donde la Diosa resume la “διακόσμησις” de los mortales y dice que, “al lado de ambas [= φάος καὶ νύξ], μηδέν” (fr. 9). El texto es interesante porque “los mortales” habían asimilado (ya lo veremos) “lo que está siendo” a la luz y a la noche (y sinónimos), y como ellas representan “todo” (πάντα, fr. 9.1), es inconcebible que, además de ellas, haya un nuevo “τι”: no (hay) nada más, o sea, un “no-una cosa”. En este verso μηδέν es una especie de apócope, y la ausencia de un verbo en relación con él resalta su importancia en el contexto

Veamos ahora las dos utilizaciones de “οὐδέν”. Para definir la ignorancia de los “mortales”, la Diosa utiliza una frase lapidaria para caracterizarlos, aunque ambigua en sus posibles traducciones: ellos son “εἰδότες οὐδέν” (fr. 6.4), literalmente, “sabedores de nada”. La frase es ambigua porque, por un lado, puede interpretarse que, de todos modos, los “mortales” “saben”, pero eso que saben “es” nada, o, si οὐδέν se refiere directamente al verbo “saber”, la frase diría que, directamente, ellos “no saben”. En ambos casos, la imagen que Parménides ofrece de estos “pensadores” es muy poco simpática.

La significación de “οὐδέν” en el verso 36 del fr. 8 es muy similar (en realidad, es idéntica) a la que ya encontramos en “μηδέν” en el fr. 9.4. Como ya no se trata de la διακόσμησις de los “mortales”, sino de su propia concepción de la realidad, es “lo que está siendo” (y ya no la luz y la noche) que no admite otro “τι” junto a él. No obstante, la traducción del pasaje (que, en griego, tiene esta forma: οὐδέν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, fr. 8. 36b-37a) ofrece ciertas dificultades, ya que οὐδέν puede considerarse como un adjetivo en relación con ἄλλο (en cuyo caso la traducción sería: “pues ‘ninguna otra cosa’<sup>32</sup> es o será al lado de lo que está siendo”) o como un término independiente (y la traducción sería: “pues ‘nada’ es o será ‘otra cosa’ al lado de lo que está siendo”). Nosotros preferimos esta segunda posibilidad. En ambos casos, dado que el hecho de ser (ἐόν) representa la realidad en su totalidad, no es concebible que “haya” algo al lado (πάρεξ, fr. 8. 37; μέτα, fr. 9.4) de él, ya que también “eso” sería.

La ambigüedad que podrían tener los términos “μηδέν” o “οὐδέν” en los ejemplos que vimos desaparece cuando, directamente, para aludir eventualmente a una “no cosa”, se niega el verbo “ser”, y la fórmula habitual τὰ ὄντα deviene, como en el texto ya citado de Parménides, τὰ μὴ ὄντα o, con menos frecuencia, τὰ οὐκ ὄντα. No obstante, dada la concepción del hecho de ser

<sup>32</sup> Acerca de esta construcción, ver Aristófanes, *Las aves*, 19: τὸ δ' οὐκ ἄρ' ἦσθην οὐδὲν ἄλλο πλὴν δάκνειν.

que acompaña, como vimos, a la noción de “cosa” o de “objeto”, también la negación mencionada será cuestionada, por ejemplo, por Platón en el *Sofista*<sup>33</sup>. El estudio de la negación del verbo “ser” por parte de Parménides (ya sea del infinitivo, del participio o de la tercera persona singular del presente) nos lleva necesariamente al tratamiento de la relación entre las “opiniones” y la “relativización” de la necesidad del hecho de ser ellas suponen.

