

I

*Mythos y logos en Parménides**

Michel Fattal

Universidad de Grenoble II

Resumen: Si bien Parménides no otorga, como Jenófanes, una connotación fuertemente negativa al discurso mítico de la tradición poética, no es menos cierto que asistimos con él a una verdadera transmutación del discurso homérico y hesiódico, fundamentalmente en lo que concierne al problema complejo de la verdad, el engaño y la verosimilitud. La originalidad filosófica de Parménides consistiría no solamente en la elaboración de un *logos* que encarnaría por primera vez en Occidente la idea de una “razón crítica personal”, capaz de “juzgar” la refutación enunciada por la autoridad de una “maestra de la verdad”, y en el establecimiento de un *gnōmē* (juicio) susceptible de elegir entre lo más verosímil y lo menos verosímil, sino también en el hecho de entablar, mucho antes que Platón –y a diferencia del *Sofista*–, una reflexión sobre la verdad y el error que está guiada por la cuestión de las buenas y malas mezclas, las buenas y malas separaciones.

Palabras clave: *mythos*, *logos*, *gnōmē*, verdad, falsedad

Abstract: “*Mythos and logos in Parmenides*”. Although Parmenides does not present a strongly negative connotation of the mythical discourse of the poetic tradition, as Xenophanes does, there is no less truth to the fact that we witness with him a true transmutation of the Homeric and Hesiodic discourse, especially regarding the complex problem of truth, deceit and verisimilitude. The philosophical originality of Parmenides lies not only in the elaboration of a *logos* that would, for the first time in Western Thought, embody the idea of a “personal critical reason”, capable of “judging” the refutation pronounced by the authority of a “Master of Truth”, nor in the institution of a *gnōmē* (judgement) capable of choosing between things with more or less verisimilitude, but also in the fact of undertaking, long before Plato –and in a different manner than in the *Sophist*–, a reflection on truth and error that is guided by the question of the good and bad combinations, the good and bad separations.

Key words: *mythos*, *logos*, *gnōmē*, truth, falsehood

* Artículo adaptado de la versión original aparecida en: Fattal, M., “Le *logos* dans le Poème de Parménide”, en: Hatem, Jad (ed.), *Les lieux de l'intersubjectivité. Mélanges offerts en hommage à S. Abou*, París/Montreal: L'Harmattan, 1998 (reeditado en: París/Montreal/Budapest/Turín: L'Harmattan, 2001; traducción al italiano: *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, Milán: Vita e Pensiero, 2005, pp. 95-116).

Si bien Parménides no otorga, como Jenófanes, una connotación fuertemente negativa al discurso mítico de la tradición poética, no es menos cierto que asistimos con él a una verdadera transmutación del discurso homérico y hesiódico, fundamentalmente en lo que concierne al problema complejo de la verdad, el engaño y la verosimilitud. La originalidad filosófica de Parménides consistiría no solamente en la elaboración de un *logos* que encarnaría por primera vez en Occidente la idea de una “razón crítica personal”, capaz de “juzgar” la refutación enunciada por la autoridad de una “maestra de la verdad”, y en el establecimiento de una *gnōmē* (juicio) susceptible de elegir entre lo más verosímil y lo menos verosímil, sino también en el hecho de entablar, mucho antes que Platón –y a diferencia del *Sofista*–, una reflexión sobre la verdad y el error que está guiada por la cuestión de las buenas y malas mezclas, las buenas y malas separaciones.

¿De qué forma Parménides considera las relaciones entre *mythos* y *logos*? ¿Son relaciones conflictivas o asistimos, en el *Poema de Parménides*, a una estrecha colaboración de *mythos* y *logos* en su designación del ser y de la verdad? ¿Cómo podemos apreciar, además, la posición de Parménides frente al lenguaje de la tradición poética si, ni Homero, ni Hesíodo, se encuentran expresamente citados y mencionados por él? El análisis de las relaciones entre *mythos* y *logos*, entre *logos* y *epos*, así como el estudio del estatuto original y fundador del *logos* crítico y de la *gnōmē*, deberían permitirnos dar una respuesta a estas cuestiones.

1. *Mythos* y *logos*

- a) El *mythos*: “palabra” de la diosa, “palabra de verdad” (fragmentos 2,1 y 8,1)
- b) El *logos*: el “discurso digno de fe” de la Diosa (fragmento 8,50) y las “suaves palabras” persuasivas y hábiles de las doncellas (fragmento 1,15)

10 Así como en las dos apariciones de *logos* en los fragmentos 7,5 y 8,5 (D.K.)¹, los dos únicos usos de *mythos* que encontramos en los fragmentos 2,1 y 8,1 se encuentran en la primera parte del *Poema* consagrada a la verdad. *Mythos* y *logos* designan juntos el “relato” y el “palabra” de verdad de la Diosa. En efecto,

¹ Las siglas D.K. harán siempre referencia a: Diels, Hermann y Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín: Weidman, 1974.

en el fragmento 2,1-2, *mythos* significa el “relato”, “la palabra”² que la Diosa enuncia por primera vez con motivo de las dos “únicas vías de investigación que son pensables”: una de ellas concierne al *estín* (cf. fr. 2,3) y la otra toca al *ouk estín* (cf. fr. 2,5). Ahora bien, la Diosa recomienda al discípulo escuchar (*akousas*) y conservar, guardar (*komisai*) su *mythos*, su “palabra”, que es digna de ser pensada y que merece ser examinada por la razón crítica (cf. fr. 7,5-6).

En el fragmento 8,1, se trata nuevamente del *mythos*, es decir, de la “palabra” de la Diosa que, esta vez, “inaugura” todo el desarrollo concerniente a una de las dos vías que merecen *realmente* ser pensadas: aquella del ser. Siendo la vía del *ouk estín* una vía que no podríamos verdaderamente aprehender, conocer o enunciar, “solo queda una palabra (*mythos*), aquella de la vía: ‘es’”³. Si no queda más que un único “*mythos*”, el del ser y por lo tanto el de la verdad, es porque la razón ha efectivamente operado su crisis (cf. fr. 7,5), separando el *estín* del *ouk estín* (cf. fr. 8,15-18)⁴, a diferencia de los hombres que tienen el hábito de confundir uno y otro (cf. fr. 6,3-9). Finalmente, en el fragmento 8,50-51, se trata esta vez del *logos*, del “discurso digno de fe” (*piston logos*) de la Diosa que “cierra” el largo desarrollo concerniente a la vía del ser que había sido inaugurado por el *mythos* al inicio del fragmento 8,1: “Aquí, dice la Diosa, concluyo el discurso digno de fe (*piston logos*) dirigido a ti y el pensamiento (*noēma*) que distingue la verdad”⁵.

Mythos y *logos*, ya sea que designen la “palabra” o el “discurso”, significan siempre la declaración verídica de una diosa, declaración digna de ser

² Contrariamente a lo que piensa N.-L. Cordero (*Les deux chemins de Parménide*, edición crítica, traducción, estudios y bibliografía, París/Bruselas: Vrin/Ousia, 1984, p. 47), el término “palabra” no tiene en absoluto “un sentido vago”; él designa, más bien, una revelación digna de ser escuchada y conservada (cf. *infra*). Yo traduzco, pues, “palabra” a la manera de L. Couloubaritsis (*Mythe et philosophie chez Parménide*, traducción del poema en apéndice, Bruselas: Ousia, 1990, p. 370), de D. O’Brien y J. Frère (“Le Poème de Parménide”, en: Aubenque, P. (ed.), *Etudes sur Parménide. Tome I: Le Poème de Parménide*, París: Vrin, 1987, p. 16) y de M. Conche (*Parménide, Le Poème: Fragments*, París: PUF, 1996, p. 75).

