

SEGÚN PLATÓN, LOS «MORTALES» DE PARMÉNIDES ¿SON LOS ANTEPASADOS DE LOS SOFISTAS?

According to Plato, the “Mortals” of Parmenides, are the Ancestors of the Sophists?

Néstor-Luis Cordero

ORCID ID: orcid.org/0000-0003-3198-7744
Universidad de Rennes 1 (Rennes, Francia)
nestor.luis.cordero@gmail.com

RESUMEN

¿Por qué cuando Platón quiere justificar su definición del sofista como un «fabricante de imágenes» (*Sofista*, 236c), se apoya sobre dos versos auténticos de Parménides (fr. 7.1-2) que aluden, sin duda alguna, al camino recorrido por los «mortales que nada saben» (fr. 6.4)? ¿Quiere acaso sugerir que esos «mortales», que son en realidad «fabricantes de opiniones» (*doxaí*), son un antecedente de los sofistas, que son «fabricantes de imágenes»?

PALABRAS CLAVE: *Platón, Sofista, Antístenes, Parménides, apariencia, dóxa.*

ABSTRACT

Why, when Plato wants to justify his definition of the sophist as an "image maker" (*Sophist*, 236c), he quotes two authentic verses of Parmenides (fr. 7.1-2) that undoubtedly allude to the path taken by the "mortals who know nothing" (fr. 6.4)? Does he want to suggest that these "mortals", who are actually "opinions (*doxaí*) makers" are ancestors of the sophists, who are "image makers"?

KEYWORDS: *Plato, Sophists, Antisthenes, Parmenides, appearance, dóxa.*

SEGÚN PLATÓN, LOS «MORTALES» DE PARMÉNIDES ¿SON LOS ANTEPASADOS DE LOS SOFISTAS?

¿Por qué, cuando Platón quiere justificar su definición del sofista como un «fabricante de imágenes» (Sofista, 236c), se apoya sobre dos versos auténticos de Parménides (fr. 7.1-2) que aluden, sin duda alguna, al camino recorrido por los «mortales que nada saben» (fr. 6.4)?

¿Por qué cuando Platón quiere justificar su definición del sofista como un «fabricante de imágenes» (Sofista, 236c) se apoya sobre dos versos auténticos de Parménides (fr. 7.1-2) que aluden, sin duda alguna, al camino recorrido por los «mortales que nada saben» (fr. 6.4)? ¿Quiere acaso sugerir que esos «mortales», que son en realidad «fabricantes de opiniones» (*doxai*), son un antecedente de los sofistas, que son «fabricantes de imágenes»? Este trabajo intenta responder a esta pregunta, y también a otros problemas que irán surgiendo siempre a propósito de este tema.

Como es sabido, en el *Poema* de Parménides se dice que quien quiere devenir filósofo (Parménides dice «un hombre que sabe», *eidóta phôta*, fr. 1.3) tiene que estar informado (*puthésthai*, fr. 1.28) de dos maneras, *a priori* posibles, de explicar la realidad: una manera que sigue un método coherente y convincente y que capta «el corazón de la verdad» (fr. 1.29), que consiste en admitir que «hay ser» (*eón émmenai*, fr. 6.1), y una manera equivocada, que sigue un camino (= método) errante, que es en realidad un círculo vicioso, que, en vez de «des-cubrir»¹ la realidad, coloca sobre las cosas nombres que ellos creen que son verdaderos (fr. 8.34). Este procedimiento es atribuido por Parménides a los «hombres» (fr. 19.3) o directamente a quienes comparten la «condición humana», los «mortales» (fr. 1.30, 8.39, 8.51). Esta gente expone aquello

¹ Cf. la etimología de *alétheia*: «de-velamiento», «des-cubrimiento», «exhibición de algo oculto u olvidado».

que cree que es verdadero mediante «opiniones» (*doxaí*), noción sinónimo de «lo que parece» (*dokoúnta*);² Parménides critica estos puntos de vista, como veremos *infra*.

Menos de un siglo después,³ Platón escribe⁴ el *Sofista*. Gran parte del diálogo está consagrada a la definición del personaje al que alude el título (si bien el subtítulo, *Peri tou óntos*, corresponde con más fidelidad al contenido), y después de varios ensayos que parecieran no ser completamente satisfactorios, un cambio de criterio respecto de la actividad del sofista parece aproximarse más concretamente a la realidad: el sofista está ahora encarado como un *productor*. ¿Qué es lo que produce? Imágenes (*eídola*, *eíkona*). Las imágenes pertenecen ontológicamente al ámbito del «manifestarse», del «mostrarse» (*phainesthai*), del «parecer» (*dokein*) (*Soph.* 236e1), y cuando se trata de imágenes habladas (234c6) (ya que el sofista las expone en un discurso), ellas forman parte de un discurso necesariamente falso.

Para justificar esta definición, el Extranjero de Elea, que es el portavoz de Platón, tendrá que recorrer un largo y abrupto camino, pues las imágenes, que muestran o se parecen a lo que es realmente, de lo cual ellas son solo copias, suponen que *lo que no existe, existe*, y «el gran Parménides» (237a) había sostenido que no hay cosas que no existan (*eínai mè éonta*, fr. 7.1), y que por ello, cuando se habla, se dice forzosamente la verdad (ya que mentir sería decir lo que no es). Así como Parménides había criticado «las *doxaí* de los mortales», Platón, en la segunda parte del diálogo, se verá obligado a relativizar la tesis parmenídea y a sostener que la imagen existe *realmente* (*óntos*), incluso si no es verdadera (240b11) (afirmación que seguramente habrá escandalizado a sus alumnos

² Cf. la fórmula *dokei moi*, «me parece». Sobre la identidad entre las nociones de *doxaí* y *dokoúnta*, cf. Cordero (2015, p. 42). *Contra*, cf. Cerri (1999, p. 186).

³ Parménides habría vivido entre 550/545 y 456 a. J.C., según la cronología que se puede deducir de Apolodoro, fuente más «científica» que las fechas que sugieren las primeras páginas del *Parménides* de Platón.

⁴ El diálogo pudo haber sido escrito entre 369 y 367 a. J.C.

de la Academia) y que se puede hablar sin decir forzosamente la verdad. La afirmación de la realidad real de la imagen y del discurso falso son el certificado de defunción del sofista.