Para Parménides, el filósofo no sólo debe interesarse en descubrir “la verdad de las cosas (τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν)”, como dirá Platón en el *Fedón* (99e6), sino que debe captar “el corazón (= el núcleo) de la verdad” (ἀληθείης [...] ἦτορ, fr. 1.29). Fiel a su etimología, la ἀλήθεια debe “descubrir” algo; en el caso de Parménides, ese “algo” es el hecho de ser, que justifica la realidad: si hay ὄντα es porque hay εἶναι, que es el verbo de cuya significación (que es la presencia real y efectiva, es decir, la “existencia”) “participan” las cosas (que, gramaticalmente, son “parti-cipios” del verbo). Para imponer esta certeza a quienes pretenden ser “hombres que saben” (fr. 1.3) Parménides recurre a dos procedimientos: utiliza como recurso expresivo la poesía didáctica, y rechaza como ilusoria y opuesta a la verdad a todo punto de vista que no admita la prioridad de la necesidad del hecho de ser. Si utilizamos el término “prioridad” es porque, contrariamente a lo que suelen afirmar la mayoría de los estudios consagrados a su filosofía, Parménides no desdeña –al contrario: alienta (ver fr. 10<sup>34</sup>)– el estudio de realidades “físicas”, siempre que éste sea consciente de que si hay ὄντα φυσικά es porque hay ser<sup>35</sup>.

Consecuente con el carácter didáctico de su *Poema*, Parménides exhibe el contenido (especialmente, el fundamento) de su tesis positiva, pero también, como camino a evitar, hace otro tanto con el camino erróneo que recorren quienes, por ignorancia, sostienen lo contrario. A lo largo del *Poema*, estas dos maneras<sup>36</sup> de investigar van constituyendo un “discurso confiable (πιστὸν

<sup>33</sup> En efecto, el artículo τὰ confiere realidad a aquello que niega, pues atribuye (o predica, si se quiere) el número plural a “algunos”, que entonces no pueden no ser, ya que *son* integrantes de una multiplicidad.

<sup>34</sup> “Conocerás la φύσις etérea y todos los signos que están en el éter, y las obras destructoras de la llama pura del brillante sol, y de dónde proviene todo esto [...]”.

<sup>35</sup> Ver nuestros trabajos La place de la ‘physique’ de Parménide dans une nouvelle reconstitution du *Poème*, *Revue de philosophie ancienne*, vol. 35, n. 1, 2017, y Quelques exemples de la ‘physique’ contestataire de Parménide, *Anais de Filosofia Classica*, vol. 12, 24, 2018.

<sup>36</sup> Parménides llama “caminos” (ὁδοί) a estas dos maneras de investigar porque, ya en su época, “manera”, “modo”, es una de las significaciones de ὁδός. Ver Píndaro, *Ol.* VIII.13: “Con la ayuda de los dioses, hay muchas maneras (ὁδοί) de tener éxito”. La palabra inglesa “way” hereda estos dos significados.

λόγον) y un pensamiento acerca de la verdad (ἀμφὶς ἀληθείης, fr. 8.50)”, por un lado, y un conjunto engañoso de palabras (κόσμον [...] ἐπέων ἀπατηλόν, fr. 8.52) (no un λόγος) que contiene las opiniones (δοξαί) de los mortales (o de “los hombres”), por el otro.

Veamos cómo estas dos maneras de encarar el ser de las cosas son, en realidad, contradictorias, y por qué solo una relativización del hecho de ser pudo llevar a producir la existencia de las “opiniones”.

Ser y no-ser son expresiones contrarias, opuestas, y ejemplos similares son muy abundantes en el *Poema*. Pero, en todos los casos, la Diosa expresa claramente su preferencia por uno de los términos. Es decir que la aparente conjunción (según la cual existirían X y no-X) es en realidad una alternativa (existe X o no-X), uno de cuyos términos es siempre devaluado. Hacia el fin del fragmento 1 el “corazón de la verdad” se opone a las opiniones, que no son verdaderas (versos 30-31), y el fragmento 2 (del cual nos ocuparemos en detalle) opone un camino persuasivo a un sendero vacío de contenido (versos 2.4 y 2.6)

Las oposiciones reaparecen en el fragmento 6 con la presentación de un camino que la Diosa exhorta a proclamar (versos 1 y 2) y otro, forjado por los “mortales que no saben nada”, y en el extenso fragmento 8 hay dos pasajes que no dejan lugar a dudas: el verso 8 (“Hay que ser absolutamente, o no ser”) y el verso 16 (“La cuestión es ésta: se es, o no se es”). Finalmente, siempre en este fragmento 8, el discurso confiable se opone al engañoso conjunto de palabras de las opiniones, como ya vimos.