³ Traducción de D. O’Brien y J. Frère, *o.c.*, p. 33.

⁴ Yo no traduzco, como lo hace M. Conche (*o.c.*, pp. 125, 128), la alternativa *estín e ouk estín* por “il y a ou il n’y a pas” (“hay o no hay”, “existe o no existe”), a pesar de todos los argumentos que propone a favor de esta traducción (ver, al respecto: Fattal, M., “Le Poème de Parménide. A propos d’une étude récente”, en: *Revue des Etudes Grecques*, CCX (1997), pp. 216-217); y esto por la simple razón de que en francés “il y a” denota también el tener (*avoir*). Así bien, el tener no es el ser, el cual es, sin embargo, el centro de la reflexión parmenídea. Yo adoptaré, a falta de algo mejor, la traducción de “es o no es” propuesta por O’Brien, D. y J. Frère (*o.c.*, p. 36), pues, si bien es desconcertante, ella muestra claramente el carácter impersonal del “es” o del *estín*.

⁵ Traducción de M. Conche (*o.c.*), p. 129.

escuchada y pensada, declaración digna de fe y de confianza, declaración que funda la convicción verdadera. *Mythos* y *logos* se asocian, pues, en el decir del ser⁶. Observemos que ya en Jenófanes, *mythos* y *logos* se asocian en un decir de la verdad que no es aquel del ser, sino el del Dios uno. Las “palabras de buen augurio” (*euphemois mythois*) y las “palabras puras” (*katharoisi logois*) se encuentran ahí para rendir homenaje a Dios (cf. fr. 1, 13-14 D.K.). Este Dios uno (cf. fr. 23) no tiene nada que ver con la concepción antropomórfica de lo divino que los poetas sostienen y que Jenófanes critica con virulencia; una crítica de las fábulas y las ficciones (*plasmata*: fr. 1,22) forjadas por Homero y Hesíodo que se asemejan extrañamente a las críticas dirigidas por Platón a los poetas de la *República*. Lo que podemos notar aquí es la connotación fuertemente negativa del discurso engañoso de la tradición poética, connotación peyorativa que no encontramos en Parménides.

Si *mythos* y *logos* son intercambiables y si Parménides no critica, a la manera de Jenófanes, el discurso engañoso de la tradición mítica y poética, ¿de qué manera él vislumbra, más precisamente, su relación con este discurso? El estudio del primer caso de *logos*, que aparece en el fragmento 1,15 (D.K.), situado en la parte alegórica⁷ del Proemio, debería permitirnos apreciar las relaciones entre Parménides y la poesía. Es gracias al encanto de las “suaves palabras” (*malakoisi logoisin*: fr. 1,15) que las doncellas “persuaden hábilmente” (*peisan epiphradeos*: fr. 1,16) a la Justicia para que abra la puerta que conduce hacia los caminos del día y de la noche. Este vocabulario relativo a

⁶ Si Parménides se sirve indistintamente de *mythos* y de *logos* para nombrar el ser, hay que ver que Platón, por su parte, los diferencia y los disocia (cf. Brisson, L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris: Maspero, 1982; así como su *Introduction à la philosophie du mythe. I. Sauver les mythes*, Paris: Vrin, 1996). Platón reprocha al *logos* parmenídeo el hecho de contar una “especie de mito” (*mython tina*) (Platón, *Sofista*, 242c), una especie de fábula, a causa de no haber interrogado la significación del término “ser” (*ibid.*, 244a). A causa de que ha olvidado que “ser” es un término del discurso, “el *logos* del Padre –nos dice M. Dixaut– es, en la opinión de Platón, un mito. Se trata de una palabra demasiado cercana de lo que ella dice como para poder interrogarse sobre lo que quiere decir... En tanto ha olvidado la función semántica del *logos*, no reconociendo más que su función lógica, la Palabra del Poema profiere y refiere: su lógica misma deviene, así, demasiado fácil” (Dixaut, M., “Platon et le *logos* de Parménide”, en: Aubenque, P. (ed.), *Etudes sur Parménide. Tome II: Problèmes d'interprétation*, Paris: Vrin, 1987, p. 222). Hay que ver que, más allá de la oposición entre *logos* y *mythos* instaurada por Platón, existen ciertos pasajes de los *Diálogos* en los que esos términos se encuentran reunidos y confundidos. Cf. en relación a este tema, la obra de Mattéi, J.-F., *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris: PUF, 1996, pp. 3-4.

⁷ Sobre el valor alegórico del Proemio, se puede consultar, entre otros: Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 112-114; Verdenius, W.J., “Der *Logos*begriff bei Heraklit und Parmenides”, en: *Phronesis*, XXII (1967), pp. 99-117; Conche, M., o.c., pp. 41-71.

la persuasión y la habilidad, relativo al encanto y la seducción de las “palabras”, así como la descripción del efecto y el resultado producidos no pueden sino evocarnos las “suaves palabras” (*malakoisi logoisi*) de Calipso que, en la *Odisea*, I, 56, apuntan a hacer olvidar Ítaca a Ulises. Las expresiones suaves y encantadoras, hábiles y seductoras de Calipso producen un efecto psicológico reconfortante. Las “suaves palabras” de las doncellas son, pues, también “eficaces” y “útiles” como las de Calipso. La diferencia reside en el objetivo de esas palabras, es ahí donde deberíamos poder entrever la originalidad del *logos* parmenídeo con relación al de Homero. En los dos casos se trata, por cierto, de producir un efecto psicológico sobre el interlocutor. Pero la especificidad del *logos* parmenídeo reside en el hecho de que este efecto no es más que un medio y no un fin en sí mismo. El objetivo de las “alocuciones” de las doncellas es conducir al discípulo hacia la Diosa y la verdad (*alêtheia*). Y esta verdad es la verdad del ser. En Homero, el *logos* no tiene ningún propósito ontológico ni verídico, porque no deja de significar, simultáneamente, el engaño y la verdad. “Engaño y verdad están, para él, confundidos en el decir atravesado por la intención seductora”⁸. La relación que Homero mantiene con la verdad es muy ambigua, pues esta se encuentra, con mucha frecuencia, marcada por la mentira⁹, así como el engaño se encuentra teñido de verdad. Una afirmación como esta encuentra principalmente su justificación en *Odisea*, XIX, 203, donde Homero nos dice, a propósito de Ulises el astuto, que él sabía cómo dar a “tantas mentiras (*pseudea*)¹⁰ la apariencia de realidad”¹¹.

Pero el estatuto del *logos* parmenídeo, ¿no es también, a su manera, ambiguo y problemático? ¿Por qué Parménides tiene necesidad de asociar encanto, suavidad y persuasión al *logos* ontológico y verídico? Es en la forma del relato

⁸ Fattal, M., “Logos de tromperie ou de vérité”, en: *Cahiers Philosophiques*, XXII (1985), p. 18. Cf. *les notes en Cahiers Philosophiques* XXIV (1985), pp. 52-55 (reeditado en: Fattal, M., *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, París/Montreal/Budapest/Turin: L’Harmattan, 2001, p. 62; traducción al italiano: *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, Milán: Vita e Pensiero, 2005, p. 49).