Si hemos decidido establecer una relación entre Parménides y Platón es porque un detalle curioso, al que ya aludimos al comienzo, nos invitó a hacerlo. Platón sabe que justificar su definición del sofista, y las consecuencias que ella implica, será «extremadamente difícil» (236d9, 237a1), ya que ella se apoya sobre la realidad del *phainesthai* y del *dokeîn* (236e1), y también sobre la posibilidad de que haya un discurso falso, lo cual, según Platón, habría sido prohibido por Parménides. Y para apoyar la prohibición que él atribuye a Parménides, Platón cita dos versos auténticos del *Poema*: «Pues esto nunca se impondrá: que haya cosas que no son. Aleja tu pensamiento *de este camino* de investigación» (237a. Parménides, fr. 7.1-2). La cita es totalmente pertinente. Pero —y este hecho nos hizo reflexionar— hay otro pasaje del *Poema* que respeta con más fidelidad la actividad del sofista, que está relacionada con el discurso. Se trata de los dos últimos versos del fragmento 2: «Pues tú no conocerás algo que no sea [...] *ni lo mencionarás*» (fr. 2.7-8).

Si Platón poseía la versión completa⁵ del *Poema*, hubiese podido citar estos dos versos. Tenemos el derecho a preguntar, entonces, ¿por qué Platón, para justificar los problemas que trae aparejados su nueva definición del sofista, eligió un pasaje del *Poema* que afirma, como era de esperar, la inexistencia del no-ser, pero que además establece una relación con los «mortales», que son quienes

⁵ Es muy probable que en la Antigüedad se conocieran, además del texto completo del *Poema* (que Simplicio confiesa poseer en su biblioteca, once siglos después de su escritura), resúmenes o extractos con los pasajes menos «oscuros». El excelente artículo de J. Mansfeld (1986) demuestra la existencia, incluso antes de Platón, de obras de clasificación de los filósofos «ya» antiguos. En todo caso, es curioso que el fragmento 2, fuente de la *vulgata* «el Ser es, el No Ser no es», no haya sido citado por ninguna fuente hasta Proclo y Simplicio, habiendo permanecido en el olvido durante once siglos (!), lo cual explicaría que Platón, quizá, no lo conociera. Antes de nuestra era (hasta Plutarco) solo algunos versos de *cuatro* fragmentos de Parménides fueron citados: fr. 7 (Platón, Aristóteles), fr. 8 (Platón, Eudemo), fr. 13 (Platón, Aristóteles) y fr. 16 (Aristóteles, Teofrasto).

toman uno de los caminos enumerados en el fragmento 2, y que la Diosa prohíbe tomar? El resto del fragmento 7, no citado por Platón (él cita solo los primeros versos, pero seguramente conocía el pasaje entero), confirma la relación que existe entre la negación del no-ser y «los mortales que nada saben»: «Y que la inveterada costumbre no te obligue, a lo largo de *este camino*, a valerte del ojo que no ve, del oído que resuena, y de la lengua. Juzga con el *lógos* la refutación muy polémica que acabo de proclamar» (fr. 7.3-6). Esta descripción corresponde, con absoluta certeza, a aquella de los «mortales» del *Poema*, cuya triste condición Parménides había descrito en el fragmento 6 (que en la versión original del texto debió de encontrarse forzosamente antes del pasaje que llamamos hoy «fragmento 7»⁶). Esta gente se encamina por el camino que la Diosa vetará en el ya visto fragmento 7: «[El camino] fabricado por los mortales que nada saben, hombres bicéfalos, en el interior de cuyos pechos la incapacidad guía al intelecto errante. Son arrastrados ciegos y sordos, atónitos, sin capacidad para juzgar, pues creen que ser y no ser son la misma cosa y no la misma. El camino conduce al punto de partida» (fr. 6.4-9). La relación entre la definición del sofista y la de estos «mortales» es el tema principal de este trabajo.

Veamos algunas de las alusiones que hace Platón respecto de la similitud entre el sofista y los «mortales» de Parménides, En la definición del sofista que nos ocupa, como se supone que este personaje produce un tipo especial de imágenes, a las que Platón llama «ilusiones» (*phantásmata*) (236b7), se dice que estas modifican voluntariamente las proporciones reales de los modelos

⁶ Nos vemos obligados a tomar estas precauciones porque, como es sabido, se han recuperado diecinueve citas textuales del *Poema* de Parménides, pero nunca sabremos con exactitud el lugar que cada una ocupaba dentro del texto originario. Podemos agregar que la estructura que devino ortodoxa desde que la propuso un investigador kantiano, Georg. G. Fülleborn (1795), es totalmente arbitraria y debe corregirse.

para reemplazarlas por otras que «parecen» (*doxoúsas*) ser bellas.⁷ Puede deducirse entonces que el *phánthasma* es el resultado de una visión deformada o directamente consecuencia de una perspectiva voluntariamente «no bella» (*ouk ekkaloúthéan*, 236b4) a partir de la cual se encara el modelo. En cambio, quien tiene la capacidad de observar correctamente (*hikanôs horân*) el modelo, verá que se trata de una ilusión. Y bien: recuérdese que cuando describe a los «mortales», Parménides dice que ellos se valen de «ojos que no ven» (fr. 7.4), y que son arrastrados «ciegos y sordos» (fr. 6.7). Ergo, el sofista no ve ni oye, y, en general, no percibe las cosas tal como son y, por consiguiente, las expone defectuosamente.

Por otra parte, Parménides dice que los mortales son *díkranoi*, lo cual supone que tienen más de una cabeza,⁸ y Platón, en la página 240c4 del *Sofista*, una vez terminado un primer grupo de definiciones, dice que este personaje tiene «múltiples cabezas» (es *poluképhalos*), y que por ello es difícil atraparlo.

