

EL SIGNIFICADO DE NOEIN EN PARMENIDES *

Por LEONARDO TARAN

En tres fundamentales estudios ha tratado, Kurt von Fritz, de establecer el primigenio significado de νοῦς, νοεῖν y sus derivados en la filosofía presocrática¹. Para ello ha efectuado un exhaustivo análisis semántico de estos términos y de la evolución, que los mismos han experimentado, de Homero a Demócrito. Nuestro objeto es ocuparnos de la significación de estas palabras en la filosofía de Parménides, pues es nuestra convicción, que si bien el trabajo realizado por K. von Fritz ha hecho avanzar a la crítica, el mismo es insuficiente.

Lo nuevo de la obra de K. von Fritz es el haber demostrado, en contra de lo sostenido por H. Fränkel², que el νόος en Par-

* Ninguna de las interpretaciones que se dan de los fragmentos de Parménides citados en este trabajo, pretenden ser exhaustivas. Se han reducido las indicaciones bibliográficas al mínimo. Para las tesis que se hallan esbozadas aquí, y también para una interpretación completa de todos los fragmentos parmenídeos, remitimos a nuestra obra (en preparación) *Historia del eleatismo*. Queremos testimoniar, una vez más, nuestra gratitud al profesor Rodolfo Mondolfo.

Las citas de los presocráticos se hacen según la edición octava de *Die Fragmente der Vorsokratiker*, de H. DIELS y W. KRANZ, Berlín, 1956.

¹ KURT VON FRITZ, νόος and νοεῖν in the Homeric poems, *Classical Philology*, vol. XXXVIII, pp. 79-93; νοῦς, νοεῖν, and their derivatives in pre-socratic philosophy (excluidig Anaxagoras), part I. *From the beginnings to Parmenides*, *Classical Philology*, vol. XL, pp. 223-242; νοῦς νοεῖν, and their derivatives..., part II. *The post-parmenidean period*, *Classical Philology*, vol. XLII, pp. 12-34.

² FRÄNKEL, *Parmenidesstudien*, Nachrichten v. d. Gesellschaft d. Wissenschaften zu Göttingen, 1930, pp. 170 y sgts.

ménides, puede errar. Sin embargo, se ha detenido frente a un escollo: la interpretación de los versos 34-36 del fragmento B 8 (también B 3) llevan a K. von Fritz a la convicción de que $\nu\acute{o}\varsigma$ y $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$ están, siempre y necesariamente, unidos al $\epsilon\lambda\upsilon\alpha\iota$ y al $\epsilon\acute{o}\nu$, o sea al reino de la verdad, lo que parecería indicar que el $\nu\acute{o}\varsigma$ no puede errar. Este problema no admite, según K. von Fritz, una solución perfecta³.

Sin embargo propone una explicación. Extrayendo de la interpretación de B 8, v. 34, la conclusión de que el objeto del $\nu\acute{o}\varsigma$ es el $\epsilon\acute{o}\nu$ e interpretando el Fragmento B 16 en el sentido que "los hombres tienen el $\nu\acute{o}\varsigma$ que corresponde a su constitución", conecta esto último con el testimonio de Teofrasto⁴, para sostener que "la mezcla es de calor y frío, luz y obscuridad, y que nosotros reconocemos lo que prevalece en nosotros mismos, de modo que el muerto, de acuerdo a Parménides, percibe solamente el frío, la obscuridad y el silencio, pero no el calor y la luz. Esto debe ser tomado junto con B 4, donde la diosa dice a Parménides (y a quien desee ver la verdad) que debe mirar con el $\nu\acute{o}\varsigma$ lo que es lejano y considerarlo como firmemente presente. O sea, que estamos equivocados cuando vemos obscuridad aquí, y luz allí; y cuando sentimos calor, un tiempo y frío en otro; puesto que el mundo no se halla dividido en tales contrastes. Es siempre uno en todo lugar y en todo tiempo: el $\epsilon\acute{o}\nu$. Si esta explicación es correcta se sigue que, aún el $\pi\lambda\alpha\gamma\kappa\tau\acute{o}\varsigma$ $\nu\acute{o}\varsigma$ de los mortales, no puede dejar de estar inextricablemente unido al $\epsilon\acute{o}\nu$. No puede existir sin el $\epsilon\acute{o}\nu$ tanto como el $\nu\acute{o}\varsigma$ que ve toda la verdad; pero vagabundea y erra separando el $\epsilon\acute{o}\nu$ en las muchas y contrastantes cualidades, encontrando una aquí, otra allí. En esto está completamente equivocado y cae presa de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ "⁵.

Esta interpretación es, para nosotros, errónea y, si bien haremos su crítica detallada al exponer la nuestra, es necesario dejar establecido lo siguiente:

1) El $\epsilon\acute{o}\nu$ no es el objeto del $\nu\acute{o}\varsigma$, ya que la interpretación que hace K. von Fritz, de los versos 34-36 del fragmento B 8 y del fragmento B 3, es equivocada.

