

## Notas críticas

# El extraño criterio utilizado para crear “la *Doxa*” de Parménides [The Strange Criterion Used to Create Parmenides’ ‘Doxa’]

NÉSTOR-LUIS CORDERO

Universidad de Rennes 1

Francia

nestor.luis.cordero@gmail.com

**Resumen:** En 1795, un filólogo de origen kantiano, G.G. Fülleborn, agrupó en dos “partes” los fragmentos recuperados del *Poema* de Parménides: “la Verdad” (frgs. 1–8.50) y “la *Doxa*” (frgs. 8.51–18; el frg. 19 fue descubierto después). Con pequeñas modificaciones, esta estructura se convirtió en clásica y se acepta hoy en forma unánime. Sin embargo, una lectura de cada fragmento en forma aislada no justifica dicha división, la cual se basa en una interpretación de Simplicio influida por Aristóteles, quien encuentra ya en Parménides un esbozo del dualismo platónico entre lo “sensible” y lo “inteligible”, inexistente en éste. Analizo aquí en forma crítica el criterio que emplea Fülleborn, anacrónico para el caso de un pensador preplatónico.

**Palabras clave:** Fülleborn; mortales; Simplicio; Platón; Kant; Aristóteles

**Abstract:** In 1795 G.G. Fülleborn, a philologist of Kantian origin, grouped in two “parts” the recovered fragments of the *Poem* of Parmenides —“the Truth” (frags. 1–8.50) and “the *Doxa*” (frags. 8.51–18; frag. 19 was discovered later). With small modifications, this structure became classic and is accepted unanimously today. However, a reading of each fragment in an isolated way does not justify such division, which is based on an interpretation of Simplicius influenced by Aristotle, who finds already in Parmenides a sketch of the Platonic dualism between the “sensible” and the “intelligible”, not actually present in the latter. This work analyzes critically the criterion used by Fülleborn, which is anachronistic in the case of a pre-platonic thinker.

**Keywords:** Fülleborn; mortals; Simplicius; Plato; Kant; Aristotle

Aunque la mayor parte de los especialistas, e incluso los más importantes, parecen ignorarlo (de lo contrario la cuestionarían), la “parte” del *Poema* de Parménides que se conoce como “la *Doxa*” es un *collage* arbitrario elaborado por un eminente filólogo nacido en Silesia (por entonces en Polonia) a fines del siglo XVIII, Georg Gustav Fülleborn (*Die Fragmente des Parmenides*, Züllichau, 1795). Si me permito utilizar el término *collage* es porque, como se sabe, el texto de Parménides —y lo mismo ocurre con todos los filósofos llamados “presocráticos”— sólo se

conoce por citas de autores de la Antigüedad que pudieron poseer su escrito en forma completa. Estos mal llamados “fragmentos” (pues no son trozos auténticos de un todo, sino “citas” de algunas de sus partes, lo cual supone un “citador”), desperdigados durante un milenio desde Platón hasta Simplicio, no aclaran, salvo en rarísimas excepciones,<sup>1</sup> en qué pasaje, lugar, capítulo o “parte” del original se encontraban. Suponer que un conjunto de citas agrupadas por un intérprete constituyen una “parte” de un “todo” que se desconoce es un exceso de imaginación. Es por esta razón que los editores que recuperaron esos textos, desde Henri Estienne (en *Poiesis Philosophos*, Ginebra, 1573) hasta los más recientes,<sup>2</sup> se limitaron prudentemente a reproducirlos, sin pretender reconstruir los originales perdidos. Y, desde que Hermann Alexander Diels publicó su fundamental *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903), suele adoptarse su sistematización (que incluye, por desgracia, la “insólita” invención en Parménides de una parte conocida como “la *Doxa*”, que es el tema de estas líneas).