Pero ¿en qué se basa el divagar erróneo del intelecto de los «mortales»? Se basa en creer (*nenómistai*, fr. 6.8) «que ser y no ser son la misma cosa y no la misma» (fr. 6.8-9). Cuando, a propósito de algo, se dice que eso es y no es lo que es, se atribuye a algo su propia negación, lo cual permite que ser y no-ser cohabiten. Ello ocurre con quienes se encaminan a lo largo del camino vedado por la Diosa en el verso 2.5: «No se es, y es necesario no ser (*ouk ésti, te kai khreón esti mē einai*)». Esta fórmula necesita una explicación. Quienes no distinguen entre ser y no-ser suponen una cohabitación entre ambos. La fórmula mencionada supone que hay ser, y, al mismo tiempo, lo niega. El primero que comprendió a la perfección el sentido de esta afirmación de Parménides fue su enemigo más declarado, Gorgias. En efecto, en su tratado

⁷ Para un análisis detallado de la noción de *phántasma*, ver Palumbo (1997), cap. V. [Esta fuente no está registrada en las Referencias]

⁸ Ello significa que tienen sensaciones (vista, oído, olfato, gusto, que dependen de la cabeza) contradictorias. En Parménides, el pensamiento se encuentra en el pecho (cf. fr. 6.6.).

Sobre el No-Ser o Sobre la Phúsis, Gorgias escribió: «Si el no-ser existe, existirá y, al mismo tiempo, no existirá. Si pensamos que no existe, no existirá, pero, como *es* no-ser, existirá» (fr. 3§67). El camino vedado en el verso 2.5, en tanto negación contradictoria del primero (enunciado en el verso 2.3), supone el hecho de ser, y, al mismo tiempo, dice que necesariamente *no existe*. Supone la existencia de aquello que niega: dice que lo que existe, no existe, tesis que Parménides refuta en el fragmento 7.1 cuando dice que nunca habrá «cosas» (*ónta*, participio presente del verbo «ser», «entes») que no sean.

Evidentemente, Parménides da a entender que esta «creencia» está subyacente en la «ordenación cósmica» (ya nos ocuparemos de esta expresión) de los «mortales», ya que al creer que ser y no-ser son lo mismo y no lo mismo, la explicación de la realidad que proponen se ubica en las antípodas de la suya. En vez de la alternativa (= disyunción) parmenídea, «se es, o no se es» (fr. 8.16), «ser absolutamente o no ser para nada» (fr. 8.11), ellos son víctimas de la conjunción: «se es y no se es». Es así como proponen como «principios» la luz y la oscuridad (fr. 8.53), que son opuestas y, no obstante, cohabitan.

Parménides, evidentemente, critica la posición de los «mortales» y dice claramente que él expuso la «ordenación cósmica» (*diákosmon*, 8.60) que ellos sostienen «para impedir que alguna opinión de los mortales se te pueda imponer» (fr. 8. 60-1). Esta frase supone que, incluso si ellas son incapaces de captar la realidad tal cual es, *hay* opiniones, y por eso son peligrosas. El caso de Platón es diferente. Para que su definición del sofista sea válida, él tiene que demostrar que las imágenes (copias, imitaciones, pareceres) existen. Mientras se siga adoptando el absolutismo del ser parmenídeo, tal como Platón lo interpreta, ellas no tienen derecho a existir porque suponen que hay «algo» que el ser no es, o sea, el no-ser. Cuando logre liberarse del peso aplastante de Parménides, a partir de la página 240 del *Sofista*, recién entonces Platón descubrirá el ser *real* de la imagen.

Pero, en los dos casos, ambos presentan, uno, los «mortales», el otro, el sofista, como un peligro, y eso por dos razones: (a) los «mortales» divulgan teorías erróneas, pero lo hacen mediante «un orden (*kósmos*) engañoso de palabras» (fr. 8.52). Sabemos que donde hay un «orden», para los griegos de la Antigüedad, hay belleza, y la belleza puede embrujar al joven que quiere devenir «un hombre que sabe»; y (b) también los sofistas fueron caracterizados como embusteros en las definiciones precedentes, pero en la definición que nos ocupa se le agregan los epítetos de «mago» y de «ilusionista», es decir, gente capaz de embrujar fabricando ilusiones (*phanthásmata*), que, en el caso de los «mortales», confunden ser y no ser.

Agreguemos unos pocos detalles al desarrollo de nuestro tema. La actividad que consiste en atraer a los candidatos mediante un «bello» discurso es atribuido por Parménides a los «mortales», cuyas ideas la Diosa se limita a exponer, ya que no las comparte. No caeremos en la trampa que consiste en tratar de individualizar a estos «mortales». Baste con decir que, en relación con la Diosa que, se supone, es inmortal, ellos son «los otros» (¿filósofos?, ¿poetas?, ¿los dos a la vez?). Se trata de pensadores (la muchedumbre queda excluida, suponemos) que sostienen una «ordenación cósmica semejante (*eoikóta*)» (fr. 8.60). ¿Semejante a qué? Semejante a una ordenación verdadera, a la cual los «mortales» imitan con palabras subyugantes, contra las cuales Parménides pone en guarda. La palabra *eoikóta*, deriva de *eíko*, «ser parecido», «asemejarse»; está en relación con *eíkon*, «imagen», la noción que Platón atribuye a los sofistas, lo cual supone un modelo como soporte. Sin modelo no hay copia ni imagen. Al no apoyarse en el hecho de ser, la «ordenación cósmica» que ellos proponen es solo un conjunto de «opiniones» que mezclan ser y no ser, luz y oscuridad, etc.

Hacia el final del fragmento 1, Parménides, como un verdadero profesor de filosofía, había anunciado por qué iba a exponer no solo la verdad sino también las «opiniones», que no merecen confianza (fr. 1 .30). El joven estudiante debe también saber «cómo

hubiese sido necesario (*khṛên*)⁹ que lo que parece (*tà dokoûnta*) existiese realmente (*dokímōs*),¹⁰ abarcando todo incesantemente» (fr. 1.31-2). La frase está en modo condicional: *si* la verdadera razón de ser de las cosas no existiese (felizmente, no es el caso), todo se produciría *necesariamente* según las opiniones.¹¹ El fragmento 19 confirma esta amenaza: «Así nacieron estas cosas, según la opinión, y así existen ahora».

Esto es lo que ocurre si se acepta la existencia de un *phainesthai* de un *dokein*, que es el resultado de negar la disyuntiva «es necesario que lo que existe, exista necesariamente, o que no exista en absoluto» (*pámpan pelénai è oukhí*, fr. 8.11). Para Parménides, este es el caso de los «mortales». Para Platón, que recibe un Parménides melisizado (volveremos sobre esta expresión), es «extremadamente difícil» demostrar que las *dokoûnta* son ilusorias, ya que ellas suponen que haya no-ser, lo cual fue negado por Parménides.