Intentemos profundizar la relación que Parménides establece entre una noción y su contrario. Dijimos más arriba que los partidarios de “lo que se dice” (τὰ δοκοῦντα), en vez de justificar la existencia de la realidad en función del peso insoslayable del hecho de ser, recurren a nombres vacíos de contenido y no dudan en “coordinar” el hecho de ser a su contrario, lo que no es; o, si recurren a principios, proponen principios opuestos (a la imagen de ser y no-ser), que, en realidad, se anulan mutuamente). Estos procedimientos demuestran que, para ellos, no hay diferencia alguna entre ser y no ser.

Veamos dos pasajes del *Poema* en los cuales esta manera de encarar la realidad es evidente.

(1) En las breves líneas del fragmento 8 consagradas al tipo de investigación llevado a cabo por “los hombres” (versos 38 a 41), la Diosa dice que ellos se han limitado a colocar (κατέθεντο) nombres sobre las cosas, creyendo (πεποιθότες) que ellos eran verdaderos, y entre esos nombres figuran, coordinados por la conjunción τε καί, “ser y no [ser]: εἶναι τε καὶ οὐχί”.

La utilización casi banal del término “ser” es una prueba de la ignorancia de su verdadera significación, ya en la lengua griega, lo cual no impide coordinarlo a su contrario, no-ser

(2) Esta conjunción sólo es sostenible si se ignora qué es ser y qué significaría su negación, lo cual demuestra que ellos creen que son lo mismo y, a la vez, diferentes. Los últimos versos del fragmento 6 describen esta situación. Después de haber diagnosticado de un modo muy severo la triste “condición humana” de los fabricantes de “opiniones” en los versos 6.4-7, Parménides concluye que ellos son incapaces de juzgar (pues son una ἄκριτα φύλα), lo cual los lleva a asimilar y a la vez a distinguir ser y no-ser (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται κοῦ ταῦτον, 6.8-9).

En realidad, en este pasaje Parménides aplica concretamente a “los mortales” la tesis negativa (podría hablarse de “antítesis”?), del camino erróneo del fr. 2: “que no (se) es, y que es necesario no ser (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι, fr. 2.5)”.

En todos los casos enumerados *supra*, Parménides opone una noción (a la que podríamos considerar como afirmativa, o positiva), a su negación. Pero ambas nociones no están en el mismo nivel. Uno de los términos, al ser la negación del otro, “lo supone”. Según J.-P. Sartre, por ejemplo, respecto del ser, “*le néant lui serait logiquement postérieur, puisqu’il suppose l’être pour le nier*”<sup>37</sup>

La afirmación es previa a la negación, pues quien niega debe, al menos, saber qué es lo que niega. Si no se tiene una idea de qué significa “dios”, no se puede ser ateo. Es el caso de las “opiniones” respecto del hecho de ser. La evidencia no es un criterio propio del filosofar, pero en el caso de Parménides, respecto del hecho de ser (en el fragmento 2) es un punto de partida que luego se confirma con un arsenal de razonamientos lo más metodológicos posibles para su época (en el fragmento 8). En el fr. 2, para “demostrar” su principio positivo (que es, en realidad, un axioma, y un axioma no se demuestra: se lo afirma), Parménides recurre al pensamiento y al lenguaje, es decir, a los instrumentos gracias a los cuales el ser humano, que, por naturaleza, como vimos, apetece conocer (ver cita de Aristóteles en nota 19), puede conseguir su objetivo.