2) La doctrina, que el $\nu\acute{o}\varsigma$ de los hombres, corresponde a la

³ K. VON FRITZ, $\nu\acute{o}\varsigma$, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$, ... Part. I, p. 237.

⁴ TEOFRASTO, de sensu, l y sgts.

⁵ K. VON FRITZ, $\nu\acute{o}\varsigma$ $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}$, ... Part. I, p. 239.

mezcla que hace a su constitución, está expuesta en la δόξα parmenídea, por lo cual no podemos estar seguros que sea una opinión propia de Parménides. De esta interpretación del νόος, sin embargo, colige K. von Fritz, que aún el πλαγκτός νόος de los mortales tiene por objeto al ἔδν y que no puede existir sin el ἔδν; con lo cual parecería que K. von Fritz adhiriera a la tesis de la realidad, en el ἔδν, de los contrastes luz-obscuridad, calor-frío, etc.

3) Por último, K. von Fritz toma el término νόος y sus derivados, en Parménides, dándoles un sentido unilateral que los mismos no tienen.

Es indudable, y podemos comprobarlo con una simple lectura de los correspondientes pasajes del poema parmenídeo, que los términos νόος, νοεῖν y sus derivados, mientras algunas veces aparecen conectados con el reino de la verdad (ἀλήθεια) y con lo "que es" (ὅπως ἔστιν); otras, en cambio, no solamente parecen conducir a la vía del error, de aquello "que no es" (ὡς οὐκ ἔστιν), sino que se llama al νόος "errante" (πλαγκτός). Ello ha inducido a algunos críticos a considerar que siendo el νόος el que erra, no habría una distinción, en la obra de Parménides, entre las sensaciones (αἰσθάνεσθαι) y el entendimiento o razonamiento (νόος), y no serían, por ende, los sentidos la causa del error. Sin embargo, si así fuese, estaríamos frente al mismo enigma sin salida planteado por K. von Fritz. Puesto que si el que erra es el νόος y, a su vez, éste tiene siempre por objeto al ἔδν (o sea, a la verdad), y el νόημα, para ser νόημα, tiene, necesariamente, que estar conectado con el ser, ¿cómo puede, entonces, errar?

I

La diosa expone al poeta dos únicas vías de investigación que son posibles:

B 2: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι:
 ἦ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἔστι κέλευθος ('Αληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
 ἦ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν.
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.

La primera vía es aquella "que es" y que no es posible que no sea. Esta vía es la vía verdadera y lleva consigo, por lo tanto, la evidencia. La segunda vía es aquella "que no es" y que es necesario que no sea. Esta segunda vía consiste, pues, en la aseveración de que lo "que no es", existe (puesto que es necesario). La diosa dice que esta segunda vía es absolutamente indagable (παναπευθέα). ¿Por qué?, porque lo "que no es" no se puede pensar ni expresar. De modo que los dos últimos versos de este fragmento B 2, nos dan la clave del pensamiento de Parménides: la segunda vía de investigación no existe, puesto que predica la necesidad de lo "que no es", y de esto "que no es" nada es predicable, salvo los dos atributos negativos: lo "que no es" no puede pensarse ni expresarse verbalmente.

De modo que yerran, quienes quieren ver en Parménides, una ontologización del no ser, puesto que lo que el eléata ha expresado es que existe lo "que es" y nada más hay⁶. Que esta es la verdadera doctrina parmenídea, resulta probado por los siguientes pasajes:

B 6, v. 1: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν.*

Aquí, el μηδὲν no significa la ontologización de lo "que no es" (o sea no es un "no ser"), sino pura y simplemente "nada". Si se tradujese μηδὲν por un ontológico "no ser", este pasaje sería una burda tautología, indigna de un pensador de la categoría de Parménides⁷. En efecto, ¿qué sentido tendrían estos versos traducidos: "Es necesario decir y pensar que el ser es: puesto que el ser es, mientras el no ser no

⁶ La mayor parte de los críticos supone aquí, sobreentendido, un τὸ ἔόν del cual se hablaría. —Nosotros, en cambio, sostenemos que el sujeto es la δόξ.— En igual sentido CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, Roma 1932, pp. 17-19, y, *Parmenide e la genesi della logica classica*, Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, 1936, pp. 154-158; pero no podemos coincidir con él en su teoría de la experiencia lógico-verbal, según la cual el ser parmenídeo, sería el "es" de la cópula del juicio.

⁷ R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, p. 159, ve aquí la ontologización del "que no es" parmenídeo.

es"? En cambio, es evidente que la segunda frase quiere ser la explicación de la primera y no una tautología, por lo cual pensamos que la traducción correcta es: "Es necesario decir y pensar que el ser, es: puesto que es posible (o, "se da") lo "que es", mientras que nada, "no es".

B 7, v. 1: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα.

En este pasaje se ve, aun más claramente, que la concepción parmenídea de lo "que no es", como mera nada y no como "no ser", es la verdadera. La diosa dice: "nunca podrá suceder, que las cosas que no son, sean" y el mismo plural ἔόντα está demostrando que no hay para Parménides, un hipotético "no ser". Se dice claramente, y es lo que el eléata combate, que se quiere atribuir la categoría de lo "que es" a las cosas "que no son" y no que estas cosas "que no son" tengan una existencia como "no ser".