Dijimos que recién a partir de la página 240 del *Sofista* Platón puede justificar su definición, pues acaba de reconocer la realidad *real* de la imagen (240b). En las páginas anteriores, apoyándose *en su interpretación* de Parménides, Platón lo había acusado de impedir la existencia de todo aquello que no respete el carácter absoluto del hecho de ser, como es el caso de las copias, las imitaciones, las imágenes, los «pareceres». Pero esta concepción ¿se encontraba realmente en Parménides? Si en el párrafo anterior hemos usado la expresión «*en su interpretación* de Parménides» es porque ha llegado el momento de precisar nuestra hipótesis de trabajo. Cuando un filósofo se ocupa de otro (en nuestro caso, Platón de Parménides) no actúa en tanto «historiador de la filosofía». Intenta dialogar con su antecesor y comentar sus ideas tal como ellas están vigentes en su tiempo, luego del paso de los años. El Parménides que Platón comenta está contemplado con anteojos melisianos y antistenianos

⁹ Se trata de un *casus irrealis*. Cf. Kranz (1916, p. 1170): “Bestand haben müssten”.

¹⁰ Cf. LSJ: “*dokímōs* = really, genuinely”.

¹¹ *Dokoûnta* y *doxai* son sinónimos. Cf. nota 2.

(Meliso es un poco anterior a Platón; Antístenes, su contemporáneo). La consecuencia principal de este enfoque deformado es la siguiente: Parménides era un monista (como Meliso) y negaba que se pudiese mentir (como Antístenes). Cuado, en el *Sofista*, el Extranjero interroga a un imaginario monista parmenídeo, este le responde: «Solo existe [lo] uno» (*hèn mónon éstin*) (244b). Esta frase, literalmente, es el fragmento 881 de Meliso. Y, respecto de Antístenes, como veremos *infra*, fue este filósofo quien sostuvo literalmente, en un texto transmitido por Proclo, que es imposible mentir. Nuestra hipótesis de trabajo, entonces, es la siguiente: es en función de su interpretación de Parménides (que consistió en *melisizarlo* y en *antistenizarlo* para refutarlo más fácilmente) que, en la primera parte del *Sofista*, Platón aprovechó la negación parmenídea del no-ser, que es real, para sostener que es imposible admitir un *phainesthai* y un *dokein*, así como la necesidad de decir siempre la verdad cuando se habla.

Hasta el momento no nos hemos ocupado de la noción que establece una relación entre Platón y Parménides, y que es central en ambos filósofos: la noción de *dóxa*. En Parménides, como en todos los presocráticos,¹² *dóxa* (y otros términos que comparten la raíz **dok-*) pertenecen al campo de la gnoseología. Se trata de maneras de conocer, o de intentar conocer, alguna cosa, y por eso son correctas las traducciones tales como «opinión», «punto de vista», «juicio», «reputación» (en el sentido de «lo que se dice»). En la interpretación platónica de Parménides (ver *infra*) se producirá un cambio muy importante respecto de esta significación¹³. Y será a partir de esta nueva perspectiva que Platón interpretará por qué Parménides (su Parménides) rechaza la posibilidad de un *dokein* y de un *phainesthai* «sin ser» (*éinai de mé*, *Sof.* 236e1). En

¹² Cf. Heráclito, fr. 28 y Jenófanes, fr. 34. Para un análisis exhaustivo de la noción, cf. Lafrance (1981), *passim*.

¹³ «En las interpretaciones del término ‘*dóxa*’ y de otros que comparten la raíz **dek-* es necesario prescindir totalmente del sentido asumido en contextos lingüísticos y filosóficos de tipo ‘platónico’» (Ruggiu, 2014, p. 127).

esta interpretación, el cambio de *status* de la *dóxa* es decisivo, ya que a causa de (o gracias a) la sofística se instaura hacia mediados del siglo V a.J.C. la dicotomía «ser/aparecer», desconocida antes. Evidentemente, justificar esta afirmación supera los escasos límites de este trabajo. Baste con decir que el relativismo sofístico (especialmente en Protágoras; Antifonte será una excepción¹⁴) es posible porque no hay un ser permanente más allá de las apariencias detectadas por las sensaciones, pero, para sostenerlo, es necesario previamente establecer la dicotomía ser/aparecer, para negar luego uno de los miembros de la misma, «el ser». El tratado de Gorgias será una obra maestra al respecto.

Sabemos que la inagotable imaginación de Platón propondrá la síntesis gracias a la cual la filosofía pudo proseguir su camino: si hay apariencias (lo cual es innegable) es porque hay un respaldo o garantía de las mismas, las Formas. Pero como las apariencias son la realidad real tal como se nos *aparece*, Platón encuentra que la noción de *dóxa* reproduce la manera de aparecer (y ya no de «parecer», como en Parménides) del ser inteligible, sometido a las exigencias de la espacio-temporalidad propias del «ser» de Meliso. Recién entonces se justificará el *phainesthai* y el *dokein*, cuando un Parménides melisizado (y también platonizado) sea refutado, y la *dóxa* pase a significar «apariencia» (ver la imagen de la línea dividida en la *República*). Platón nunca lo escribió literalmente, pero toda la tradición neoplatónica sostuvo que el *Poema* de Parménides se ocupa del Ser-Uno y de las apariencias (*doxai*),¹⁵ lo cual nada tiene que ver con el original. Cuando Simplicio transcribe el verso 8.50 dice que en ese punto Parménides termina el discurso sobre la verdad y que de ahí en adelante va a ocuparse de las cosas «sensibles» (*tà aísthetá*), «es decir, de la *dóxa*» (*Phys.* 30). No

¹⁴ Para Antifonte, los *nómoi* de la *pólis* son convencionales; los de la *phúsis*, en cambio, son necesarios (cf. DK 87 B 44).

¹⁵ En el siglo XX, M. Heidegger fue el portavoz más imaginativo de esta posición. Después de citar el fr. 6 de Parménides, Heidegger escribió (1967): «Este camino es el de la *dóxa*, con el sentido de 'apariencia'».

caben dudas entonces de que la interpretación neoplatónica de Parménides concibe la *dóxa* con valor ontológico, como sinónimo de «apariencia sensible».