En consecuencia, si las diecinueve citas de Parménides que han llegado hasta nosotros (a excepción del “fragmento 1”,<sup>3</sup> véase la n. 1) se ordenaron de cierta manera en función del criterio de un editor, y a una “parte” de las mismas se la llamó “la *Doxa*”, no se puede responsabilizar a Parménides por las inconsecuencias que resultarán de ese orden. No obstante y de manera curiosa, en el caso de este grupo de fragmentos (49 versos que van del 51 del frg. 8 al frg. 19), prácticamente todos<sup>4</sup> los especialistas parecen haber adoptado el criterio de Fülleborn y no dudan en referirse a “la *Doxa* de Parménides”. En este sentido, Parménides es una excepción, pues esta unanimidad no existe en el caso de los otros presocráticos. Un ejemplo sintomático es el de Heráclito, que puede leerse según el orden propuesto por Bywater, Diels, Marcovich, Kahn,

<sup>1</sup> Parménides es precisamente una excepción; cuando Sexto Empírico cita un extenso pasaje del *Poema* dice: “Así comenzaba su *Peri Phúseos*” (*Adv. Math.* VII.111). Otra excepción es Heráclito: tanto Aristóteles (*Retórica* 1407b14) como Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII.132) afirman que el libro comenzaba con el texto que conocemos hoy como “fragmento 1”.

<sup>2</sup> Al inicio del artículo empleo el término “mayor parte” porque recientemente Serge Mouraviev llevó a cabo la empresa titánica de reconstruir el “libro” de Heráclito.

<sup>3</sup> Por comodidad, de aquí en adelante adoptaré el término tradicional “fragmento”.

<sup>4</sup> Muy pocos autores se atrevieron a modificar esta estructura. Loenen 1995 y Hershbell 1970 propusieron desplazar el fragmento 16 de la segunda parte a la primera; Bollack 1957 sugirió colocar el fragmento 4 en la segunda parte y, recientemente, Santoro 2011 colocó, con muy buen criterio, el fragmento 10 inmediatamente después del fragmento 1.

Mouraviev, etc. En cambio, en el caso de Parménides se lee su *Poema* como si él mismo hubiese ordenado sus fragmentos en una serie de citas que van desde un “fragmento 1” a un “fragmento 19”. En este trabajo intentaré explicar cuál fue el criterio de Fülleborn para establecer ese orden y, si es posible, proponer un criterio diferente, sin pretender por ello que éste deba aceptarse en forma definitiva.

En realidad, el punto de vista desde el cual Fülleborn aborda la filosofía de Parménides no es original. Su novedad reside en su manera de agrupar los fragmentos del *Poema* en función de su interpretación, origen de las consabidas dos “partes” que ya nadie cuestiona. Dicho de otra manera: Fülleborn adapta los fragmentos del *Poema* a una interpretación tradicional que tiene su origen en Aristóteles y que se refuerza en la doxografía de origen aristotélico hasta llegar, como punto culminante, a Simplicio, el citador *par excellence* de Parménides. Esta interpretación consiste en “platonizar”<sup>5</sup> a Parménides, filósofo ya difícil de comprender en su tiempo y que se vuelve más comprensible si se le aplican esquemas platónicos, y en especial la dicotomía entre lo sensible y lo inteligible, inexistente con anterioridad a los sofistas (*ergo*, inexistente en Parménides).

Fülleborn, de orientación kantiana,<sup>6</sup> encuentra ya en Parménides los gérmenes del dualismo entre la sensibilidad y el intelecto que Kant intenta superar, y que son evidentes en la interpretación aristotélica<sup>7</sup> que hereda Simplicio, en especial cuando éste comenta un pasaje del fragmento 8: “Luego, Parménides, yendo de las cosas inteligibles [*tôn noetôn*] a las cosas sensibles [*tà aisthetà*], o sea, como él mismo dice, de la *alétheia* a la *doxa*, afirma [...]” (*In Phys.* 30). En función de esta interpretación, Fülleborn divide los fragmentos de Parménides en dos grupos: “*kat’alétheian*” (en el cual incluye los frgs. 2 hasta el verso 50 del frg. 8) y “*katà dóxan*” (que comprende los cuarenta y nueve versos antes mencionados). Como corolario, no duda en afirmar: “*ita dividit carmen Parmenidis Simplicius*” (“Así dividió Simplicio el *Poema* de Parménides”) (Fülleborn 1795, p. 54).