B 8, v. 7: οὐδ' ἐκ μὴ ἔόντος ἑάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

B 8. v. 15: ἦ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷιδ' ἔστιν·
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέχριται δ' οὖν, ὡς περ ἀνάγκη,
τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνημον. . .

En el primer pasaje transcrito se interroga sobre un hipotético origen de lo "que es"; en este caso, ¿de dónde podría haber nacido? "Del no ser —dice la diosa— no te permitiré decirlo ni pensarlo, puesto que no se puede decir ni pensar "que no es".

En el segundo pasaje, la diosa dice que la cuestión debe dilucidarse en estos términos: "es o no es". Con esta κρίσις quiere probar Parménides todos los predicados analíticos de lo "que es", los que ha expuesto hasta llegar a los versos transcritos. El razonamiento es el siguiente: si admitimos "que es", entonces también admitimos todos los predicados; si en cambio decimos "que no es", entonces tampoco tenemos que admitir los predicados. La característica fundamental consiste en "que es" y una vez admitido esto, necesariamente quedan admitidos todos los predicados analíticos y excluidos toda génesis, nacimiento, muerte, etc.

De todos estos pasajes que hemos analizado, creemos que resulta claro que la doctrina parmenídea consiste esencial-

mente en la aseveración de que lo único que existe es el ser. Si bien Parménides se ve obligado a referirse constantemente a lo "que no es", esto "que no es" no es más que un mero concepto-límite; llamándolo "no ser", o sea, ontologizándolo, deformamos la prístina doctrina parmenídea y nos veremos obligados a introducir, como hacen los intérpretes que admiten esta ontologización de lo "que no es", un sobreentendido τὸ ὄν en pasajes, como el fragmento B 2, que son claramente comprensibles por sí mismos.

Si se quisiera, todavía, una prueba más de esta doctrina de Parménides sólo debemos recordar un pasaje de su discípulo Meliso⁸: εἰ γὰρ ἦν πολλὰ, τοιαῦτα χρὴ αὐτὰ εἶναι, ὅλον περ ἐγὼ φημι τὸ εἶναι "si hubiese muchas cosas, para que esta multitud fuese real, deberían tener las mismas características que yo he establecido para lo Uno". Está claro que aquí se está en el mismo camino que en el primer verso del fragmento B7 de Parménides arriba transcripto; para que las cosas existan, es necesario que tengan las mismas características que lo Uno, de lo contrario no serán reales.

Por todo esto yerran quienes quieren ver en la tripartición que hace Gorgias, para demostrar su primera tesis, una "coincidencia con el método dialéctico parmenídeo"⁹, puesto que Parménides no dice que la segunda vía sea: el ser no existe¹⁰, o el "no ser" existe (es necesario), sino que dice: existe "lo que es"; lo "que no es" no se puede decir ni pensar. Esto "que no es", es un mero concepto-límite, al que la nueva doctrina se ve obligada a recurrir constantemente, dada la pobreza del lenguaje, para expresar su intuición esencial¹¹.

Recién ahora estamos en condiciones de analizar los famosos versos 34-41 del fragmento B8:

ταῦτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα

⁸ MELISO, 30B8, 2.

⁹ M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Torino 1949, p. 183.

¹⁰ K. REINHARDT, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, pp. 34 y sgts.

¹¹ La polémica de Gorgias se dirige, indudablemente, contra Leucipo, quizá el primer griego que ontologizó el no-ser (si en el antiguo pitagorismo el vacío fué considerado como no-ser, parece dudoso). También R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico*, pp. 178-182, considera la polémica dirigida contra Leucipo y no contra Parménides, pero por distintos motivos.

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἔστιν,
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι τῶι πάντ' <π> ἴσθι ἔσται,
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν.

No es este el lugar para hacer una reseña, ni una crítica, de las diversas interpretaciones que se han dado de este fragmento¹². Sólo haremos referencia a la interpretación de K. von Fritz.

Para K. von Fritz el οὐνεκεν del verso 34 significa οὐ ἔνεκα y no designa, como en el griego ático, la causa final, sino la causa eficiente y también la razón lógica de algo. Establecido esto, sostiene que lo que Parménides quiere decir es que el νοεῖν y la causa del νοεῖν son idénticos. Esto estaría probado, además, por el verso siguiente; el cual, a su vez, equivaldría a que el ἔόν es la condicio sine qua non del νοεῖν, ya que sin el ἔόν el νοεῖν sería un μὴ ἔόν¹³. Para nosotros esta interpretación es completamente errónea. ¿Qué sentido puede tener la traducción del primer verso como: "es lo mismo pensar y aquello por lo cual el pensamiento es"? Estaríamos de nuevo en la famosa interpretación idealista de Parménides, puesto que, si es lo mismo pensar y aquello por lo cual el pensamiento es, y esto, por lo cual el pensamiento es, es el ἔόν, está claro que se está identificando el pensar con el ser. Con ello, caeríamos nuevamente en la plotiniana atribución de la identidad antes mencionada al eléata¹⁴.