En realidad, la tarea de desinformación comenzó con Aristóteles, quien escribió que «obligado por los fenómenos (*tà phainómena*) (que sería el conjunto de las *doxai* como apariencias), él [Parménides] propuso dos principios para explicar la realidad, el calor y el frío, es decir, el fuego y la tierra» (*Metafísica* 986b31). Si Aristóteles tuvo verdaderamente acceso a un ejemplar del *Poema*, hubiese visto que Parménides atribuye esta teoría a los «mortales que nada saben»...

Cuando Platón dice que Parménides negaba la existencia de las «apariencias» (que serían el conjunto del *dokēin* y del *phainesthai*) es porque cree que ya en Parménides *dóxa* tiene valor ontológico y, dada su concepción espacio-temporal del hecho de ser, este no puede cohabitar con otra cosa, ya que «ocupa todo el espacio», como se lee en Meliso (fr. 6 y 7).¹⁶ Las apariencias serían «lo otro» del ser, que, según Meliso-Parménides, es Uno. *Ergo*, lo que está «fuera» del ser, no es. Un texto de Meliso dice que hay que desconfiar del objeto de las sensaciones, que no es el «ser verdadero (*alethinós*)», dado que cambia (fr. 8§4-5).

Como resumen de esta primera parte de nuestro trabajo que trató, fundamentalmente, de la negación del Parménides de Platón de la existencia de imitaciones, imágenes, copias, etc., podemos concluir que (a), en una interpretación melisizada de Parménides, dado el carácter absoluto del hecho de ser, su cohabitación con «apariencias» sería incompatible, y (b) que, para que su definición sea válida, el sofista debe combinar ser y no ser, como los «mortales» de Parménides, lo cual es válido recién a partir de la página 240 del *Sofista*.

Observemos ahora la segunda «dificultad extrema» que supone la definición del sofista: que se pueda decir algo sin decir la verdad

¹⁶ Acerca de este argumento, cf. Mansfeld (2016, p. 82).

(*tò légein mèn átta, alethê dè mé*, 236e2). El sofista, en tanto productor, produce «discursos (*logoi*) falsos», pero hay que demostrarlo, ya que un discurso falso dice lo que no es, y —Parmenides *dixit*— lo que no es, no es, y, lógicamente, no se puede enunciar (cf. fr. 2.8).

Pero la imposibilidad de decir lo que no es ¿supone necesariamente que cuando se habla se dice lo que es? Como dijo Platón, resolver este problema es «extremamente difícil», porque, para avanzar con seriedad, hay que introducirse nada menos que en la concepción de la verdad en los primeros filósofos, tema que apenas podemos abordar en este trabajo.

Que la noción de «verdad» se expresa con un término negativo (*a-létheia*) no es un hallazgo de los filósofos, y menos aun de Heidegger. Basta con observar la etimología de la palabra. Se dice que algo es verdadero cuando fue descubierta tal como es, cuando fue rescatado del olvido.¹⁷ Pero no hay que dejarse tentar por el mito de la auto-revelación de la realidad, o sea, en la inexistente «concepción ante-predicativa» de la verdad. No es la realidad la que hace una suerte de *strip-tease* y se muestra; hay siempre un sujeto que de-vela algo oculto u olvidado, y que lo piensa o lo expresa. O sea que desde Homero (donde los ejemplos abundan) y hasta Parménides, la noción de «verdadero» (*alethés*) está siempre referida a una frase, un pensamiento, un discurso, jamás a una «cosa», a un «ente».¹⁸ Hasta Parménides, entonces, es el *lógos* el que es verdadero o falso. Es verdadero si coincide con lo que algo es, una vez descubierta por un sujeto la realidad que será objeto del *lógos*.

¹⁷ Acerca de la verdad como «no-olvido», ver Bernabé (2019, p. 67).

¹⁸ Los filólogos demostraron que la única excepción a esta regla, que sería la pareja *kharmêtis alethês* («verdadera tejedora» *Il.* XII.433), es, en realidad, un texto corrupto. Para otorgarle un sentido, se ha sugerido como conjetura *alêtis* «vagabunda», que no es demasiado convincente. Cf. Levet (1976, pp. 91-95). En Hesíodo, Nereo no es llamado *alethêa* (*Theog.* 233) porque sea realmente Nereo, sino porque siempre «dice» la verdad.

Pero cuando llegamos a Parménides, entramos en una zona de turbulencia, ya que él dice, en el fragmento 8, que uno de los caminos presentados en el fragmento 2 es verdadero (*alethés éstin hodós*, fr. 8.17), y que de las «opiniones» está ausente la confianza (*pístis* es nuevamente un sustantivo, como «camino») *alethés* verdadera (fr. 1.30, 8.28). Pero Parménides no parece presentar esto que nosotros consideramos una nueva etapa en la evolución de la noción de «verdad» (atribuirla a un sustantivo, que representa una «cosa», un «ente»). Parménides no reivindica esto que parece ser una novedad. Quizá ello se deba a que, siempre en el terreno de las hipótesis, este nuevo matiz ya se hubiese producido en textos que no poseemos, especialmente en los poetas líricos, que abundan entre la puesta por escrito de los poemas homéricos y Parménides. Es probable también que *alethés* haya ido monopolizando los múltiples términos utilizados desde Homero para aludir a la verdad o a la realidad de algo, por ejemplo, *étumos*, *eténumos*, *nemertés*¹⁹, *etéos*²⁰, que, como mostramos en las notas 19 y 20, ya se acoplaban a sustantivos.

No obstante, si queremos relativizar la novedad que creímos encontrar en Parménides, podemos sostener en el camino es considerado «verdadero» porque *decía* algo verdadero (el verbo «decir» no figura en los versos 2.3 y 2.5, pero las conjunciones *hópos* y *hós* suponen un verbo *dicendi*²¹). Y, en el caso de *pístis*, dado que ella supone un contenido (pues se tiene «confianza» en algo), hay una relación entre ella y una realidad, de cuya concordancia depende si es verdadera o no.

Para completar las referencias a la verdad en Parménides debemos recordar que en el fragmento 1 aconseja a quien quiere devenir un «hombre que sabe» que se informe del «corazón imper-

¹⁹ Cf. la pareja *nemertès boulè*, «consejo verdadero» (*Od.* I.86).