Tanto el criterio que utiliza Fülleborn como las consecuencias que se derivan del mismo merecen un análisis detallado. Un comentario

<sup>5</sup>Véase Cordero 2015, pp. 32–51.

<sup>6</sup>En 1800 incluso escribió un libro sobre Kant: *Immanuel Kant. Nebst einigen Bemerkungen über die Kantische Philosophie*.

<sup>7</sup>Aristóteles afirma que Parménides, “a diferencia de otros filósofos, habiendo supuesto que, según el *lógos*, [el ser] es uno, si bien, según la sensación, es múltiple, sostuvo dos causas y dos principios, el calor y el frío, es decir, el fuego y la tierra, y colocó a uno de ellos como ser, y al otro como no-ser” (*Met.* 986b31).

sobre la interpretación parmenídea de Simplicio sobrepasaría los límites de este breve trabajo.<sup>8</sup> Baste con decir que es sintomático que tanto Simplicio como su lejano maestro atribuyan a Parménides una teoría dualista, la *Doxa*, que Parménides adjudica con claridad a “los mortales que nada saben” y que son descritos de manera extremadamente negativa en los fragmentos 6 y 7 del *Poema*. No obstante, este error (no se trata de una interpretación personal, sino de un error) no influye en la caracterización general de Fülleborn, porque es evidente, como confirma la tradición, que Parménides *se ocupó* de la Verdad y de la *Doxa*. Los problemas comienzan cuando se trata de precisar el lugar que ambas nociones ocupan en el *Poema*, y ello depende de una interpretación global del mismo.

No cabe duda de que el *Poema* se estructura como una lección de filosofía que una maestra<sup>9</sup> ofrece a algún discípulo. Este carácter eminentemente didáctico del *Poema*<sup>10</sup> está al servicio de una explicación de la realidad (la *phúsis*, *pánta tà ónta*) que logra captar “por qué” hay cosas (*ónta*) y por qué hay que desconfiar de otro tipo de explicaciones. El discurso confiable (*pistòn lógon*, frg. 8.50) es verdadero y convincente; otras explicaciones posibles son sólo “opiniones” (*dóxai*) engañosas. O sea que tanto Simplicio como Fülleborn están en lo cierto cuando afirman que Parménides se ocupó en su *Poema* tanto de la Verdad como de la *Doxa*, pero ambas nociones surgen entrelazadas a lo largo de los fragmentos (como veremos) y no están confinadas a sendas “partes”.

Un auténtico maestro enseña la Verdad (hay “entes” porque hay “ser”; “no hay ‘entes’ que no sean”, frg. 7.1), pero también muestra cómo sería la realidad si la Verdad no existiera y las opiniones se expandieran continuamente (frgs. 1.31–2; frg. 19). En el estado actual del *Poema*, después de la presentación somera de las dos posibilidades en el fragmento 2 y de algunos fragmentos de ubicación neutra e indistinta (frgs. 3, 4, 5), los fragmentos 6 y 7 (ubicados inesperadamente en el rubro “la Verdad” por los partidarios de encontrar “partes” en el *Poema*) presentan una crítica despiadada de los “creadores” de opiniones (*dóxai*) y, por último, el extenso fragmento 8 (hasta el verso 50) expone “el *lógos* confiable y el pensamiento acerca de la verdad”. A pesar de la riqueza incalculable de estos cincuenta versos, no les dedicaremos la

<sup>8</sup> Me permito remitir al lector a mi artículo citado en la n. 5 y a los excelentes trabajos de Ivan Adriano Licciardi (Licciardi 2016 y Licciardi 2017).

<sup>9</sup> Véase Cordero 1990.