⁹ Cf. Detienne, M., *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, París: Maspero, 1981, p. 74. Ahí se dice a este respecto que “la *Apatê* oblitera la *Alêtheia*”.

¹⁰ Acerca del “engaño” (*pseudos*), en tanto que designa la ficción, la fábula y la distorsión de lo real, cf. Levet, J.-P., *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque. Etude de vocabulaire*, París: Les Belles Lettres, 1976, p. 51, n. 4 y pp. 206-219; Leclerc, M.-C., *La parole chez Hésiode. A la recherche de l’harmonie perdue*, París: Les Belles Lettres, 1993, p. 218.

¹¹ Acerca de la imposibilidad para disociar la mentira de la verdad en la *Odisea*, XIX, 203, ver el estudio de G. Arrighetti, “Esiodo e le muse: il dono della verità e la conquista della parola”, en: *Athenaeum*, LXXX (1992), pp. 45-63.

empleado por Parménides que debemos poder encontrar una respuesta a esta pregunta. Es necesario ver que el relato del Preludio es un relato alegórico que, poniendo en escena las figuras míticas de *Dikē* y *Moira*¹², apunta a contar, de una manera figurada y poética, el itinerario intelectual del filósofo. Parménides se sirve del lenguaje tradicional que tiene a su disposición para hacer pasar ideas nuevas, aquellas del ser y la verdad, aquellas de la adecuación entre el ser y la verdad¹³. La alegoría y las figuras míticas, la utilización de las “suaves palabras” homéricas en tanto que ellas son seductoras, persuasivas y eficaces, se ponen, en cierta medida, al servicio del ser y de la verdad¹⁴. “La convivencia entre *mythos* y *logos* se manifiesta de tal forma que la emergencia del *logos* implica al mismo tiempo una transmutación del *mythos*”¹⁵. En Jenófanes de Colofón, las palabras “piadosas” y “puras” que uno dirige a la divinidad son igualmente “eficaces” y “útiles”¹⁶, en la medida en que ellas apuntan a obtener el poder de actuar según la justicia (*ta dikaia dunasthai pressein*) (cf. fr. 1, 15-16)¹⁷ y conforme a la moral¹⁸. Pero si Jenófanes adopta la “elegía para dar a su pensamiento más fuerza y difusión”¹⁹ y si celebra lo divino según la tradición griega, no deja de ser menos crítico frente a esta tradición, ya que recomienda a los convidados del banquete a no dirigir su himno a los falsos dioses forjados

¹² Cf., a este respecto: Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, pp. 20-27, 44-45, 76-164. A propósito de la justicia hesiódica, se puede consultar el estudio de A. Neschke, “DIKE. La philosophie poétique du droit dans le ‘mythe des races’ d’Hésiode”, en: Blaise, F., P. Judet de la Combe y Ph. Rousseau (eds.), *Le métier du mythe. Lectures d’Hésiode*, Lille: Septentrion, 1996, pp. 465-478.

¹³ Sobre el ser como correlato de la verdad y sobre el uso sintáctico del verbo ser en tanto que posee la función veritativa, cf. Aubenque, P., “Syntaxe et sémantique de l’être dans le *Poème* de Parménide”, en: Aubenque, P. (ed.), *Etudes sur Parménide. Tome II: Problèmes d’interprétation*, pp. 132-133.

¹⁴ M. Dixsaut (o.c., p. 222) dirá que la “Palabra” del *Poema* es una palabra de convicción “sirvienta” de la verdad. M. Conche (o.c., p. 69) agregará que “la poesía está ahí para predisponer hacia la filosofía”.

¹⁵ Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, p. 72.

¹⁶ Cf. Detienne, M., *L’invention de la mythologie*, París: Gallimard, 1981, pp. 125-128; Calame, C., *Mythe et histoire dans l’Antiquité grecque. La création symbolique d’une colonie*, Lausana: Payot, 1996, pp. 29-30, 37.

¹⁷ Cf. Defradas, J., “Le Banquet de Xénophane”, en: *Revue des Etudes Grecques*, LXXV (1962), pp. 357-363.

¹⁸ Fr. 1, 19-24: “De todos los hombres, merece elogio aquel que, luego de haber bebido, hace prueba de carácter noble, utilizando su memoria y su fuerza con fines morales. Es este quien no cambia ni los combates de los Titanes ni las luchas de los Gigantes y los Centauros, elucubraciones de los antiguos, ni la violencia de las revoluciones, pues no hay nada útil en ello. Hay que tener siempre una buena intención para los dioses” (traducción: Detienne, M., *L’invention de la mythologie*, p. 125).

¹⁹ Defradas, J., o.c., p. 346.

por los antiguos, los cuales vehiculan ideas moralmente indignas y reprensibles. La transmutación del discurso tradicional se realiza, en esta ocasión, a través de una toma de distancia crítica y deliberada frente a este.

Quisiera ahora regresar al *mythos* parmenídeo que inaugura el fragmento 8, verso primero, y a la referencia a *logos* que cierra el desarrollo concerniente al fragmento 8, verso 50 (*piston logos*: “discurso digno de fe”) del *Poema*, con el fin de delimitar mejor las relaciones que ellos mantienen con el ser.

A causa del hecho de que *mythos* inaugura e introduce todo el desarrollo consagrado al ser y que el *logos* concluye esta presentación digna de ser escuchada y conservada; a causa del hecho, además, de que el final del fragmento 8, 50-51 trata de un “pensamiento” (*noēma*) que “delimita la verdad” (*amphis alētheiēs*), de modo que nada se le escapa, yo estaría tentado a decir que el ser se encuentra encerrado en el “límite” (*peiras*) del discurso y del pensamiento, en el mismo sentido en que se encuentra circunscrito dentro del “límite” de las relaciones entre *Dikē*, *Anagkē* y *Moirā*²⁰. *Mythos*, *logos* y *noēma* han, pues, dicho y pensado “todo” aquello que debía ser dicho y pensado “acerca” (*amphis*) del ser y de la verdad: a saber, “el ser que es idéntico a sí mismo” y “la verdad que se basta a sí misma”, a los cuales “no hay nada que agregar ni recortar”²¹. Pero, ¿cómo se encuentra el ser encerrado dentro del “límite” de *mythos* y *logos*? Yo diría que es al nombrar de manera exhaustiva, al pasar revista a los “numerosos signos” (*polla sēmata*: fr. 8,2-3) distintivos del ser, que son como “hitos” en el camino de la verdad, que *logos*, *mythos* y *noēma* circunscriben el ser²². Estos “signos” que caracterizan el ser son enunciados y pensados a lo largo del fragmento 8, del verso 3 al verso 49²³. Se trata de las

²⁰ En relación con este tema, ver el fragmento 8, 13-15; 26-27; 30-33; 37-38; 42-43; 49. *Dikē*, *Anagkē* y *Moirā* son imágenes o metáforas que permiten a Parménides insistir sobre la idea de límite o limitación ontológica. Cf. Conche, M., o.c., p. 158.

²¹ *Ibid.*, p. 183.