²⁰ Cf. la pareja *eteón ékgonós*, «hijo verdadero» (*Od.* III.122).

²¹ Cf., *contra*, Untersteiner (1958, p. LXXXV), para quien no se trata de conjunciones sino de adverbios modales, «cómo...»

turbable de la verdad»; ¿podemos deducir del singular «la» verdad que para Parménides hay una verdad básica, que justificaría luego que haya también un discurso (*lógos*) verdadero? En todo caso es evidente que son los «mortales» quienes, en plural, consideran «verdaderos» a los nombres que ellos pusieron arbitrariamente a las cosas (fr. 8.38-9).

La segunda gran dificultad que presentaba la definición del sofista era la necesidad de justificar que se pudiera mentir. En Parménides no hay alusiones a la mentira, pero, inversamente, hay una relación estrecha entre «decir» y «lo que es», con lo cual la sospecha de Platón según la cual «decir» es «decir lo que es» parece confirmarse. El primer verso del fragmento 6 dice claramente que «es necesario decir (*légein*) y pensar que lo que es, existe» (*eón émmenai*). No caben dudas de que hay una relación entre «decir» y «lo que es», o sea, el ser.

Por otra parte, si leemos cuidadosamente el fragmento 8, buscaremos en vano «verdadero» (*alethés*) entre los múltiples *sémata* de «lo que es», o sea que Parménides (al menos en las citas recuperadas de su *Poema*) nunca dijo que «lo que es» (o «el ser») es verdadero... pero el fragmento 8 podría sugerirlo. En efecto, en el verso 50 Parménides dice: «Finalizo acá el discurso (o «razonamiento»: *lógos*) fidedigno y el pensamiento *en torno a la verdad* (*amphís aletheíes*)». Pero, estrictamente, el *lógos* fidedigno que acaba de ser enunciado giraba alrededor de «lo que es» (*eón*). ¿Sugiere acaso Platón que un pensamiento y un discurso sobre «lo que es» gira alrededor de la verdad? Es muy probable.

Si es así, se justifica que Platón y otros posparmenídeos, inspirándose en Parménides, hayan sostenido que pensar o enunciar «lo que es» es «decir la verdad». Meliso, que parece conocer el *Poema* de Parménides, escribirá que no solo «entes», como el agua y los otros elementos, son *aletea* (fr. 8§2 y §5), sino que, precisamente, «lo que es» (*eón*) es *alethinón* (fr. 8§5).

Estamos obligados a hacer un breve paréntesis en nuestra búsqueda porque parecería que, en realidad, estamos complicando algo que es muy simple, puesto que, entre las significaciones del

verbo «ser» en griego está la que Ch. H. Kahn llama *veridical value* del verbo, que no es ni un uso copulativo ni existencial. Según Kahn, el verbo «ser» significa, a veces, que una cosa «is the case», *ergo*, que ella es verdadera:

I call the *veridical construction* were a clause with *eimi* is joined to a clause with a verb of saying (less often, with a verb of thinking or perceiving) in a comparative structure that has the general form 'Things are as you say'. (Kahn, 1973, p. 331)

Esta interpretación fue muy comentada, elogiada y casi siempre criticada, y preferimos no participar de esta polémica. Solo diremos que, como en su uso copulativo, «ser» cumple en su *veridical value* una función equivalente a la identidad, pero que un sujeto S sea verdaderamente un sujeto S, idéntico a sí mismo, no es una garantía de que S sea verdadero. Kahn reconoce que, como participio (*ón, ónta*), este matiz aparece raramente en Homero, y solo cita²² el pasaje, muy conocido, en el cual Calcas conoce las cosas que existen (*eónta*), las que existirán (*essómēna*) y las que existieron (*pró t'eónta*) (Il. I.70). En realidad, Calcas sabe cosas (que no son ni verdaderas ni falsas) que fueron, son o serán, eso es todo. Si su discurso coincide con la manera en que ellas son, fueron o serán, es el discurso el que es verdadero.

Retomemos nuestro tema. La posición atribuida por Platón a Parménides, y que nosotros, que decidimos no melisizar a Parménides, hemos deducido, es, según el Parménides del *Poema*, patrimonio de los mortales, y los critica por creer que los nombres arbitrarios que ellos pusieron para individualizar las cosas son verdaderos (fr. 8.38). La actividad de los mortales, que se concreta en «opiniones», está siempre asociada a la nominación: ellos *pusieron* nombres (*onómata*) «persuadidos (*pepoithótes*) de que eran verdaderos (*alethē*)». Cuando la Diosa comienza a exponer las «opiniones de los

²² Kahn (1973, p. 350).

mortales» fr. 8.51) dice que «ellos *establecieron* (*katéthento*, el mismo verbo que en 8.38) dos puntos de vista para nombrar (*onómastai*) las formas visibles, y cuando retoma el tema en el fragmento 9 dice que «todo ha sido *llamado* luz y noche» (fr. 9.1). Finalmente, en el fragmento 19, la Diosa concluye que «para cada cosa los hombres *establecieron* (*katéthento*) un nombre distintivo» (fr. 19.3).²³ No caben dudas de que, si ellos los pusieron, estos nombres son «verdaderos» para los «mortales» y que cuando se los utiliza en un discurso, ese discurso «dice la verdad», como reconoce Platón en el *Sofista* como una de las grandes dificultades a resolver.

Para refutar que cuando se habla solo se dice la verdad, Platón, como de costumbre, aprovecha la cuestión para matar dos pájaros de un tiro. Por un lado, demostrará que hay que relativizar «el ser» parmenídeo para permitirle cohabitar con «cierto» no ser, y, por otra parte, refutará la tesis principal de su enemigo íntimo, Antístenes. En efecto, el eventual lector de estas páginas habrá notado que la frase «decir algo (*légein mèn átta*) [sin decir] cosas verdaderas» (*alethê*) (236e2) es una paráfrasis del célebre silogismo de Antístenes, conservado por Proclo en su comentario al *Cratilo* de Platón: «Todo *lógos* dice la verdad (*aletheúei*. Literalmente, «veridiza»), pues quien dice (*holégon*), dice alguna cosa (*ti* ²⁴), y quien dice alguna cosa, dice lo que es (*tò ón*); luego, quien dice lo que es, dice la verdad» (p. 37).