<sup>10</sup> Jaeger 1947 (p. 92) califica de “didactic epic” al estilo del *Poema*. Este aspecto fue subrayado hace poco en Galgano 2020.

atención que merecen pues no cabe duda de que Parménides expone en ellos “el corazón de la verdad”. Los problemas comenzarán recién con el verso 51 del mismo fragmento 8, a partir del cual se encuentra la descripción parmenídea (que, como veremos, difiere de la que propone la mayor parte de los estudiosos), de las “opiniones de los mortales”.

Ya en la primera línea de su presentación de las *dóxai*, la diosa no hurta ningún *copyright*: ella dice que expondrá “las opiniones de los mortales” (*dóxas* [...] *broteías*, frg. 8.51). En las otras dos ocasiones en que figura la palabra *Doxa* (frg. 1.30; frg. 19), vuelve a aclararse quiénes son los poseedores (o creadores) de las opiniones: los hombres, *ergo*, los mortales. Los versos 51–59 describen con precisión qué son las *dóxai*: dos puntos de vista que permiten nombrar las cosas. Estos puntos de vista (que, en realidad, debieron ser sólo uno: frg. 8.54) son opuestos y se apoyan sobre pruebas o caracteres (*sémata*) separados: el luminoso fuego y la oscura noche, y cada uno tiene sus cualidades propias. La descripción concluye con una suerte de consejo al estudiante u oyente: esta explicación, semejante (*eoikóta*) a la verdadera, pretende impedir que otro punto de vista, también humano, pueda imponerse. Con estas palabras, que parecen ser la conclusión de la presentación, finaliza la cita del fragmento 8.

¿Queda la tan promocionada *Doxa* reducida a estos nueve versos? Pareciera que sí. No obstante, como las nociones esenciales se entrecruzan en el *Poema*, como ya indiqué (y Parménides lo confirma en el fragmento 5: “Es común para mí donde comience, pues allí mismo volveré nuevamente”), hay otros dos pasajes que hacen alusión a la luz y a la noche y que Simplicio, que los cita, dice que venían “poco después” del extenso fragmento 8, donde precisó qué entiende Parménides por “las opiniones de los mortales”. Se trata de los fragmentos 9 (“Como todo ha sido nombrado luz y noche [...]”) y 12 (“Los [?] más estrechos están llenos de fuego, y los siguientes, de noche”). Se buscarán en vano en el *Poema* otros pasajes que hagan referencia a los principios opuestos en que se basan las *dóxai*. Si esto es así, la *Doxa* se reduce a su presentación (los últimos nueve versos del fragmento 8) y a los ejemplos de los fragmentos 9 (cuatro versos) y 12 (siete versos). Los cuarenta y nueve versos en que consiste la *Doxa* en las interpretaciones actuales se han reducido considerablemente...

¿Cómo explicar esta súbita devaluación?<sup>11</sup> La lógica imprecisión del texto del fragmento 8 debido a su estado fragmentario da rienda suelta a la imaginación, pues el texto dice “A partir de acá, aprende las opinio-

<sup>11</sup>Véase Cordero 2010, *passim*.

nes de los mortales [...]”; pero no dice dónde termina la presentación, no hay un “[...] hasta acá”. La cita termina en forma abrupta nueve versos después. Por su parte, el fragmento 19 comienza de este modo: “Así surgieron estas cosas, según la *Doxa*, y así existen ahora”. Es difícil evitar la tentación de encontrar en este fragmento el fin de la presentación de la *Doxa* y de formar un conjunto que va desde el verso 51 del fragmento 8 hasta el fragmento 19. Tal es la operación que se realiza a partir de la estructuración de Fülleborn, y que hoy se acepta en forma unánime: en los fragmentos 8.51–61, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18 y 19 se encuentra “la *Doxa*” de Parménides.