Veamos entonces cómo Parménides justifica, *a posteriori*, que es la ignorancia del peso abrumador de la afirmación la que pretende justificar luego su negación ¿Por qué se equivocan quienes sostienen que es necesario no

<sup>37</sup> J.-P. Sartre. *L’Être et le Néant*. París: Gallimard, 1943, p. 51.

ser (fr. 2.5b)? Porque, dice Parménides, “no conocerás lo que no es (τό γε μὴ ἔόν) [...] ni lo mencionarás” (fr.2.7-8). En este pasaje, la negación de τό ἔόν (negación que sería sinónimo de μηδέν, sin ambigüedad alguna), justifica, *a posteriori*, la negación de lo negado, o sea, la afirmación del conocimiento y de la enunciación de τό ἔόν. Es precisamente con estos términos que comienza al fr. 6: “Es necesario decir y pensar que lo que es, existe” (ἔόν ἔμμεναι, fr. 6.1).

En realidad, ésta es la conclusión de un razonamiento que comenzó en los primeros versos del fragmento 2, que establecían los “axiomas” –como dijimos– del camino positivo y de su negación. Intentemos introducirnos en las arenas movedizas del grupo integrado por los versos 3 a 5 del fr. 2. Ya desde el comienzo de su exposición (fr. 2.1) la Diosa presenta los fundamentos de las dos nociones que debe tener en cuenta (una, para adoptarla, la otra, para rechazarla), quien pretenda devenir filósofo: “Una, que (se) es y que no es posible no ser [...] (fr. 2.3)”; “la otra, que no (se) es, y que es necesario no ser (fr. 2.5)”.

Cando nos referimos *supra* a la evidencia como punto de partida del razonamiento que concluirá en el fr. 8 avanzábamos nuestra interpretación del torturado verso 2.3. En efecto, Parménides no demuestra que “(se) es (ἔστιν)”, y que “no es posible no ser (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι)”. Se limita a decir que “es el camino de la persuasión, pues acompaña a la verdad”, que es una forma poética de afirmar que es verdadero. La ausencia de sujeto en la primera parte del verso nos invitó a considerarlo como impersonal, y por ello agregamos “se” entre paréntesis. Por otra parte, si se considera necesario buscar un sujeto (si bien por algo Parménides decidió no explicitarlo), no caben dudas de que el mismo se encuentra en la segunda parte del verso, una vez transformada en afirmación la doble negación: “ser”<sup>38</sup>. Como no ser no es posible, hay “ser”, es decir, se da el hecho de ser: [οὐκ] ἔστι [μὴ] εἶναι”.

¿Consideró Parménides que, como “demostración” de esa evidencia, bastaba con llevar a cabo un análisis, incluso somero, del uso de “ser” en la descripción de τὰ ὄντα en tanto participio del verbo? Es muy probable (si bien rehusamos hacer de Parménides el primer “filósofo del lenguaje”). En todo caso, como veremos cuando nos ocupemos del verso 2.5, el rechazo de la necesidad de no ser (χρεὸν ἔστι μὴ εἶναι es inconcebible, fr. 2.6) hace que la “posibilidad” de ser señalada en 2.3 se convierta en una “necesidad”: no es posible no ser porque es necesario ser. Es de esta forma en que interpretamos el problemático verso 2.3. Como surge de nuestra lectura, no tiene sentido

<sup>38</sup> Y no “El Ser”. Ver nota 8.

encontrar ya en los versos 2.3 y 2.5 referencias a “El Ser” y a “El No-Ser”. La consabida fórmula “El Ser es y El No-Ser no es” debe pasar al olvido.

En el verso 2.5 la Diosa, que quiere poner al tanto al futuro filósofo también del error y especialmente de la inutilidad de negar el axioma positivo expuesto en 2.3, exhibe didácticamente (esta vez, con una suerte de demostración) el círculo vicioso al que conduce dicha negación. Pero, como dijimos, contrariamente a la tesis expuesta en 2.3, que fue considerado como un “axioma” y que, por ello, no necesitó una justificación, en el caso de 2.5 Parménides demuestra por qué afirmó en 2.6 que “te enuncio que este sendero es completamente incognoscible”.