²² Según N.-L. Cordero (*Les deux chemins de Parménide*, p. 190) “los ‘límites’ de los que habla Parménides son aquellos del razonamiento. Se trata de los límites que la lógica impone al discurso”. Sobre la noción de límite en Parménides y en la filosofía griega, ver los análisis de J.-F. Mattéi (o.c., pp. 39-45).

²³ Para Platón, el discurso de Parménides o de la Diosa, en tanto que dice lo mismo, es decir, en tanto que afirma la identidad del ser, se niega como discurso. Los “signos” no son, pues, signos que signifiquen y los nombres están desprovistos de *logos*, ya que están desprovistos de significación. “El nombre, como signo, encamina: tiene función de índice, no de signo que significa” (Dixsaut, M., o.c., p. 232). Para responder a esta crítica dirigida a Parménides, podríamos decir que, en la perspectiva del eleata, *mythos* y *logos* representan, a diferencia de la *glōssa* vacía de los mortales y del *onomazein* convencional de los hombres, un lenguaje pleno de significado, “pues, operando con signos (*sēmata*), él se da un sentido (en el doble sentido del término) por el cual el camino de

características de ingénito, imperecedero, inconmovible, indivisible, completo y continuo del ser. ¿Platón no dirá, a propósito de uno de los significados posibles de *logos*, que él es este “recorrido que, de un elemento a otro, pasa a través el todo (*dia stoikheiou hodos epi to holon*)”²⁴? Parafraseando a Platón, podríamos decir que el *logos* y el *mythos* de la diosa parmenídea representan esta marcha que pasa a través del todo acabado del ser, recorriéndolo signo por signo, elemento por elemento²⁵.

Luego de haber estudiado el *mythos* (fr. 8,1) y el *logos* (fr. 8,50) en su relación con el ser y la verdad, y de haber analizado el *logos* (fr. 1,15) persuasivo y hábil de las doncellas en sus vínculos con la poesía homérica, consideremos ahora el *logos* del fragmento 8,50 en relación con el *epos* del fragmento 8,52, situado en la articulación entre *alētheia* y *doxa* (cf. fr. 8,50-52), con el fin de estudiar y apreciar, esta vez, las relaciones de Parménides con la poesía hesiódica. Luego de haber puesto fin a su “discurso digno de fe” a propósito del ser (cf. fr. 8,50), la Diosa se propone salir de la esfera de la *alētheia* para emprender el relato de la *doxa* (cf. fr. 8,52).

2. Logos y epos

a) El logos: el “discurso digno de fe” de la Diosa (fr. 8,50)

b) El epos: “el orden engañoso” de los versos de la Diosa (fr. 8,52)

investigación conduce a la destinación” (Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, pp. 209-210). Podemos agregar que los “signos” del decir de la Diosa que permiten caracterizar el ser “se inscriben en una textura relacional donde dominan las oposiciones: engendrado-inengendrado, perecible-imperecedero, acabado-inacabado, discontinuo-continuo, etc.” (*ibid.*, p. 210, n. 63). El discurso de la Diosa va, pues, a decir algo distinto de lo mismo.

²⁴ Platon, *Teeteto*, 208c.

²⁵ Cf. Cassin, B., “Les Muses et la philosophie. Eléments pour une histoire du *pseudos*”, en: Aubenque, P., (ed.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, Nápoles: Bibliopolis, 1991, p. 309. Ahí, Cassin apunta que “Parménides reprochaba a los mortales efectuar con sus palabras una mezcla incompatible del ser y del no ser. El extranjero [del *Sofista*] reprocha a Parménides quedarse al nivel de las palabras y no saber, para alcanzar el *logos*, mezclar las palabras compatibles. Una vez más, el *Poema de Parménides* leído por Platón, ruido que se ha vuelto palabra, es un ‘aún-no’ del lenguaje”. ¿Respondemos a esta objeción diciendo que, a pesar de no poder reflexionar a la manera del *Sofista* sobre la compatibilidad de los dos contrarios que son el ser y el no ser relativo (el otro), el eleata, sin embargo, ha intentado fundar, a su manera, una reflexión sobre las buenas y las malas mezclas, sobre las buenas y las malas separaciones? Acerca de esta cuestión importante de las buenas y las malas mezclas y de las separaciones adecuadas e inadecuadas en Parménides, ver *infra*, secciones 3 y 4.

“Con esto –dice la Diosa (fr. 8,50-52)– concluyo para ti el discurso digno de fe (*piston logos*) y el pensamiento acerca de la verdad. A partir de aquí, aprende las mortales opiniones (*doxas broteias*) escuchando el orden engañosador de mis versos (*kosmon emōn epeōn apatēlon*)”²⁶. Luego de haber recomendado al discípulo escuchar su *mythos* verídico y su *logos* digno de ser conservado, la Diosa lo invita a escuchar su *epos* engañosador. Pero, ¿cómo admitir que la Diosa, quien detenta la verdad, pueda tener un “discurso” (*epos*) engañoso? Más precisamente, ¿cómo la “maestra de la verdad” llega a conciliar un discurso digno de fe y un discurso engañoso?

En realidad, la Diosa recomienda al discípulo escuchar y aprender las opiniones (*doxa*) falsas e ilusorias de los mortales a propósito del *cosmos* y su génesis²⁷. Su *apatēlos epos* reproduce, pues, estas opiniones con el fin de que el discípulo pueda darse cuenta del lugar del error humano con relación al *cosmos*²⁸. A partir de lo que nos dice el fragmento 6, los mortales no logran separar el ser del no-ser. Mortales “bicéfalos”, sordos, ciegos, “horda sin discernimiento”, confunden lo que debe ser distinguido, a saber, el “ser” del “no ser”, los cuales son considerados como siendo “lo mismo y no lo mismo”. Así pues, es necesario ver aquí que es en el devenir del *cosmos*, y no en el ser, que las cosas son y no son, o ya no son. Del no-ser, esas cosas advienen al nacimiento, ellas pasan del no-ser al ser y, al momento de la muerte, pasan del ser al no-ser. Los hombres, que no conocen la verdad del ser inmóvil e idéntico a sí mismo, no conocen el mundo ilusorio y engañoso (*kosmos apatēlos*) del devenir, en el que el ser y el no-ser no cesan de alternarse. El discípulo debe aprenderlo todo: “es justo que lo aprendas todo (*panta*) –le dice la Diosa– tanto el corazón imperturbable de la persuasiva verdad, como las opiniones de los mortales en las cuales no hay creencia verdadera” (fr. 1,28-30). A riesgo de ser incompleta e inacabada, la instrucción del discípulo debe apuntar al “todo”

²⁶ Traducción de D. O’Brien y J. Frère (o.c.), ligeramente modificada.

²⁷ M. Conche (o.c., p. 189) dirá que “uno escucha un discurso ‘engañoso’ porque está a la escucha de un mundo engañoso, de un *cosmos apatēlos*”. Cf. Frère, J., “Parménide et l’ordre du monde: Fr. VIII, 50-61”, en: Aubenque, P. (ed.), *Etudes sur Parménide. Tome II: Problèmes d’interprétation*, p. 202, n. 36.