Ante esto se impone una primera observación: si se acepta este criterio, en ese conjunto estaría “la *Doxa* de los mortales”, no la de Parménides. El último texto (frg. 19) dice claramente que, según la *Doxa*, las cosas se generaron de este modo porque “a cada cosa los hombres le han puesto un nombre distintivo”. Curiosamente, no encontramos ninguna mención a “los mortales” ni en Aristóteles ni en Simplicio.<sup>12</sup> Pero la razón fundamental que influyó en el criterio que sigue Fülleborn para agrupar una decena de fragmentos en el rubro de “la *Doxa*” es, como afirmé, la aplicación a Parménides de esquemas platónicos que dividen la realidad en lo sensible y lo inteligible. Esta dicotomía no aparece antes de la sofística y fue propuesta por Platón para justificar la existencia de aquello que, sin ser eterno e inalterable, tiene derecho a existir: el universo sensible que se capta a través de las sensaciones (como sostenían los sofistas). En Parménides, como en sus colegas presocráticos, hay una realidad que se puede explicar por aquello que la hace ser (*tò eînai*, concretizado en *ónta*) o por “principios”, que Aristóteles coloca “*en hulei*”, lo cual es ya de por sí inconcebible aplicado, por ejemplo, a *tò ápeiron* (¿sensible o inteligible?) del cual surgen los *gónima* (¿sensibles o inteligibles?) que van a constituir la realidad (¿sensible o inteligible?).

Si se aplica a los presocráticos, la significación de *Doxa* como “apariciencia” es anacrónica,<sup>13</sup> pero tanto Plutarco como Simplicio interpretan la filosofía de Parménides como un intento por explicar dos tipos de realidades o, según la fórmula de Annick Stevens, “*deux niveaux de réalité*” (“dos niveles de realidad”):<sup>14</sup> el de “las cosas inteligibles” y el de “las cosas sensibles”. Cada tipo de realidad es captada por un medio diferente: el pensamiento, la primera, y la sensación, la segunda. El contenido

<sup>12</sup>Véase Cordero 2021, *passim*.

<sup>13</sup>Para un análisis exhaustivo del tema véase Lafrance 1981, *passim*.

<sup>14</sup>Stevens 1990, p. 68.

que capta el pensamiento, que es *tò eón*, es considerado verdadero, pero ¿qué capta la sensación, cuya manifestación es la *Doxa*? Capta *tò doxastón*, *tò phainómenon*, *tò dokoûn* (Simplicio, *In Phys.*, 39.10), términos que podemos reunir bajo la apelación de “las apariencias”. Es precisamente el término (y la noción) de *Doxa* (que se encuentra tanto en Parménides como en Platón) el que, según mi opinión, invitó a Simplicio a aplicar a Parménides un esquema interpretativo de origen platónico y a pretender encontrar en ese pensador el dualismo básico que caracteriza a la filosofía platónica.

Es evidente que más adelante, y fundamentalmente en Platón, “*Doxa*” tendrá también valor ontológico y pasará a significar también “apariencia”, pero en tiempos de Parménides, y sobre todo antes, la traducción de *Dóxa* por “opinión” se impone. *Dóxa* no es “lo que aparece”, sino “lo que parece” a alguien, noción emparentada a *dokéo*.<sup>15</sup> Y otro tanto ocurre con el participio plural *tà dokoûnta*, sinónimo de *dóxai* en Parménides.<sup>16</sup> En Heráclito, “quien más fama tiene (*dokimótatos*; “fama” es “lo que se dice” de alguien, no como alguien “aparece”) sólo conoce y custodia opiniones (*dokéonta*)” (frg. 28). En Jenófanes, acerca de los dioses los hombres sólo tienen una opinión (*dókos*, sinónimo de *dóxa*) (frg. 34). Éste es el significado de *doxa* en Parménides.

Veamos ahora qué pudo haber llevado a Fülleborn a agrupar las citas recuperadas del *Poema* en dos “partes”, una de las cuales es el objeto de este trabajo, “la *Doxa*”. Respecto de la Verdad, la razón que pudo utilizar resulta arbitraria, pero no tiene las consecuencias funestas que se deducirán del criterio aplicado para “la *Doxa*”. A diferencia de lo que ocurrirá con ésta, la “parte” “la Verdad” tiene un punto final: el verso 8.50. En dicho pasaje la diosa dice: “Acá termino para ti el *lógos* confiable y el pensamiento *acerca de la Verdad*”. Pero... ¿dónde comienza esta “parte”? Fülleborn la hace comenzar en el fragmento 2, y en las versiones ulteriores se la completa con los fragmentos 3, 4, 5, 6, 7 y 8 (hasta el verso 50). La arbitrariedad que preside esta selección es evidente.