La única interpretación lógica que se puede dar de este pasaje y que está de acuerdo, tanto con la época, cuanto con los versos que siguen, es la que exponemos a continuación. El verso 34 sólo puede ser traducido como: "es lo mismo pensar y pensar que es"; es decir, tomando el οὐνεκεν como equiva-

¹² Un resumen de las diversas interpretaciones puede verse en ZELLER-NESTLE, *Die Philosophie der Griechen*, I Band, 7. Auflage, Leipzig 1923, pp. 694-695. Para las tesis posteriores, véanse las obras ya citadas de Fränkel y Calogero. Cf. ALBERTELLI, *Gli eleati*, Bari 1939, p. 145, nota 31.

¹³ K. VON FRITZ, *νοῦς, νοεῖν, ...* Part. I, 238.

¹⁴ PLOTINO, *Enéada*, V, I, 8.

lente de $\delta\tau\iota$ ¹⁵. No hay ninguna dificultad en tomar el sustantivo $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$, como sustantivo verbal y en invertir el orden de las últimas palabras, de modo que $\omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$ $\xi\sigma\tau\iota$ $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$, se transformaría en $\nu\acute{o}\eta\mu\alpha$ $\omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\epsilon\nu$. (= $\delta\tau\iota$) $\xi\sigma\tau\iota$ ¹⁶. Todo esto está en perfecta concordancia con lo que sigue (vs. 35-36): “puesto que sin lo “que es”, en lo que está expresado, no encontrarías el pensamiento”. Esta interpretación del $\epsilon\nu$ $\phi\iota$ $\pi\epsilon\phi\alpha\tau\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$, que es la más literal y la más sencilla, da en tierra con todos los intentos de sostener que el $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ es causado por el $\xi\acute{o}\nu$ ¹⁷. El razonamiento de Parménides es el siguiente: lo “que no es”, no se puede pensar ni expresar; luego, en tanto pensamos, pensamos “que es”; puesto que si pensáramos “que no es”, en esto que expresamos (que no es) no habría pensamiento.

Luego de decir, “es lo mismo pensar y pensar que es, puesto que sin lo “que es”, en lo que está expresado, no encontrarías el pensamiento”, extrae la siguiente conclusión: “ningún otro es o será, excepto el ser, ya que la Moira lo fuerza a ser todo entero ($\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$) e inmóvil ($\acute{\alpha}\zeta\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$)”. Vemos que del hecho de que si pensamos, pensamos “que es”, Parménides saca la conclusión de que sólo el ser existe; esto equivale a decir que la posibilidad de pensar y de expresar algo son condiciones de la realidad (demás está decir que todo el sentido del fragmento tal como lo hemos expuesto, escapa a K. von Fritz; y lo que es más importante, su interpretación del verso 34 hace incomprensible la conclusión de que sólo el ser existe).

¹⁵ W. A. HEIDEL, *On certain fragments of the pre-socratics*, Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, vol. XLVIII, 1913, p. 722.

¹⁶ HEIDEL, *On certain fragments of the pre-socratics*, p. 723; CALOGERO, *Studi sull'eleatismo*, pp. 18 y sgts. En igual forma debe interpretarse el fragmento B3, en el cual no nos detenemos aquí.

¹⁷ Esta traducción destruye también la tesis de Calogero, quien acepta la traducción tradicional “porque sin lo que es, en el cual está expresado, no encontrarías el pensamiento” de cuyo no-sentido sólo se puede salir admitiendo la tesis de Calogero, que el “es” de la cópula del juicio es el ser parménideo. Calogero no ha hecho más que llevar al extremo una tesis que ya habían sostenido varios estudiosos, entre ellos, HOFFMANN, *Die Sprache und die archaische Logik*, Tübingen 1925 y COVOTTI, *Intorno alla polemica di Parmenide contro Eraclito*, Atti della Reale Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli, LIII, 1930.

Primero, Parménides probó que sólo el ser existe, puesto que lo "que no es", es un mero concepto-límite del cual sólo podemos decir que es inexprimible e impensable; y ahora invierte el razonamiento para probar que si pensamos, pensamos "que es", con lo cual se prueba la existencia del ser. Esto no es una tautología, puesto que el hecho de decir "que no es", es lo mismo que decir lo impensable (o sea, son conceptos-límites, equivalentes, pero no son límites de lo "que es"). Pero como el pensar es una realidad, concluye Parménides, que en tanto pensamos, pensamos "que es", y de este modo la conceptibilidad se convierte en el criterio de la realidad. Hay una larga tradición que prueba que este es el sentido del verso 34 del fragmento B8; tradición que exponemos sucintamente¹⁸.