Antes de desentrañar lo que oculta este silogismo (pues oculta algo) debemos ocuparnos brevemente de las relaciones (tumulto)

²³ Jámblico dice que entre los pitagóricos «aquel que colocaba (*thémenos*) los nombres era el segundo personaje más venerado, después de quien había inventado los números» (*Vida de Pitágoras*, XVIII, 82, § 67). Quedan numerosos referencias sobre este tema. Proclo dice que esta tarea era tan difícil que su autor debía ser un conocedor del «intelecto y de la naturaleza de las cosas» (*In Crat.* 16, p. 15; *In Tim.* I.276). Finalmente, otro testimonio se encuentra en Eliano (*Hist. var.* IV.17). Una hipótesis coherente sería la de suponer que los «mortales» de Parménides podrían pertenecer a una secta afín a los pitagóricos, vigente en el sur de Italia por entonces, y que veneraba al *onomathétes*.

²⁴ Platón utiliza el plural *átta*.

tuosas) entre Antístenes y Platón. La animosidad recíproca que existía entre los dos filósofos es proverbial, y las mordaces alusiones mutuas fueron objeto de gran número de trabajos. Recientemente, Valeria Sonna interpretó que, en el *Sofista*, detrás de la máscara de Parménides se encuentra Antístenes,²⁵ y, ya en 1916, G. Zuccante había escrito un sustancioso artículo sobre la presencia de Antístenes en los diálogos de Platón.²⁶ El texto²⁷ de Antístenes que acabamos de citar pretende justificar la tesis según la cual «no es posible contradecir», pero su importancia va más allá de esta tesis, que es fundamental, por otra parte, para la comprensión de su filosofía, pues en él se ve claramente algo que hemos creído deducir de Parménides y que aparecía, casi al azar, en Meliso («El ser verdadero», *toû gàr éónto alethinoû*, fr. 8§6), a saber, que «Quien dice lo que es, dice la verdad».

Es para refutar esta afirmación que Platón debe justificar la posibilidad de un *lógos* falso, para lo cual postula la existencia de la Forma de lo Otro o de lo Diferente²⁸ (es decir, la garantía de la alteridad). Un *lógos* falso expone, simplemente, algo diferente de lo que expondría un *lógos* verdadero. Platón no niega que el *lógos* falso esté en relación con el no-ser, pero ahora el no-ser (que no es absoluto, sino relativo) queda confinado al plano de la enunciación. Como dice claramente el Extranjero en la página 258e, el no-ser que acaba de ver la luz no es lo opuesto del ser. Parménides ha sido un poco golpeado, pero no asesinado. En efecto, el carácter absoluto y necesario del «ser» parmenídeo se

²⁵ Sonna (2017).

²⁶ Zuccante (1916).

²⁷ ¿Se trata de una cita textual? Sea como fuere, Proclo no toma las precauciones del caso cuando en vez de citar, se trata de un comentario: «se dice que...», «parecería que»...

²⁸ «Es finalmente la distinción entre el género de lo diferente, el género de lo mismo y el del Ser lo que le permitirá determinar el *lógos* falso como algo *que no es el caso*: 'diciendo acerca de ti algo diferente como si fuera lo mismo y lo que no es como si fuera'» (*Sof.*, 263d) (Sonna, 2017, p. 34).

ve obligado, gracias a la introducción por parte de Platón de la noción de «alteridad», a admitir una cohabitación inesperada con «cierto» no-ser. Esta cohabitación tendrá consecuencias decisivas para el pensamiento filosófico, ya que gracias a ella todo aquello que algo «no es» forma parte de la definición de una noción (por ejemplo, en el caso de un molusco, el hecho de no ser vertebrado).

Una pregunta se impone: ¿conocía Antístenes el *Poema* de Parménides, al punto de inspirarse en el eléata para sostener que un discurso que versa sobre lo que es, es necesariamente verdadero? Hay autores que encuentran elementos parmenídeos en Antístenes,²⁹ pero, en realidad, todo depende de cómo se interprete la filosofía de Parménides. Dada la concepción antisténica de la realidad, que es un conjunto de entidades «ya» cualificadas (*poía*), captadas por la sensación, parecería que ella correspondería al punto de vista de los «mortales», criticado por Parménides. La escasa cantidad de textos en los cuales se encontraría la «lógica» de Antístenes nos impide hacer coincidir este punto de vista con su teoría del *lógos* verdadero. En cambio, hay una coherencia total entre los pocos textos referentes al *lógos* que han sido recuperados. Si el *lógos* muestra (*delôn*) «lo que era o lo que es [una cosa]» (D.L. VI.3), y, en consecuencia, cada cosa tiene su propio (*oikeios*) *lógos* (Aristóteles, *Metafísica*, 1024b) (que es su nombre³⁰), el *lógos* que expone qué es una cosa es forzosamente verdadero.

En medio de este razonamiento nos cabe preguntar si la asimilación de *ón* a *alethés* («quien dice lo que es, *ón*, dice algo verdadero, *alethés*») es un descubrimiento de Antístenes o si ella surge naturalmente de su interpretación de Parménides (en el caso de que hubiese conocido el *Poema*). No tenemos elementos suficientes para responder afirmativa o negativamente a esta pregunta, pero ella ha de haber tenido gran importancia en su tiempo porque

²⁹ Respecto de la fórmula “es imposible mentir”, Rankin (1981) dice que “it certainly has the odour of Eleaticism about it” (p. 27).

³⁰ Cf. Brancacci (1990, pp. 55-76).

Platón ya se había ocupado del tema en el *Eutidemo* (283e) y en el *Cratilo* (429d).

La tesis de Antístenes: «no se puede hablar si no se dice la verdad», que Platón menciona sin citar el nombre de su autor, ¿puede acaso aplicarse a los «mortales que nada saben»? Una vez más, debemos recurrir a formular hipótesis. Cuando un «mortal» quiere saber qué es algo, no necesita «des-cubrirlo» (como sería el caso de un filósofo); le basta con conocer su nombre, que, *por definición* (cf. fr. 8.38-9), es verdadero. Podemos decir, entonces, que, para los «mortales», hablar es decir la verdad, tesis que Parménides critica en su *Poema*³¹ y que Platón tendrá que criticar en la segunda parte del *Sofista*, para justificar el discurso falso.