Ya en el fragmento 2 hay referencias a algo no verdadero en los versos 5–8. El fragmento 3, dada la ausencia de precisiones en los contextos que lo transmiten (Plotino, Clemente y Proclo), es de ubicación aleatoria. Y otro tanto ocurre con el fragmento 5. El fragmento 4 con-

<sup>15</sup> El significado más corriente de “*dokéi moi*” es “me parece”.

<sup>16</sup> Dado que puede resultar extraño que la diosa aconseje estar al tanto también de algo no convincente, como las opiniones (frg. 1.31), en el verso siguiente se aclara que, *no obstante* (*émpes*), hay que saber qué ocurriría si ellas se impusieran (frg. 1.32). El sujeto de ambos versos, 1.31 y 1.32, es el mismo.

tiene una afirmación que la diosa considera evidentemente verdadera. No obstante, en ella se privilegia la vista,<sup>17</sup> lo cual refutaría la opinión de quienes dicen que Parménides critica las sensaciones. En cuanto a los fragmentos 6 y 7, salvo el comienzo del 6, contienen una descripción despiadada de los fabricantes de opiniones, *ergo*, deberían pertenecer al grupo “la *Doxa*”. Al colocar esos textos en el rubro de “la Verdad”, ¿sugiere la diosa que es verdad que los fabricantes de opiniones son una masa sin criterio, ignorante y atónita? Podría ser, pero en ese caso la *Doxa* se autodevaluaría por completo.

Como resumen del conjunto de fragmentos que constituyen la llamada “vía de la Verdad” puede concluirse que sólo los primeros cincuenta versos del fragmento 8<sup>18</sup> responden a esa apelación, mientras que los seis fragmentos restantes (2, 3, 4, 5, 6 y 7) o presentan nociones generales o nada tienen que ver con la Verdad, sino que adelantan elementos que caracterizarán a la *Doxa*, lo cual demuestra que, si en el *Poema* hay “partes”, éstas se entrecruzan.

La situación es más compleja y criticable respecto del criterio utilizado para instaurar el conjunto denominado “la *Doxa*”, que va del verso 51 del fragmento 8 hasta el fragmento 19. En este caso se ve con mayor claridad que Fülleborn sigue las huellas de Simplicio e interpreta “*Doxa*” con el sentido de “apariencia sensible”. Olvida que en 8.51–59 Parménides precisó con extrema claridad que él llama “*Doxa*” a una explicación dualista de la realidad basada en la luz y la oscuridad, y coloca una serie de fragmentos que nada tienen que ver con estos principios pero que corresponderían al ámbito que, desde Platón, se llama “universo sensible”. Ya señalé que es muy probable que la descripción parmenídea de la *Doxa* se encuentre en los fragmentos 9 y 12, que pertenecerían de pleno derecho a “la *Doxa*”, así como en el fragmento 19 que parece concluir una descripción, pero no surge nada semejante a una física dualista (basada en la luz y la oscuridad) de los fragmentos 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17 y 18. Los fragmentos 10, 14, 15, 16, 17 y 18 no son citados ni siquiera por Simplicio, y Fülleborn los tomó de fuentes diversas.

<sup>17</sup>“Observa”, *leûsse*: ver, contemplar, siempre con un sentido concreto.

<sup>18</sup>En medio del *lógos* sobre la Verdad hay en el fragmento 8 cuatro versos (38-41) que describen la actividad de los “mortales que nada saben”: poner nombres a las cosas.