Como ya adelantamos, la inviabilidad (éste es el termino adecuado) de la vía descrita en 2.5 es la imposibilidad de conocer y de expresar τὸ (γε) μὴ εἶν. No creemos exagerar si afirmamos que este verso 2.5 es un auténtico resumen de la concepción parmenídea del hecho de ser, y ello por dos razones:

- (i) La partícula γε, que separa τὸ de μὴ εἶν, sugiere que el artículo tiene la significación originaria de un demostrativo. Si es así, una traducción *ad sensum* de la frase sería: “pues tú no conocerás ni mencionarás algo que no sea”<sup>39</sup>, lo cual confirmaría nuestro análisis precedente, en el cual intentamos demostrar que la fórmula τὸ ὄν alude siempre a “algo que está siendo”, ya sea una cosa (ὄν) determinada, o simplemente un “algo” (τις).
- (ii) La negación de que haya algo que no exista se fundamenta (como condición *sine qua non*) en la imposibilidad de “captarlo”, ya sea con el pensamiento, ya sea –fundamentalmente– con la lengua. Cuando en el fr. 8 Parménides retome el rechazo de esta vía muerta dirá que ella ha sido dejada de lado porque es “impensable e innombrable (ἀνόητον, ἀνόνημιον)” (fr. 8.17). La trilogía “ser-pensar-decir”, que aparece también en otros pasajes del *Poema* (ya vimos el comienzo del fr. 6: “El necesario pensar y decir que lo que está siendo, existe”; ver también 8.33-5) encuentra su contradicción, en sus tres términos, en los valiosos versos 2.7-8, que son la justificación de 2.6.

La dependencia del pensamiento respecto de la realidad (pues “sin lo que está siendo, gracias a lo cual<sup>40</sup> él está enunciado, no encontrarás el pensar”,

<sup>39</sup> Una expresión similar se encuentra en Eurípides: “τὸ γε δίκαιον ὄδ’ ἔχει”, “eso sería justo” (*Orestes*, 797).

<sup>40</sup> La versión que se encuentra en Simplicio, citador del pasaje, “ἐν ᾧ”, “en el cual”, no tiene sentido. ¿Cómo el pensar puede encontrarse en lo que está siendo? Nosotros preferimos la versión de Proclo, “ἐφ’ (= ἐπι) ᾧ”. Ver al respecto nuestro trabajo *Siendo, se es. La tesis de*

fr. 8.35) que comprobamos en los pasajes recién mencionados se opone polarmente a la actitud de los “mortales”, los autores de las “opiniones”.

Pero Parménides no se limita a criticar la explicación de la realidad según “lo que se dice”, sino que, didácticamente, propone, como paradigma de un conjunto de palabras (κόσμον ἐπέων) engañoso (ἀπατηλόν) que debe ser evitado, el ejemplo de una διακόσμησις elaborada por los “mortales” basada en “opiniones” (δόξαι). Veamos entonces (a) de qué manera las “opiniones” retoman el camino erróneo expuesto, en el verso 2.5 del fragmento 2, que se basaba en el desconocimiento del valor absoluto y necesario del hecho de ser, y (b) de qué manera la διακόσμησις propuesta por las δόξαι privilegia la conjunción de opuestos en detrimento de su exclusión mutua.

Pero ¿qué son las “opiniones” *para Parménides*? La respuesta a la cuestión no es simple, porque 90% de “lo que se dice” sobre las δόξαι se basa en las interpretaciones de los doxógrafos, citadores y comentaristas<sup>41</sup>, casi siempre anacrónica (ver Nota 15). El único método que permite que tengamos una idea lo más cercana posible del pensamiento de Parménides al respecto consiste en estudiar el término δόξα (y su sinónimo δοκοῦντα) en los pasajes en los que aparece mencionado, y/o en fragmentos en los que Parménides se refiere a la noción, aunque sin mencionarla. Veamos estos pasajes.