²⁸ Contrariamente a J. Frère (cf. *ibid.*, p. 201), yo no creo que *apatēlos* designe simplemente aquello que es “susceptible de engañar”. El término *apatēlos* hace igualmente referencia a aquello que es “efectivamente engañoso”. ¿Parménides no describe acaso, en el fragmento 8,53-59, los “errores efectivos” y no solamente posibles de los mortales? Cf. *infra*, la parte titulada “El error de los mortales en el plano del *cosmos*”. Sobre el *apatēlos* y *apatē*, en tanto que designan una realidad deformada por el sujeto, cf. Levet, J.-P., o.c., pp. 229-231.

(*panta*): tanto a la verdad persuasiva del ser, como a la opinión ilusoria de los mortales a propósito del *cosmos* en devenir. Es por ello que los dos tipos de discurso coexisten y que el discípulo debe estar a la escucha, tanto del *piston logos* como del *apatēlos epos*. Hay que notar, sin embargo, que el *epos* instructivo de la Diosa no se limita a decir las opiniones engañosas de los mortales, pues ella afirma, además, en los versos 31-32 del fragmento 1, lo siguiente: “No obstante, aprenderás también esto: cómo las apariencias (*ta dokounta*) habrían tenido (*chrēn*) que ser realmente (*dokimōs einai*), atravesando todas las cosas en su totalidad”²⁹. ¿Este pasaje deja sobrentendido que frente al mundo irreal e ilusorio de los mortales, frente al mundo de las apariencias que no son realmente, existe un mundo de apariencias que es real o que, al menos, es más exacto y verosímil que aquel de los hombres? Ello es lo que supone el final del fragmento 8,60-61: “Esta disposición [del *cosmos*] (*diakosmon*) te lo declaro yo a ti (*phatizō*), verosímil (*eoikota*) en todo, completamente, de modo que jamás te aventaje mortal alguno con su decisión (*gnōmē*) [respecto de las cosas]”³⁰. El decir (*phatizō*) verosímil de la Diosa a propósito del arreglo del mundo y su despliegue debe ser superior al “parecer”, al “juicio” (*gnōmē*) de los mortales. La Diosa va, pues, a criticar ciertas opiniones erróneas del *cosmos* y proponer su propia concepción del mundo y de la totalidad³¹.

Pero antes de considerar estas dos concepciones más o menos verosímiles del *cosmos*, sería sensato, en mi opinión, examinar la diversidad de discursos que operan en el *Poema*. Recapitulemos los resultados de esta investigación sobre el *logos* en sus relaciones con el *mythos* y el *epos*:

- 1) Existen las “suaves palabras” (*malakoi logoi*) de las doncellas situadas en el relato alegórico y poético del Proemio. Las “suaves palabras”, encantadoras y persuasivas, representan las “reminiscencias homéricas”³² que se ponen al servicio de la *alētheia* filosófica.

²⁹ Traducción de D. O’Brien y J. Frère (o.c.), p. 8. En relación con esos dos versos del fragmento 1, cf. Brague, R., “La vraisemblance du faux (Parménide, Fr. I, 31-32)”, en: Aubenque, P. (ed.), *Etudes sur Parménide. Tome II: Problèmes d’interprétation*, pp. 44-68; Frère, J., “Parménide et l’ordre du monde: Fr. VIII, 50-61”, pp. 197ss.

³⁰ Traducción de D. O’Brien y J. Frère (o.c.), p. 45. Cf. Conche, M., o.c., pp. 196-197.

³¹ Cf. Frère, J., “Parménide I. Cosmos et genesis”, en: *Deucalion*, XXXIII/XXXIV (1981), p. 77; reeditado en: *Temps, désir et vouloir en Grèce ancienne*, Atenas: Dioné, 1995, p. 135. Sobre Parménides y su cosmología, cf. Bollack, J., “La cosmologie parménidienne de Parménide”, en: Brague, R. y J.-F. Courtine (eds.), *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, París: PUF, 1990, pp. 17-53.

³² Según la expresión de M. Conche (o.c., p. 69).

- 2) Está la “palabra” (*mythos*) de la Diosa que indica las vías o la única vía a seguir para acceder al ser. Esta palabra de verdad está situada en la primera parte del *Poema* dedicada a la *alētheia*.
- 3) Está el “discurso digno de fe” (*piston logos*) de la Diosa. Este discurso verídico y auténtico que funda la convicción verdadera debe ser escuchado y conservado por el discípulo, pues el *logos*, a la manera del *mythos*, contiene y nombra los “signos” múltiples del ser.
- 4) Frente al discurso verdadero que dice el ser, existe el *apatēlos epos*, el discurso engañador de la Diosa, que reproduce la *doxa* engañosa de los hombres con relación al mundo y que expone, en esta ocasión, una concepción más verosímil del *cosmos*.

Este “doble discurso”, aquel del *mythos-logos* verdadero, de un lado, y aquel del *epos* engañador y verosímil, del otro, no puede dejar de evocarnos los versos 27-28 de la *Teogonía* de Hesíodo³³, donde las Musas declaran: “nosotras sabemos decir muchas cosas engañosas (*pseudea*)³⁴ parecidas a las reales (*etumoisin homoia*), pero nosotras sabemos, también, cuando lo queremos (*ethelomen*), decir cosas verdaderas (*alēthea*)³⁵. Estos dos versos de la *Teogonía* suscitan una serie de precisiones:

1. Ellos permiten, en primer lugar, ver que, al modo de Ulises³⁶ y de los *Dissoi logoi* de la sofística³⁷, las Musas son capaces de hablar según lo vero-símil (*vrai-semblable*); pero, además, ellas son capaces de hablar según la verdad,

³³ Acerca del parentesco literario entre Parménides y Hesíodo, cf. Dolin, E.F., “Parmenides and Hesiod”, en: *Harvard Studies in Classical Philology*, LXVI (1962), pp. 93-98; Schwabl, H., “Hesiod und Parmenides. Zur Formung des parmenideischen Prooimions”, en: *Rheinisches Museum*, CVI (1963), pp. 134-142; Pellikann-Engel, M.E., *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides’ Proem*, Amsterdam: Hakkert, 1974.

³⁴ Acerca de *pseudos* y *pseudea*, cf. *supra*, n. 10.

³⁵ Acerca de estos versos de la *Teogonía*, de Parménides y la sofística, cf. Fattal, M., “Logos de tromperie ou de vérité”, pp. 19-21 (reeditado en: Fattal, M., *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, pp. 64-67; *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, pp. 51-54); Cassin, B., “Les Muses et la philosophie. Eléments pour une histoire du *pseudos*”, pp. 299ss.

³⁶ Homero, *Odisea*, XIX, 203: “A tantas cosas engañosas él sabía darles la apariencia de la realidad”.

³⁷ *Dissoi logoi*, III, 10: la mejor de las dos artes que son la tragedia y la pintura, es “aquella que sabe engañar haciendo cosas en su mayoría parecidas a la verdad”.

lo cual no sucede en el caso de Homero³⁸ ni en el de la sofística³⁹. Pero si las Musas hesiódicas son susceptibles de un decir verdadero, es necesario notar, sin embargo, que ellas proclaman verdades que no tienen “más límite que su buen desear”⁴⁰. Para Parménides, en cambio, la proclamación de la verdad no es el resultado de una ocasión⁴¹ o de un buen desear (*ethelomen*), sino que se desprende de una necesidad, aquella de la *Dikē*, la *Anagkē* y la *Moirai*, aquella del “discurso” filosófico (*mythos/logos*) que encierra el ser en los límites de la identidad y la permanencia. Por otro lado, incluso si las Musas hesiódicas son capaces de decir “lo que es, lo que será [y] lo que fue”⁴², no es por ello menos cierto que su saber no es un saber ontológico que trate sobre la presencia del ser absoluto y abstracto, sino que se resume a un saber mágico y adivinatorio⁴³.