a) *Zenón*: En Zenón se ve claramente que son las exigencias de la razón las que condicionan la realidad. Sus famosas aporías no hacen más que denunciar la contradicción inherente a la concepción de la realidad como multiplicidad, o las paradojas que resultan de la admisión del movimiento. Aunque en los fragmentos que nos quedan no se hace referencia a la contradicción que existiría entre los sentidos y la razón, se puede observar que mientras el movimiento o la multiplicidad están testimoniados por los sentidos, la negación de los mismos obedece, sin duda, a postulados de razón.

b) *Meliso*: Daremos, sintéticamente, las ideas que Meliso expone en el fragmento 30 B 8, sin entrar en los detalles de la justificación filológica, pues ello excedería los límites del presente artículo. Lo que Meliso quiere decir es lo siguiente: 1) Los sentidos nos dicen que existen múltiples cosas; 2) Para que esta multitud sea real, debería cada cosa tener las mismas características que lo Uno (o sea: no deberían nacer, ni morir, ni experimentar cambio alguno, etc., características éstas, que ya había establecido Parménides como criterio de la realidad); 3) Decimos que oímos y vemos rectamente; pero también decimos que el calor se convierte en frío y el frío en calor, lo duro en blando y lo blando en duro, que lo viviente muere y nace de lo no viviente, que lo que era antes y lo

¹⁸ Sigo aquí las investigaciones de R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires 1955, segunda parte, cap. I, pp. 111-135.

que es ahora no es igual, etc. (o sea que las cosas cuya existencia nos testimonian los sentidos no tienen las mismas características que lo Uno); 4) Está claro que no vemos rectamente y que incorrectamente nos parece que hay muchas cosas. Estas cosas no existen, ya que si fuesen reales no se transformarían sino que cada una sería igual a lo que pareció; pero si se transforman debería perecer lo que era y nacer lo que no era (lo cual ha sido declarado imposible). Pero de las ideas que expone Meliso no se puede concluir, como pretende K. von Fritz, que los sentidos mismos sean contradictorios¹⁹. Lo que vemos en el fragmento es que las cosas que nos testimonian los sentidos no son como deberían ser, para ser reales. Pero es evidente que las características de la realidad (son imposibles toda génesis, todo devenir y toda destrucción) no pueden haber sido establecidas por los sentidos, ya que éstos nos dicen justamente lo contrario. De modo que los sentidos contradicen al razonamiento, o dicho con otras palabras, los postulados de la razón se convierten en el criterio de la realidad.

c) *Atomistas*: También en los atomistas encontramos un eco de la doctrina de Parménides. La realidad para los atomistas, átomos y vacío, sólo puede ser alcanzada por la mente y no por los sentidos. Pero es en un discípulo de Demócrito, Metrodoro de Quío, donde la conexión con la doctrina parmenídea se revela claramente. Tratando de justificar la afirmación atomista del número infinito de los cosmos, Metrodoro decía πάντα ἐστίν, ὃ ἄν τις νοήσῃαι. (es real todo lo que uno puede pensar [como tal])²⁰. Este fragmento no es siquiera citado por K. von Fritz en ninguno de sus estudios.

d) *Gorgias*: Pero el pensador en quien encontramos claramente la doctrina de Parménides, es Gorgias; y ello tanto es así, que Gorgias polemiza contra la afirmación del eléata "es lo mismo pensar y pensar que es". En el περὶ τοῦ μὴ

19 K. VON FRITZ, νοῦς, νοεῖν ... Part II, p. 13. LANGERBECK, ΔΟΞΙΑΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ, *Neue Philologische Untersuchungen*, herausg. von W. Jaeger, 10 Heft, Berlin 1935, p. 46, sostiene que no hay en Meliso una polémica contra los sentidos, sino que no se han usado éstos, correctamente; creemos que de nuestro análisis del fragmento B8 de Meliso se puede concluir que existe dicha polémica.

20 Cf. R. MONDOLFO, *La comprensión del sujeto humano*, p. 128.

ὄντος ἢ περὶ φύσεως trata de demostrar: 1) que nada existe; 2) que si algo existe no lo podemos conocer; 3) que si lo podemos conocer no lo podemos comunicar ni explicar a los demás. La segunda tesis la sostiene de la siguiente manera: “Es evidente que las cosas pensadas no existen. Pues si en efecto, las cosas pensadas existen, todas las cosas pensadas deben existir después que alguien las piense. Lo cual es inverosímil, ya que de hecho no es verdad que si uno piensa hombres voladores o carros que corren sobre el mar, por eso solo un hombre vuela o los carros corran sobre el mar. Por lo cual no es verdad que lo pensado exista. Además *si lo pensado existe, lo no existente no podrá ser pensado*, porque a los contrarios les corresponde atributos contrarios. Por ello si a lo existente le corresponde el ser pensado, a lo no existente le corresponderá el no ser pensado. Pero esto es absurdo, porque se piensa también a Escila y la Quimera y muchas otras cosas irreales”. Aquí, la conceptibilidad racional de Parménides se ha transformado en la posibilidad de representación; Parménides no sostiene, como pretende Gorgias, que si pensamos hombres voladores, por ese hecho existen hombres voladores; sino que él dice que “pensamos que es”, pensamos lo existente ontológicamente y no como objetos reales o irreales. Pero de todos modos la polémica de Gorgias prueba que lo que Parménides tenía in mente era: “es lo mismo pensar que es” y no la identificación del pensamiento con el ser. Además Gorgias no sólo combate la tesis principal de Parménides, sino también la tesis de que lo “que no es” no lo podemos pensar (véase lo subrayado arriba) ²¹.