Como conclusión de nuestra búsqueda sobre la relación entre los «mortales» del *Poema* de Parménides y la definición del *Sofista* como un «fabricante de imágenes» debemos encarar el problema a partir de la nueva perspectiva que Platón (¿podríamos decir «Platón II»?³²) pone en evidencia en el *Sofista*. Esta perspectiva consiste en inspirarse en el pasado para resolver los problemas que él encuentra «hoy», una vez pasada la crisis del *Parménides*. El obstáculo principal que tuvo que superar fue «dinamizar» el carácter monolítico y estático de las Formas, causa principal de las aporías que el joven Sócrates del *Parménides* no supo resolver. La causa principal de este Platón I (si se nos permite la expresión) fue la influencia, nunca admitida, pero evidente, del «gran Parménides», del cual intenta desembranzarse recién en el *Sofista*. Es precisamente en este diálogo en el cual deduce que los fundamentos básicos de la actividad sofística, que son —según ellos— la inexistencia de las imágenes y la imposibilidad de mentir (gracias a lo cual los sofistas no serían ni ilusionistas ni mentirosos) depende, en realidad... de Parménides. Hacer del gran eléata (evidentemente,

³¹ Recuérdese que, para Parménides, no hay verdad en las opiniones (*ouk éni pístis alethés*, 1.30)

³² Cf. Cordero (2016).

melisizado) un aliado de los sofistas es un hallazgo magistralmente diabólico. En efecto, si, según esta interpretación de Parménides, no existen las apariencias ni los fenómenos, el sofista no puede ser definido como un fabricante de ilusiones. A quien lo calificara de ilusionista, un sofista podría escudarse detrás de la venerable figura de Parménides y decir, con el desenfado con que Platón suele presentarlos, «¿qué es eso de «ilusiones»? Ya el gran Parménides había dicho que no existían.

La concepción absoluta y única de El Ser, atribuida a Parménides y a Meliso, que impediría toda referencia a un hipotético No Ser, especialmente, a las apariencias, a los fenómenos, a las copias, a las imágenes, justificaría inocular al sofista. Pero ocurre que ya Parménides había condenado a quienes fabrican *doxaí* y *dokoúnta*, y, como Platón casi un siglo después, los calificaba ya de gente incapaz de juzgar, *díkranoi*. Ellos confunden ser y no ser, como los sofistas, que confunden la realidad con su imagen, cuya existencia real Platón proclama en la segunda parte del *Sofista*.

Y respecto de la posibilidad de un discurso no-verdadero (la palabra «falso», *pseûdos*, no aparece en las citas recuperadas del *Poema*), también los sofistas comparten con los «mortales» la creencia según la cual el ser es verdadero. Platón ya había desarrollado con más detalles este tema en el *Eutidemo*,³³ y ya vimos que los «mortales» han puesto nombres a las cosas creyendo que son verdaderos. Se supone entonces que un discurso sobre la realidad será forzosamente verdadero, pero Parménides, que critica la posición de los mortales, dice que ese «conjunto de palabras» es «engañador» (*apatelón*) fr. 8. 52), y lo contrapone al discurso «acerca de la verdad» (fr. 8.51) de la Diosa.

En resumen, tanto los «mortales», para Parménides, como los sofistas, para Platón, son solo *philodoxos*, «amantes de las opiniones» (Platón, *República*, 480a6).

³³ «O se dice la verdad cuando se habla, o no se habla» (Platón, *Eutidemo*, 286c).

REFERENCIAS

- Bernabé, A. (2019). *Parmenide: linguistica, letteratura e filosofia. Eleatica 7*. F. Berruecos y S. Giombini (Eds.). Baden-Baden: Academia.
- Brancacci, A. (1990). *Oikeios Logos. La filosofia del linguaggio di Antistene*. Nápoles: Bibliopolis, Elenchos.
- Cerri, G. (1999). *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*. Milán: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Cordero, N. L. (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos*, 38, 32-51. doi: 10.14409/argos.v1i38.9197
- Cordero, N. L. (2016). *Platón contra Platón*. Buenos Aires: Biblos.
- Fülleborn, G. G. (1795). *Fragmente des Parmenides*. Zulichau: Friedrich Frommann.
- Heidegger, M. (1967). *Introduction à la métaphysique*. G. Kahn (trad.). París: Gallimard.
- Kahn, Ch. H. (1973). *The Verb 'be' in Ancient Greek*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Kranz, W. (1916). *Über Aufbau und Bedeutung des parmenideischen Gedichtes*. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften.
- Lafrance, Y. (1981). *La théorie platonicienne de la doxa*. Montréal/París: Bellarmin/Les Belles Lettres.
- Levet, J. P. (1976). *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque. Étude de vocabulaire, I. Présentation générale. Le vrai et le faux dans les épopées homériques*. París: Les Belles Lettres.
- Mansfeld, J. (1986). Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography. En G. Cambiano (Ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (pp. 1-59). Turín: Tirrenia Stampatori.
- Mansfeld, J. (2016). *Melissus between Miletus and Elea. Eleatica 5*. En M. Pulpito (Ed.). Sankt Augustin: Academia.
- Palumbo, L. (1997). *Il non essere e l'apparenza. Sul 'Sofista' di Platone*. Nápoles: Loffredo Editore.
- Rankin, H. D. (1981). *Ouk éstantilegein. The Sophists and Their Legacy*. Kerferd, Wiesbaden: Steiner.

- Ruggiu, L. (2014). *Parmenide. 'Nostos'. L'essere e gli enti* (2ª edición). Milán/Údine: Mimesis.
- Sonna, V. (2017). 'Ouk éstin antilégein'. Antistenes tras la máscara de Parménides en el 'Sofista' de Platón. *Eidos*, 27, 15-37. Recuperado de: http://rcientificas.uninorte.edu.co/index.php/eidos/article/view/9066/pdf_332
- Untersteiner, M. (1958). *Parmenide. Testimonianze e frammenti*. Florencia: La Nuova Italia.
- Zuccante, G. (1916). Antistene nei dialoghi di Platone. *Rivista di Filosofia*, XIX, 551-581.