Una certeza se impone *a priori*: las opiniones van siempre acompañadas por sus autores o fabricantes “los mortales” (fr. 1.30: βροτῶν δόξαι; fr. 6.4 y fr. 8.39: βροτοί; fr. 8.51: δόξαι [...] βροτείας) o “los hombres” (fr. 19.3: ἄνθρωποι). Ahora bien: así como el futuro filósofo es alguien que recibe una enseñanza (“Yo diré, y tú, que escuchas, recibe mi relato”, fr. 2.1; “tú conocerás la naturaleza etérea...”, fr. 10.1) y debe “observar” la realidad (incluso las cosas ausentes: λεῦσσε δ’ὄμως ἀπεόντα..., fr. 4.1), los “mortales”, por su lado, imponen a la realidad esquemas explicativos, o simplemente nombres. Es decir que en vez de “escuchar” a la realidad, como hubiese podido decir Heráclito, la obligan a adaptarse a modelos impuestos a partir de “lo que parece” evidente,

---

*Parménides*. Buenos Aires, 2005, cap. V (a), y La pensée s’exprime ‘grâce’ à l’être (Parménide, fr. 8.35), *La revue Philosophique*, 2004/1, n. 80.

<sup>41</sup> En nuestra búsqueda no tendremos en cuenta tampoco la arbitraria división del *Poema* en dos “partes” introducida en 1795 por el filólogo Georg G. Fülleborn (*Die Fragmente des Parménides*, Züllichau), *collage* que no respeta siquiera sus propios supuestos, pues incluye en la “parte” “la Verdad” (fr. 2-fr. 8.50) una descripción detallada (9 versos: fr.6.4/fr.7.4) de los autores de las δόξαι, y, en la “parte” “La Dóxa” (fr. 8.51/fr.18) se encuentran tesis verdaderas sobre la luna (fr. 14 y 15) y los miembros del cuerpo humano (fr. 16), así como una invitación a conocer la φύσις del universo (fr. 10 et 11), que nada tienen que ver con el discurso dóxico.

que, en el ejemplo parmenídeo, es la oposición entre la luz y la oscuridad. En efecto, la alternancia del día y de la noche nos muestra cotidianamente la realidad de la luz y de la oscuridad.

Ante la imposibilidad de captar el fundamento de ambas, que es el hecho de que ambas “son”, los hombres se limitan a poner nombres a todas las cosas, como si fueran verdaderos (cf. fr. 8.39), pues creen que en ellos está presente dicha pareja de opuestos. Y cuando pretenden conocer la realidad sólo encuentran los nombres que ellos han puesto. Pero como ellos creen que estos nombres son reales, suponen que ellos son suficientes para explicar la realidad. No comprenden que, si ellos son realmente reales, es porque ellos existen y, si existen, es porque hay ser<sup>42</sup>.

Sólo en tres ocasiones (en los fragmentos recuperados) Parménides hace alusión a la noción de δόξα (fr. 1.30, fr. 8.51 y fr. 19.1), y, si bien el término está ausente, también alude a ella en los versos 8.38 y 9.1-4. En el primero de los casos, el contenido de la noción no es explicitado; sólo se dice que no hay en ellas una πίστις ἀληθής. A partir del verso 8.51, en cambio, la Diosa expone de manera detallada en qué consisten las δόξαι [...] βροτείας: “Ellos [= los mortales] establecieron dos puntos de vista (γνώμας) para nombrar a las formas evidentes (μορφάς), a los cuales ellos no unificaron necesariamente –y en esto se han equivocado–: juzgan que hay un cuerpo (δέμας) enfrentado a él mismo y ofrecen de él 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 a la otra; por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, cuerpo espeso y pesado” (8.51-9).

Y en un texto que parece clausurar la explicación propuesta por las δόξαι, Parménides afirma: “Así surgieron estas cosas, según la δόξα, y así existen ahora. Y luego, una vez desarrolladas, morirán. A cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo” (fr. 19). Esta tarea de “nominación” propia de los mortales había sido ya presentada en un pasaje del fr. 8, si bien la palabra “δόξα” estaba ausente: “Por eso son sólo nombres cuanto los hombres han establecido, creyendo que eran cosas verdaderas (fr. 8.37-9)”. Antecesores remotos de Antístenes, los mortales de Parménides habían asimilado la realidad a sus nombres<sup>43</sup>, debilitando así –e incluso aniquilando– su “ser”.