Creemos haber probado cuál es el verdadero sentido de la así llamada, identificación del pensamiento y el ser, en la

²¹ En la enunciación final de la primera tesis de Gorgias (Sexto adv. Mat, VIII, 76) εἰ γὰρ μήτε τὸ ὄν ἔστι μήτε τὸ μὴ ὄν μήτε ἀμφοτέρω, παρὰ δὲ ταῦτα οὐδὲν νοεῖται, οὐδὲν ἔστι. Vemos una confirmación más del pristino pensar de Parménides, ya que si bien para Gorgias la posibilidad de pensar algo no es una prueba de la existencia de lo pensado, en cambio, la imposibilidad de pensar a) el ser; b) el no-ser; c) ambos conjuntamente, es una prueba de que nada existe, pues dice: y fuera de estas posibilidades “nada puede pensarse”. Luego la imposibilidad de concebir algo se convierte en prueba de que nada existe, o sea que se adopta la tesis de Parménides en su aspecto negativo.

καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

No es este el lugar para dar una interpretación exhaustiva de todos estos textos, pero baste decir que a nuestro juicio, se halla aquí la clave de la δόξα parmenídea.

Si bien en Parménides no existe todavía el concepto de νόμος, como convención, significación que adquirirá más tarde en la sofística, es indudable que tiene un sentido muy cercano al que luego tendrá en Demócrito: lo subjetivo que aparece por medio de las sensaciones (esto lo probamos más adelante)²³.

Pero la antítesis, en cuanto al lenguaje (lenguaje real y lenguaje denominativo), no existe, para Parménides, en el plano del pensamiento, ya que según hemos recordado tantas veces el νόος y el νόημα pueden errar. Pero es necesario aquí, hacer una distinción: νοεῖν designa tanto la función del νόος (que por ende, puede errar), cuanto la de pensar correctamente y podemos afirmar que comienza aquí la distinción, que luego será tajante en Platón, del νόος como conocimiento intelectual y opuesto al conocimiento sensible. Pero en Parménides ambas funciones estaban a cargo del νόος y ello tanto es así, que el νόος era concebido como una función que prolongaba los sentidos. Esto lo podemos comprobar con sólo citar algunos fragmentos de contemporáneos de Parménides. Por ejemplo: Jenófano, frag. 24, οὖλος ὄραϊ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ' ἀκούει, Epicarmo, frag. 12, νοῦς ὄρηι καὶ νοῦς ἀκούει· τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά. Empédocles, frag. 17, v. 21 τὴν σὺ νόοι δέοικε, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς; y el fragmento B 4 del propio Parménides:

λεῦσσε δ' ὄμως²⁴ ἀπέοντα νόοι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

²³ K. REINHARDT, *Parmenides...*, pp. 84-88; F. HEINIMANN, *Nomos und Physis*, Basel 1945, pp. 50-51; V. E. ALFIERI, *Atomos Idea*, Firenze 1953, p. 127.

²⁴ ὄμως y no ὁμῶς, como propone U. HÜLSCHER, *Grammatisches zu Parmenides*, *Hermes* 84, 1956, p. 388.

Es indudable que en el verso 1 el *λεῦσε* debe unirse al *νόωι*²⁵ y debe traducirse: "mira con la mente como las cosas lejanas están, sin embargo, firmemente presentes". Aquí se ve claramente esta función del *νόος* de que hablamos. De todo lo expuesto comprobamos que el *νόος*, en Parménides, tiene complejas funciones, relacionadas algunas con los sentidos (es una prolongación de los mismos) y al mismo tiempo indica pensamiento, ese razonamiento que vemos en el poema de Parménides. Pero al mismo tiempo *νοεῖν* podía significar la función del *νόος* de conocer las cosas, y este es el motivo (además de la pobreza de lenguaje que encontraba Parménides para expresar su nueva intuición) por el cual *νοεῖν*, en su obra, expresa tanto el conocimiento que conduce a la vía del error (ya que es el *νόος* el que yerra, frg. B6, v6) cuanto el pensamiento que dice "que es", o sea el reino de la verdad. Existe otro indicio que nos dice que es así. En el fragmento B2, vs.7-8, la diosa dice: "puesto que lo que no es no lo puedes pensar (ello no es posible), ni lo puedes expresar", pero la palabra que aquí hemos traducido "pensar" es *γνοίης* y de una simple comparación con pasajes paralelos en que Parménides usa *νοεῖν*, vemos que ambos vocablos están tomados como equivalentes y por lo tanto ambos expresan la misma función del *νόος*. Para que sea más evidente, transcribimos los pasajes:

B2, 7-8: οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

B8, 8-9: οὐ γὰρ φατόν οὐδὲ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

B8, 16-17: κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνόνημον.