2. Además, si para Hesíodo las nociones de justicia y verdad parecen sesgar negativamente las palabras engañosas, esta inflexión negativa no anula de ninguna forma la ambivalencia de lo verdadero y lo engañoso⁴⁴. M. Detienne dirá, con relación a este punto, que “el ‘Maestro de verdad’ es también un maestro en engaños. Poseer la verdad significa ser capaz también de engañar”⁴⁵. Las cosas son distintas en Parménides, pues el “doble discurso” de la Diosa no es un “discurso doble” en la medida que distingue claramente el *logos* y el *mythos* verdaderos del *epos* engañoso, el discurso del ser del discurso que mezcla el ser y el no-ser. La “maestra de la verdad” del *Poema* parmenídeo, al excluir el no-ser, elimina por ello mismo el “engaño”. Podemos ver, además, que el término *pseudos* no se encuentra en ninguna parte conservada del *Poema*. La Diosa se servirá, en cambio, del término *apatēlos* para caracterizar su *epos*, o más bien para dar cuenta del *cosmos* “engañoso” de opiniones de los mortales

³⁸ Acerca del alcance polémico de *Teogonía*, 27-28 y sobre la crítica hesiódica de la *Odisea*, XIX, 203, cf., entre otros, Arrighetti, G., o.c., pp. 45ss; Taran, L. *Parmenides*, Princeton: Princeton University Press, 1965, p. 207, n. 15; Leclerc, M.-C., o.c., p. 207, n. 775.

³⁹ Cf. Fattal, M., “Logos de tromperie ou de vérité”, pp. 20-22.

⁴⁰ Leclerc, M.-C., o.c., p. 70.

⁴¹ Cf. Ramnoux, C., *Parménide et ses successeurs immédiats*, Paris: Edition du Rocher, 1979, p. 104.

⁴² Hesíodo, *Teogonía*, 32, 38.

⁴³ Detienne, M. (*Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, pp. 15, 18), muestra que el decir verdadero de las Musas es un decir de la memoria, concebida como “omnisciencia de carácter divinatorio”.

⁴⁴ Sobre la ambigüedad de la palabra hesiódica, cf. *infra*, n. 46. Ver, también: Fattal, M., “Logos de tromperie ou de vérité”, pp. 20-21; Detienne, M., *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, pp. 75-79; Leclerc, M.-C., o.c., p. 208.

⁴⁵ Detienne, M., *Les Maîtres de vérité en Grèce archaïque*, p. 77.

que ella debe reproducir en su “discurso”. Este *apatēlos epos*, si bien es crítico frente a las opiniones enunciadas por los hombres, no es *absolutamente* negativo porque recubre, también, el punto de vista de la Diosa a propósito del mundo, un punto de vista más verosímil que aquel de los hombres⁴⁶. En cambio, podemos decir que es en Jenófanes, principalmente, donde encontramos una connotación absolutamente peyorativa del *apatēuein*, por el hecho de engañar o mentir. Los dos únicos usos de *apatēuein* que se encuentran en los fragmentos 11 y 12 de *Silloi* se refieren, ambos, a los dioses de la poesía homérica y hesiódica, que no solo comenten robos y adulterio, sino que se mienten mutuamente (*allēlous apatēuein*). Tales mentiras o engaños relativos a lo divino son enteramente condenables⁴⁷.

Si Parménides parece retomar el lenguaje de la tradición para darle un sentido nuevo⁴⁸, es legítimo preguntarse en qué consiste la naturaleza filosófica de su empresa. Los historiadores y los comentaristas están acostumbrados

⁴⁶ La Diosa del *Poema* parmenideo considera, así, en el marco de su *epos*, dos concepciones más o menos verosímiles del *cosmos*, dos niveles o dos grados diferentes de verosimilitud. Hesíodo ya distinguía, por su parte, una doble *apatē*: aquella del rey sabio, quien con sus “suaves expresiones” y sus “palabras tranquilizantes” “hace justicia con sentencias rectas” y logra, así, calmar las más grandes querellas (Hesíodo, *Teogonía*, 80-87); y aquella, por ejemplo, de “la odiosa Lucha, [quien] engendra a Pena la dolorosa –Olvido, Hambre, Dolores llorosos; Peleas, Combates, Asesinatos, Matanzas; Querellas, Palabras mentirosas, Disputas; Anarquía y Desastre” (*ibid.*, 225-232). La buena *apatē* está del lado de la *alētheia*, de la justicia y del orden; mientras que la mala *apatē* está estrechamente ligada a la *lēthē*, a la injusticia y al desorden. Cf. Detienne, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, pp. 62-70.

⁴⁷ ¿No hay también en Jenófanes dos formas de opinión: la opinión o las ficciones de los antiguos y la opinión (*dokos*: fr. 34,4) o las conjeturas (*dedoxasthō*) “semejantes a las cosas reales” (*eoikota tois etymois*: fr. 35)? Hecateo de Mileto dice de sus relatos que él los escribe como le “parecen ser verdaderos”, a diferencia de los relatos de los griegos que son, a sus ojos, “múltiples y risibles” (Jacobi, Felix, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leiden/Boston/Colonia: Brill, 1997, vol. I, F1a). A este respecto, ver: Bertelli, L., “Turi o il fallimento di un’utopia”, en: Guglielmo, M., y G.F. Gianotti (eds.), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Turín: Edizioni dell’Orso, 1997, pp. 22-23, n. 39. Sobre la valorización de *dokos* en Jenófanes, cf. Rivier, A., “Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane”, en: *Revue de Philologie*, XXX (1956), pp. 37-61 (reeditado en: Lasserre, F. y J. Sulliger (eds.), *Etudes de littérature grecque*, Génova: Droz, 1975, pp. 337-367); Svembro, J., *La parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund: Klass. Inst., 1976, pp. 93-107; Detienne, M., *L’invention de la mythologie*, pp. 134-141. Ver, igualmente, el punto de vista opuesto de Kélessidou, A., “Dire et savoir (*Legein-Eidenai*) chez Xénophane et Parménide”, en: *Philosophie du langage et grammaire dans l’Antiquité*, Bruselas/Grenoble: Cahiers de Philosophie Ancienne n° 5/Cahiers du Groupe de Recherches sur la Philosophie et le Langage n° 6 et 7, 1986, pp. 36-41.

⁴⁸ Acerca de la transmutación del mito, ver: Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, pp. 76-164.

a situar la originalidad filosófica de Parménides en su descubrimiento de la noción abstracta de Ser y en la utilización que hace del principio lógico de la identidad o el de la no contradicción⁴⁹ frente a la lógica de la ambivalencia y de la ambigüedad puesta en práctica por la poesía⁵⁰. En algunos de mis trabajos consagrados al *logos* griego en general y en mis estudios que tratan sobre el *logos* parmenídeo en particular, he insistido en la importancia del *krinai logōi* (segunda referencia al *logos* situada en el fragmento 7,5) que, gracias a la utilización que hace del principio lógico de la identidad, separa el ser del no-ser⁵¹. Al poner el acento en la *krisis*, el *logos* parmenídeo parece considerar por primera vez la idea de una “razón personal crítica” capaz de “juzgar” una refutación⁵² enunciada por la autoridad de una “maestra de verdad” o de realizar una selección entre las opiniones erróneas de los mortales.