<sup>42</sup> La opinión de Aristóteles según la cual uno de los principios, la oscuridad, sería equivalente al no-ser (ver pasaje citado en nota 25), no tiene sentido.

<sup>43</sup> Recordar la teoría del λόγος (en su sistema, sinónimo de ὄνομα) οικειός de Antístenes.

La descripción de los “puntos de vista” establecidos por las δόξαι finaliza en el verso 59 del fr. 8, cuya cita, por parte de Simplicio –siempre en su Comentario a la *Física* de Aristóteles– se completa con dos versos en los que la Diosa advierte a su oyente sobre el peligro de aceptar este tipo de teorías. Pero a continuación Simplicio aclara que “poco después” (καὶ μετ’ὀλίγα πάλιν) Parménides agrega: “Pero como todo ha sido denominado luz y noche, y aquello que tiene sus propios poderes (δυνάμεις) fue nombrado gracias a éstos o aquéllos, todo está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura, igual la una a la otra, pues, aparte de ellas, nada [hay]”. Este texto, conocido hoy como “fragmento 9”, si bien no contiene ni los términos “mortales” ni “δόξαι”, completa sin lugar a dudas la descripción que había comenzado en el fr. 8, y es de una importancia capital para nuestro tema, pues aclara cuál es el alcance ontológico de las nociones (γνώμαι) que Aristóteles tomará por “principios” (ἀρχαί)<sup>44</sup>.

Lamentablemente no quedan otros pasajes del *Poema* en los que Parménides desarrollaría este punto, pero de estas breves líneas surge con claridad que, para los mortales, en cada cosa se encuentran “potencialidades” que las ponen en relación ya sea con la luz ya sea con la oscuridad, y que, basándose en ellas, se les colocó un nombre. Pero la frase decisiva es la última: “aparte de ellas, nada [hay] (μηδέν)”. Es decir que el todo, πάντα τὰ ὄντα, se reduce a la luz y a la oscuridad, que agotan el ser de las cosas, ya que nada hay además de ellas: “Todo’ ha sido denominado luz y noche” (fr. 9.1).

Considerar que la realidad tiene como fundamento único dos poderes contradictorios (luz y oscuridad, y sinónimos) que, evidentemente cohabitan<sup>45</sup>, significa encaminarse en la vía rechazada en el verso 2.5, que atribuía una noción a su contrario.

Las nociones contradictorias que existen simultáneamente abundan en la descripción de las δόξαι, y, en el verso 8.54 (“ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσιν”), la Diosa parece criticarlos por haber ignorado que hay una sola γνώμη a retener: que εὐν ἔστιν: ellos eligieron “un cuerpo enfrentado a sí mismo y ofrecen de él pruebas separadas las unas de las otras; por un lado, el fuego etéreo de la llama [...], por otro lado, aquello que es en sí su contrario, la noche oscura, cuerpo espeso y pesado”. Y el fr. 9 completa esta enumeración cuando precisa

<sup>44</sup> Ver *Met.* 986b31.

<sup>45</sup> Entre los nombres que los mortales habían puesto a las cosas, creyendo que eran verdaderos, figuraban pares de opuestos, tales como “nacer y morir (γίγνεσθαι τε καὶ ὀλλεσθαι), ser y no ser (εἶναι τε καὶ οὐχί)” (fr. 8.40).

que, aparte de la luz y de la oscuridad (= la noche), “nada” hay. *Ergo*, como todo está constituido por la cohabitación de estos dos contrarios, los mortales deben forzosamente atribuir el uno al otro, si bien deben “creer” que son diferentes (en caso contrario no habría cohabitación de dos nociones).