²⁵ JEAN BOLLACK, *Sur deux fragments de Parménide*, *Revue des Etudes Grecques*, t. LXX, pp. 57 y sgts., sostiene que este fragmento pertenece a la δόξα parmenidea. Creemos que es equivocado pensar así; el hecho de que *ἀπείντα* y *παρέοντα* sean plurales no significa que Parménides incluya este fragmento en la segunda parte de su poema. La verdadera explicación consiste en que el ser parmenideo no es como se considera habitualmente una unidad (ἕν), sino una totalidad (οὐλον). Para esta concepción debemos remitir a nuestra obra (en preparación) *Historia del eleatismo*. La misma tesis es sostenida por M. UNTERSTERNER, *L'essere di Parmenide é οὐλον non ἕν*, *Rivista critica di Storia della Filosofia*, 1955, pp. 5-23, pero no podemos coincidir con este autor ni en los fundamentos ni en los alcances de esta tesis.

Sin embargo, al principio de la δόξα emplea (B8, v.53) γνώμας = δόξας βροτείας. ¿Qué tiene entonces, de extraño que también νόημα tenga la misma duplicidad de significaciones? Con esto creemos haber respondido al problema que planteara K. von Fritz.

II

Hemos dicho que lo que yerra, en Parménides, es el νόος; pero también establecimos que el νόος tiene ambas funciones: el pensamiento "que es" y el establecer los ὄνομα. Ahora bien, ¿son los ὄνομα un producto de los sentidos, o son originados por los sentidos?

Creemos que la respuesta es afirmativa, de modo que si bien el νόος es el que yerra, la causa del error es el mundo sensible y el error es debido a que todavía no hay una neta separación de funciones entre νοεῖν y αἰσθάνεσθαι. Afortunadamente nos ha quedado un fragmento de Parménides donde se hace una clara separación entre el mundo de las sensaciones y el razonamiento:

B7: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔοντα·
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
 μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
 νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν
 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηρον ἔλεγχον
 ἔθ' ἐμέθεν ᾧ ἠθέντα

Es verdad que existen críticos que niegan que se haga aquí tal distinción; sin embargo podemos admitirla enteramente²⁶. La diosa dice al poeta que aleje su pensamiento de la vía de investigación que pretende que las cosas que no son, sean y que no le empujen a ella el hábito empírico de

²⁶ LANGERBECK, ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ pp. 45-46. También parece negar la distinción entre ambas formas de conocimiento (por las disquisiciones que hace), CALOGERO, *Parmenide e la genesi della logica classica*, p. 163. Cf. H. CHERNISS: *The characteristics and affects of presocratic philosophy*, *Journal of the history of Ideas*, vol. XII, 1951, p. 337.

dejar dominar el ojo que no ve, el oído rumoreante de sonido ilusorios y la lengua, sino que juzgue con el lenguaje del razonamiento (ζῆναι λόγῳ) la prueba, tan discutida que ella expone. Lo que se quiere significar aquí es que lo que lleva a la vía del error (la que dice "que no es") es el hábito adquirido por la costumbre, de dejarse guiar por el ojo, el oído y la lengua, y que no son estos órganos los adecuados para juzgar la prueba que ella aporta para sostener la ὁδὸς ὅπως ἔστιν. El órgano adecuado es el λόγος (que no puede significar, únicamente, discurso. Véase el uso de λόγος en Heráclito). Por lo demás no podríamos admitir que haya en Parménides una tal incongruencia (que no hubiese distinción entre las sensaciones y el entendimiento), ya que está claro que todo el procedimiento que usa para establecer la "vía que es" y todos los atributos del ser lo efectúa con el razonamiento (véase como usa constantemente γὰρ, ἐπεὶ οὖν, οὕνεκα etc.) mientras resulta claro que los dos principios fundamentales de la δόξα, Luz (φῶς) y Noche (νύξ)²⁷ son cualidades evidentemente sensibles.

La distinción entre los sentidos y el entendimiento está, por otra parte, testimoniada por otros pensadores contemporáneos o anteriores a Parménides, por ejemplo: Alcmeón y Heráclito²⁸.

Lo único que podría oponerse a la admisión de la distinción de las sensaciones y el entendimiento, en la obra de Parménides, es un testimonio de Teofrasto²⁹, donde éste, luego de citar el fragmento B16 de Parménides, dice: τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φροεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει. Parece fuera de toda duda que Teofrasto no podía sacar esta conclusión del fragmento de Parménides que él cita, puesto que allí no se hace ninguna referencia a las sensaciones y al entendimiento (además, no podemos saber si este fragmento es, propiamente, una doctrina de Parménides). En el mencionado fragmento B16 se dice que lo que prepondera (en la mezcla) es el pensamiento. Pero con solo recordar el verso 34 del fragmento B8: "es lo mismo pensar y pensar que es" vemos que

²⁷ PARMÉNIDES, 2SB9, v. 1.