3. El logos (razón) crítico

a) El error de los mortales en el plano del ser

Si los mortales están en el error, es porque “nada saben”, tienen la “mente errante”, son criaturas “bicéfalas”, al mismo tiempo “sordas y ciegas”, “horda sin discernimiento”, ellos confunden y mezclan lo que no debe ser confundido ni mezclado, a saber, el ser y el no-ser (cf. fr. 6,4-9 D.K.).

El error de los mortales corresponde a un extravío intelectual, lógico y ontológico. Es un extravío intelectual porque se dice que es el *noos* el que

⁴⁹ Cf. Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris: Maspero, 1965, pp. 105-106 y pp. 121-124; Vernant, J.-P. y P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne. 1. Du mythe à la raison*, Paris: Seuil, 1990, p. 238; Detienne, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, pp. 142-143.

⁵⁰ A propósito del cuestionamiento de la oposición entre la lógica de la ambivalencia y la lógica de la no contradicción, cf. Fattal, M., “Logos de tromperie ou de vérité”, pp. 23-26 (reeditado en: *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, pp. 69-72; *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, pp. 54-57).

⁵¹ Cf. Fattal, M., *Pour un nouveau langage de la raison*, Prefacio de P. Aubenque, Paris: Beauchesne, 1988, pp. 13-15 (traducción al italiano: *Per un nuovo linguaggio della ragione*, Milán: Cinesello Balsamo, 1999, pp. 15-18); Fattal, M., “Le logos dans le Poème de Parménide”, en: Hatem, Jad (ed.), *Les lieux de l’intersubjectivité. Mélanges offerts en hommage à S. Abou*, Paris/Montreal: L’Harmattan, 1998, pp. 188ss (reeditado en: *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, pp. 111ss; traducción al italiano: *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, pp. 79ss). Ver, asimismo: Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, pp. 204-207.

⁵² Refutación del no ser que ha sido enunciada en los fragmentos 2,3-5; 6,1-2; 7,1-2; y refutación del camino erróneo de los mortales que confunden el ser y el no ser (cf. fr. 6,3-9).

“vaga”⁵³ y que los mortales están desprovistos de saber, a diferencia del discípulo que sabe (cf. fr. 1,3). Pero, ¿qué es lo que ignoran? Ellos son ignorantes de la única vía a retener, aquella del discurso sobre ser. Son ignorantes en materia ontológica. Criaturas “bicéfalas” (*dikranoí*), ellos miran al mismo tiempo hacia el ser y hacia el no-ser⁵⁴. Desorientados, sordos, ciegos, ellos mezclan lo que no debe y no puede confundirse desde el punto de vista del *logos* y desde el punto de vista de la lógica. El respeto del principio lógico de la identidad y de la no contradicción prohíbe asociar términos contradictorios. El ser y el no ser absolutos son términos contradictorios que se excluyen mutuamente. Así, pues, los mortales confunden estos términos contradictorios como si se tratasen de contrarios⁵⁵. Este error lógico es el resultado de un mal uso de la razón o, más bien, de la incapacidad humana para servirse del *logos* crítico (cf. fr. 7,5); es decir, de su ineptitud para utilizar el *logos* que separa, distingue y disocia lo que no puede ser mezclado, asociado y confundido. “Horda” incapaz de crisis, incapaz de “razón crítica”, no apta para discernir lo verdadero de lo falso; los mortales viven, pues, en un mundo de confusión y engaño, de devenir y de multiplicidad.

Frente a la estirpe de los mortales perdidos y sin discernimiento, “que considera al ser y no ser lo mismo y no lo mismo” (fr. 6,8-9), está la Diosa que afirma, en el siguiente fragmento (cf. fr. 7,1-2), que no se impondrá jamás que cosas que no son sean. Dirigiéndose a Parménides, ella le propone alejar el pensamiento de esta vía de investigación: “que el hábito (*ēthos*), nacido de experiencias múltiples, –dice ella– no te fuerce a dirigir por esta vía el ojo sin meta, el oído zumbante y la lengua; decide, en cambio, con la razón (*krinai logōi*) la refutación enunciada por mí y que provoca muchas controversias” (fr. 7,3-6)⁵⁶.

Es en el fragmento 7,5 que encontramos la referencia al *logos* sobre la cual concentraré lo fundamental de mis análisis. Parménides se sirve aquí de la expresión “decisiva” de *krinai logōi*. El *krinai logōi* debería permitir al discípulo evitar los caminos del error, aquel del no-ser y aquel que hace que sean las cosas que no son. Pero, ¿qué es el *logos*? ¿Es el “discurso crítico”⁵⁷

⁵³ Acerca del tema de errar (deambular) en Parménides y Platón, cf. Dixsaut, M., o.c., pp. 215-227.

⁵⁴ Cf. Cordero, N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, p. 151.

⁵⁵ Cf. Conche, M., o.c., p. 108.

⁵⁶ Traducción de D. O'Brien y J. Frère (o.c.), p. 33.

⁵⁷ Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, p. 204.

o el “discurso de la razón”⁵⁸? ¿Es el “examen”⁵⁹ o el “razonamiento”⁶⁰? O, ¿se trata simplemente de la “razón crítica”⁶¹?

L. Couloubaritsis rechaza la traducción de *logos* por “razón”. Dice: “Nosotros traducimos *logos* por discurso pues nos parece que este término nos remite a la argumentación que sigue en el fragmento 8, más que a ‘razón’. En ese sentido, decir (*legein*) el ser implica al mismo tiempo un discurso crítico y un discurso positivo”⁶². Es cierto que *logos* nos remite al fragmento 8, pero hay que reconocer, en primer lugar, que *logos* remite sobre todo a aquello que ha sido dicho anteriormente, pues la Diosa pide al discípulo “decidir” sobre “la refutación... enunciada (*rhêthenta*) [precedentemente] por mí”. Pero, ¿de qué refutación se trata? Se trata de la refutación del no ser que ha sido enunciada en el fragmento 2,3 y 5, y en los fragmentos 6,1-2 y 7,1-2. Es la refutación del camino erróneo de los mortales que confunden el ser con el no ser. El *krinai logōi* no tiene, pues, sentido sino en relación con la refutación que lo precede. Para lo que viene a continuación, es decir, el fragmento 8, Parménides tiene ya a su disposición un *logos* (cf. fr. 8,50) y un *mythos* (cf. fr. 8,1) para designar el “discurso positivo” de la Diosa. El *krinai logōi* designa, para mí, la “razón crítica” y no simplemente el “discurso crítico”, pues, al modo de la Diosa que “juzga por el *logos*”, el discípulo debe igualmente ser capaz de usar el principio lógico de no contradicción para eliminar el no ser del ser. Esta aptitud para “decidir” y usar el principio lógico de la identidad es el resultado de una operación mental de la razón⁶³. W.J. Verdenius rechaza igualmente la traducción de la expresión *krinai logōi* por “que juzga con la razón”. No se puede, afirma, traducir *logos* por “razón”, pues “‘*logos*’ no tiene ese sentido antes de Platón”. Yo creo, por mi lado, que es justamente con Parménides que asistimos a la emergencia del concepto de razón. “El dativo *logōi*—agrega él— no es... instrumental, sino un dativo modal: el juicio tiene lugar sobre el modo

⁵⁸ Kélessidou, A., o.c., p. 33, n. 32.