La influencia de la interpretación aristotélica de Parménides condujo a Fülleborn a integrar en “la *Doxa*” el fragmento 10,<sup>19</sup> sin duda porque en él figura, y en dos ocasiones, el término *phúsis*, que seguramente interpreta como origen de *tà phusiká* (= *tà phainómena*). Pero tampoco tiene en cuenta que, en ese fragmento 10, se dice en tres ocasiones que dicha *phúsis* debe ser “conocida” (*eísei*, 10.1; *peúsei*, 10.4; *eidéseis*, 10.5), lo cual es imposible respecto de la *doxa*, incluso para Platón, para quien sólo es “opinable”. Y otro tanto ocurre con el fragmento 16,<sup>20</sup> en el que también el término *phúsis* parece condenarlo a formar parte de “la *Doxa*” cuando en realidad este texto es un complemento del fragmento 6 (ubicado en la “parte” de “la Verdad”), que sostenía inesperadamente que el *nóos* podía divagar (*ithúnei*, 6.5); el fragmento 16 explica esta divagación en función de la *phúsis* de los miembros, que “es lo mismo que piensa” (16.3).

Los fragmentos 11, 14 y 15 también se refieren a realidades “físicas” (la Tierra, el Sol, la Vía Láctea, la Luna, etc.), y otro tanto ocurre con el fragmento 18, que se conserva en una versión latina, respecto de las uniones sexuales (cuyo complemento podría ser el frg. 17).

Si bien no soy partidario de la filosofía-ficción, intentaré explicar el extraño criterio que llevó a Fülleborn a agregar a los cuatro textos que sin duda se ocupan de la *Doxa* (los frgs. 8.51–59, 9, 12 y 19) una serie de fragmentos que nada tienen que ver con los principios de los “mortales”, la luz y la oscuridad. Como el fragmento 9 obtiene como conclusión de la presentación de los dos principios que “*todo* está lleno al mismo tiempo de luz y de noche oscura” (frg. 9.3), todo “fenómeno” que no fuese *tò eón*, tal como Fülleborn lo interpreta, pertenece, *eo ipso*, al universo de la *phúsis*, tal como él la interpreta, es decir, desde una perspectiva posterior a la presocrática. No es seguro que el *Poema* se intitulara *Perì Phúseos*, pero es incuestionable en el caso de Meliso, y ambas obras se ocupaban de *tò eón*. La investigación sobre la *phúsis* que la diosa exhorta a emprender en el fragmento 10 coincide con el

<sup>19</sup>“Conocerás la *phúsis* 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; y aprenderás las obras de la rotación de la luna que gira, y su *phúsis*, y también conocerás el cielo englobante, de dónde nació, y cómo la necesidad que lo conduce lo aferra para mantener los límites de los astros” (Clemente). En la n. 4 mencioné que Fernando Santoro propuso colocar este texto después del fragmento 1.

<sup>20</sup>“Así como en cada caso hay una mezcla de miembros pródigos en movimiento, así el *nóos* está presente en los hombres. Pues, para los hombres, tanto en general como en particular, la *phúsis* de los miembros es lo mismo que piensa; pues el pensamiento es lo pleno” (varias fuentes).

discurso *pistón* del fragmento 8. La mayor parte de las afirmaciones que se encuentran en los textos colocados abusivamente en la “parte” de “la *Doxa*” no son *apatela* (engañadoras) como el discurso dóxico, sino “convincentes” porque “acompañan a la Verdad”. Es el caso de la luz de la Luna o de su recorrido celeste o de la unión de los sexos.