El fundamento de las δόξαι se basa en la incapacidad de juzgar de los mortales, que, como vimos cuando mencionamos los versos 8-9 del fragmento 6, “creen que ser y no ser son lo mismo y no lo mismo” (y no “El Ser” y “El No ser”, como suele traducirse). Inesperadamente, la explicación más pertinente de esta confusión se encontrará en el enemigo más despiadado de Parménides, Gorgias: “Si el no-ser existe, existe y, al mismo tiempo, no existe, pues, como pensamos que no existe, no existe, pero, en tanto *existe* como no-ser, existe (fr. 3 § 67 = Sextus, *Adv.Math.* 7.64)”.

Sólo seres bicéfalos (fr. 6.5) pueden sostener esta mezcla ilegítima, y por esa razón Parménides asocia didácticamente siempre las opiniones a quienes se encuentran en una situación antitética respecto de la Diosa, que se supone inmortal; los hombres, en cambio, son mortales. Son ellos quienes han forjado, fabricado (πλάττονται, fr. 6.5) un camino del cual se había dicho, ya en el fr. 1, que estaba alejado del camino de la Diosa (fr. 1.27), camino que no conduce a una meta, sino que avanza a ciegas (ya que sus usuarios son guiados por un intelecto errante, πλακτὸν νόον, fr. 6.6). Este método (pues un camino es una manera de hacer avanzar el razonamiento, *ergo*, un método) sólo pudo ser imaginado por mortales atónitos, guiados por la costumbre (ἀμνησία) de “lo que se dice”, y sentidos insensibles (con ojos que no ven y oídos que no escuchan, fr. 6. 6-7). Ellos prefirieron la liviandad de las opiniones al peso de ser.

Después de Parménides, el peso abrumador del hecho de ser comenzará a resquebrajarse, en primer lugar, a causa de Meliso, que inventará un Ser-Uno incapaz de explicar la realidad de τὰ ὄντα, y por los atomistas, que lo obligarán a cohabitar ya no con las opiniones, sino con otra realidad que no tendrá menos ser que él: el vacío, un “no ser que existe”. Y, finalmente, Gorgias comenzará su *Tratado* con la frase lapidaria “nada existe (οὐδέν ἔστιν)” (fr. 3 § 65).

Pero esta es otra historia.

[Recibido em janeiro/2022; Aceito em fevereiro/2022]

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Benveniste, E. *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 1966 (publicado originariamente en *Les Études Philosophiques* 4, 1958).
- Cordero, N.-L. La déesse de Parménide, maîtresse de philosophie. En : J. F. Mattéi (ed.) *La naissance de la raison en Grèce*, Paris : PUF, 1990.
- \_\_\_\_\_. La place de la 'physique' de Parménide dans une nouvelle reconstitution du Poème. *Revue de philosophie ancienne*, vol. 35, n. 1, 2017.
- \_\_\_\_\_. Quelques exemples de la 'physique' contestataire de Parménide. *Anais de Filosofia Classica*, vol. 12, 24, 2018.
- \_\_\_\_\_. La pensée s'exprime 'grâce' à l'être (Parménide, fr. 8.35), *La revue Philosophique*, 2004/1, n. 80.
- \_\_\_\_\_. *Siendo, se es. La tesis de Parménides*. Buenos Aires, 2005.
- Cunliffe, R. J. *A lexicon of the homeric dialect*. London, 1924.
- Curtius, G. *Grundzuge der griechischen Etymologie*. Leipzig, 1858-62.
- Ebeling, H. *Lexicum Homericum*. Leipzig, 1885.
- J.-P. Sartre. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1943.
- Kühner, R.; Gerth, B. *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*. 2a ed. Hannover, 1870.
- Laks, A. ; Most, G. *Les débuts de la philosophie*. Des premiers penseurs grecs à Socrate. Paris : Fayard, 2016.
- Plato's Parmenides*. Trad. R. E. Allen. Blackwell: Oxford, 1983.
- S. Mouraviev. Héraclite. En : R. Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*, III. CNRS Éditions, 2000, p. 585.