²⁸ HERÁCLITO, frgts. 17, 34, 56, 107, etc. TEOFRASTO, de sensu 25, dice que Alcmeón contrastaba expresamente, ambas funciones.

²⁹ TEOFRASTO, de sensu, 1 y sgts.

es imposible suponer que este pensamiento tenga algo que ver con que el pensamiento sea causado por la preponderancia del calor o del frío, etc. Es indudable que lo que Parménides expone en el mencionado fragmento B16 (sea o no su doctrina) es una teoría del conocimiento del mundo de la *δόξα* y por ende una teoría del conocimiento del mundo sensible³⁰.

Parece fuera de duda que el citado testimonio de Teofrasto deriva de Aristóteles, quien en varios pasajes de sus obras hace, a todos los presocráticos, sostenedores de la tesis de la identidad del pensamiento y las sensaciones³¹. Tanto que en uno de esos pasajes, ilustra su tesis citando el fragmento B16 de Parménides³². Sin embargo en otros lugares, Aristóteles, con el fin de incluir a Parménides en el problema de las causas le hace sostenedor por un lado, del ser concebido según el *λόγος* y por otro, de dos principios concebidos por la coacción de los fenómenos, según la pluralidad sensible³³. Esta contradictoriedad de los testimonios aristotélicos se reproduce en Teofrasto, quien en el pasaje mencionado más arriba hace referencia a la doctrina de Parménides de los dos principios como si fuera la verdadera opinión de éste³⁴, con lo cual contradice su propia afirmación (más cercana de la verdadera doctrina de la *δόξα* parmenidea, tal como está expuesta en los versos 50-53 del fragmento B8) de que Parménides pone dos principios sólo para explicar la generación de los fenómenos de acuerdo a la opinión de la multitud³⁵. Por toda esta deformación que vemos en los testimonios de Aristóteles y de Teofrasto (además de contar con un testigo tan valioso como el fragmento B7 arriba analizado),

30 Cf. G. VLASTOS, *Parmenides' theory of knowledge*, Transactions of the American Philological Association, vol. LXXVII, 1946, pp. 66-68.

31 ARISTÓTELES, *Met.* 1009B; *De Anima*, 427A, 22-23 Cf. H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of presocratic philosophy*, Baltimore 1935, pp. 79-83 y 313-314. W. D. ROSS, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford 1953, p. 275.

32 ARISTÓTELES, *Met.* 1009B, 21-25.

33 ARISTÓTELES, *Met.* 986B27-987A2, comparar con: *De Generatione* 318B, y 6 y 330B, 14 y *Física* 188A, 20. Cf. CHERNISS, *Arist. critic. of pres. phil.*, pp. 48, nota 192; pp. 220-221 y nota 15.

34 TEOFRASTO, *de sensu*, 1 y sigtes.

35 ALEJANDRO, *Met.* 31, 11-14; SIMPLICIO, *Física* 25, 16; DIÓGENES LAERCIO, IX, 22. Cf. MCDIARMID, *Theophrastus on the Presocratic Causes*, Harvard Studies in Classical Philology, vol. 1953, pp. 120-122 y 152-153.

creemos que se puede rechazar la afirmación de este último, respecto de la identidad de las sensaciones y el entendimiento, en Parménides³⁶.

Es verdad que no existe aún en Parménides una clara teoría de las sensaciones como opuestas al conocimiento intelectual. Ni siquiera hay en Parménides la palabra αἰσθάνεσθαι para cubrir con ella todo el universo de las sensaciones, pero es indudable que en Parménides comienza la oposición entre el conocimiento sensible y el intelectual, entre el conocimiento de lo que se ve y de aquello que es invisible. Esta doctrina no era extraña a la época de Parménides como lo prueba el fragmento B1 de Alcmeón: περὶ τῶν ἀφανῶν, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνεια μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἔξῃς.

Pero es necesario recordar también, que ambas formas de conocimiento estaban dentro del νόος; por ello νόος podía errar y también conducir a la vía "que es". La única distinción que Parménides hacía era entre εἰδῶτα φῶτα³⁷ y εἰδότες οὐδὲν³⁸, entre "el que sabe" y "los que nada saben". Pero cuál es el motivo de esta distinción, qué es lo que hace que la verdad se revele al uno y permanezca extraña a los demás, este es un misterio que el poeta no ha revelado.

LEONARDO TARÁN.

³⁶ Sencilla y exactamente da H. CHERNISS (*The History of Ideas and Ancient Greek Philosophy*, en el volumen: *Estudios de Historia de la Filosofía*, en homenaje al profesor Rodolfo Mondolfo, Tucumán 1957, fasc. I, pp. 107-114) las razones por las cuales Aristóteles, Teofrasto y la posterior doxografía deforman la filosofía presocrática. Cf. también las ya citadas obras de Cherniss y Mc Diarmid, esta última con algunos reparos críticos.

³⁷ 28B1, v. 3.

³⁸ 28B6, v. 4.