Parménides condena la *Doxa* porque propone una física dualista que se apoya especialmente en la “nominación” (como si “nombrar” las cosas bastara para conocerlas). En todos los casos en que Parménides, y no los doxógrafos, se ocupa de la *Doxa*, ésta está en relación con los nombres (véase frgs. 8.38–41, 8.53, 9.1, 19.3). En cambio, el fragmento 10 incita a emprender otra “física”, de la cual por desgracia quedan sólo muy escasos testimonios (frgs. 14, 15, 16, 18). Pero, va de suyo que la eventual “física” de Parménides *no es la Doxa*.<sup>21</sup>

Como conclusión, me permito sugerir que se impone un nuevo ordenamiento de las citas que se conservan de Parménides, un ordenamiento basado en la caracterización parmenídea de la Verdad y de la *Doxa* y no en la que se apoya en la tradición doxográfica que, desde Aristóteles —y por razones que ignoramos— proponen una imagen platonizada del Eléata. Nunca sabremos con exactitud en qué orden se encontraban los fragmentos en el *Poema* original, pero un nuevo intento de clasificación “acompañaría” más a la Verdad, como proclamaba Parménides.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bollack, Jean, 1957, “Sur deux fragments de Parménide [4 et 16]”, *Revue des Études Grecques*, vol. 70, pp. 56–71, <<https://doi.org/10.3406/reg.1957.3474>>.
- Cordero, Néstor-Luis, 1990, “La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie”, en Jean-François Mattéi (comp.), *La naissance de la raison en Grèce*, Presses Universitaires de France, París, pp. 207–214.
- Cordero, Néstor-Luis, 2010, “The ‘Doxa of Parmenides’ Dismantled”, *Ancient Philosophy*, vol. 30, no. 2, pp. 231–246, <<https://doi.org/ancient-phil201030227>>.
- Cordero, Néstor-Luis, 2011, “Parmenidean ‘Physics’ is not a Part of What Parmenides Calls ‘doxa’”, en Néstor-Luis Cordero (comp.), *Parmenides Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e)*, Parmenides Publishing, Las Vegas, pp. 95–114.
- Cordero, Néstor-Luis, 2015, “La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio”, *Argos*, vol. 38, no. 1, pp. 30–49, <<https://doi.org/10.14409/argos.v1i38.9197>>.

<sup>21</sup>Véase Cordero 2011, pp. 95–113.

- Cordero, Néstor-Luis, 2020, “Le très curieux silence des Doxographes à propos de l’incompétence des auteurs des opinions chez Parménide”, *Journal of Ancient Philosophy*, vol. 15, no. 1, 2021, <<https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v15i1p01-17>>.
- Fülleborn, Georg Gustav, 1795, *Die Fragmente des Parmenides*, Züllichau.
- Galgano, Nicola Stefano, 2020, “Graduação e pós-graduação em Parmênides DK 7”, en Viviana Suñol y Manuel Berrón (comps.), *Educación, arte y política en la filosofía antigua. Actas del IV Simposio Nacional de la Aafa*, Asociación Argentina de Filosofía Antigua, libro digital, <[www.aafa.org.ar/archivos/4simpaafa-actas.pdf](http://www.aafa.org.ar/archivos/4simpaafa-actas.pdf)>.
- Hershbell, Jackson P., 1970, “Parmenides’ Way of Truth and B 16”, *Apeiron*, vol. 4, no. 2, pp. 1–23.
- Jaeger, Werner, 1947, *The Theology of Early Greek Philosophers*, Clarendon Press, Oxford.
- Lafrance, Yvon, 1981, *La Théorie platonicienne de la doxa*, Bellarmin/Les Belles Lettres, Montreal/París.
- Licciardi, Ivan Adriano, 2016, *Parmenide tradito, Parmenide tradito nel Commentario di Simplicio alla Fisica di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin.
- Licciardi, Ivan Adriano, 2017, *Critica dell’apparente e critica apparente. Simplicio interprete di Parmenide nel Commentario al De Caelo di Aristotele*, Academia, Sankt Augustin.
- Loenen, Johannes Hubertus Mathias Marie, 1959, *Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Van Gorcum, Assen.
- Santoro, Fernando, 2011, *Filósofos épicos I. Parmênides e Xenôfanés*, Fundação Biblioteca Nacional, Río de Janeiro.
- Stevens, Annick, 1990, *Postérité de l’Être. Simplicius, interprète de Parménide*, Ousia, Bruselas.

Recibido el 15 de noviembre de 2020; aceptado el 11 de diciembre de 2020.