⁵⁹ Verdenius, W.J., “Der *Logos*begriff bei Heraklit und Parmenides”, p. 99.

⁶⁰ Cordero, N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, p. 157.

⁶¹ Acerca de la “razón crítica”, cf. Fattal, M., *Pour un nouveau langage de la raison*, pp. 14-15 (*Per un nuovo linguaggio della ragione*, pp. 17-18). Acerca de la traducción de *logos* por “razón”, cf., entre otros: Conche, M., o.c., p. 115; O’Brien, D. y J. Frère, o.c., p. 33.

⁶² Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*, p. 204, n. 58.

⁶³ M. Dixsaut (o.c., p. 222) habla, con razón, de la “función lógica” del *logos* parmenídeo. Ver, igualmente: Joja, A., “Les origines de la logique en Grèce”, en: *Analele Universitatii Bucuresti*, X (1967), pp. 5-22.

del examen y es... él mismo un examen”⁶⁴. La expresión *krinai logōi* debería, entonces, significar “juzgar examinando”⁶⁵. Podemos constatar, así, que para Verdenius *logos* es un “examen” y que el hecho mismo de juzgar es un “examen”. Él precisa, además, que el *elenchos*, “la refutación” (cf. fr. 7,5), significa “examen”. Ver en estos tres términos distintos, *logos*, *krinai* y *elenchos*, un solo y mismo significado es evidentemente problemático.

N.-L. Cordero retoma, por su parte, no solo el análisis de Verdenius relativo al dativo modal de *logōi*, sino que nos remite, además, a un trabajo de Verdenius anterior a aquel que he citado, en el cual Verdenius considera para *logos* los sentidos de “razonamiento” y “argumento”⁶⁶. Esta traducción de *logos* por “razonamiento” y por “argumento” será adoptada por N.-L. Cordero. *Logōi*, agrega Cordero, “indica *de qué forma* debe ser realizado el *krinein*. ‘*Logōi*’ es una cierta forma de argumentar... La palabra *logos*... no tiene el valor de una facultad o de un órgano: ella completa la significación de *krinein* subrayando *de qué manera* esta actividad debe llevarse a cabo”⁶⁷. N.-L. Cordero parece aquí restar importancia al *logos* reducido, como él dice, a “completar” y “precisar” la significación de *krinein*. En el mismo sentido, afirma que “la palabra *logos* es aquella que, a causa de su extensa significación, es la más ambigua cuando uno desea sacar de ella la justificación de una hipótesis. Es por ello que debo decir que no es la presencia de la palabra *logos* la que me hace afirmar que en Parménides encuentro un ejemplo de conducta filosófica. Son, en cambio, las nociones de *krinein* y *elenchos* las que abren las puertas de un dominio mucho más rico”⁶⁸. Tomando en cuenta la ambigüedad y la dificultad para aprehender la significación de *logos*, Cordero se ve llevado a quitarle toda forma de importancia filosófica. Si debemos evidenciar en Parménides “los gérmenes de lo que llamamos ‘ejercicio’ o ‘actitud’ filosófica”⁶⁹, es en *krinein* y *elenchos* que hay que encontrarlos, y no en *logos*. Examinemos, pues, aquel famoso *krinein* de la expresión *krinai logōi* para ver hasta qué punto esta prioridad y primacía del verbo es realmente sostenible. Cordero reconoce, con justicia, que “la palabra *krisis* tiene el sentido de ‘discernimiento’, de ‘decisión’, de ‘capacidad de juzgar’.

⁶⁴ Verdenius, W.J., “Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides”, p. 100.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 99.

⁶⁶ Cf. Verdenius, W.J., *Parmenides*, Amsterdam: Hakkert, 1942, p. 64; Cordero, N.-L., “La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie”, en: Mattéi, J.-F. (ed.), *La Naissance de la raison en Grèce*, París: PUF, 1990, p. 211.

⁶⁷ Cordero, N.-L., “La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie”, p. 211.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 210.

Krinein es, pues, ‘discernir’, ‘juzgar’, ‘zanjar’⁷⁰. Él se alinea en este aspecto con los filólogos⁷¹ y con Parménides mismo (cf. fr. 8, 15-18). La Diosa ordena, entonces, decidir, juzgar y discernir de una cierta forma. Esta modalidad del “juzgar” es el razonar, el argumentar. Cordero se ve llevado, de este modo, a traducir *krinai logōi* por “que juzga según el razonamiento”⁷² o por “que discierne con argumentos”⁷³. Él señala, por otro lado, que el *krinein* designa una “actividad”⁷⁴. Estoy de acuerdo en que *krinein* designa una “actividad” y que esta actividad es el “juzgar”, el “discernir”, el “zanjar” o, incluso, el “separar”. Pero si *krinein* es una “actividad”, ¿qué está al origen de esta “actividad” sino una “facultad” de pensar y razonar⁷⁵? Al contrario de lo que dice Cordero, yo no afirmaré que el *logōi* “completa” y “culmina” el significado de *krinein*, sino que es más bien el *krinein*, en tanto “actividad”, el que realiza y completa esta “facultad” del pensamiento que es la razón. El *logos* no es “la consecuencia de una *krisis*”⁷⁶; él está, más bien, al origen de esta *krisis*⁷⁷.

Si bien Cordero da un sentido lógico fuerte a *logos*, que traduce por “razonamiento” y “argumento”, le niega, sin embargo, el significado de “razón”. Cordero explica este rechazo de la manera siguiente: “Si dijese que es gracias a la presentación del *logos* en tanto que facultad encargada de descubrir la

⁷⁰ *Ibid.*, p. 212.

⁷¹ Cf. Liddell, H.G., R. Scott y H.S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9na edición, Oxford: Clarendon Press, 1940, p. 996; Chantraine, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París: Klincksieck, 1968, vol. III, p. 584. Ver, igualmente: Heidegger, M., *Introduction à la métaphysique*, París: Gallimard, 1967, pp. 178-179.

⁷² Cordero, N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, p. 38.

⁷³ *Ibid.*, p. 213.

⁷⁴ Cordero, N.-L., “La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie”, p. 211.

⁷⁵ El *logoi* designa en realidad el “medio” y la “causa” de la actividad del *krinai*. Es de esta forma, por otro lado, que Liddell, Scott y Jones (*A Greek-English Lexicon*, p. 1058: “test by *reflection* = examina por la *reflexión*”), M. Conche (o.c., p. 115: “juzga por la razón”) y D. O’Brien y J. Frère (o.c., p. 33: “por la razón decide”) consideran el *krinai logoi*.

⁷⁶ Cordero, N.-L., “La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie”, p. 213.

⁷⁷ La *krisis* –que es un nombre en “-sis”– designa el *resultado* de una acción. Esta actividad tiene su fuente en lo que Liddell, Scott y Jones llaman “reflexión” o en lo que D. O’Brien, J. Frère y M. Conche llaman “razón” (cf. *supra*, n. 75). Apoyándose en una serie de ejemplos tomados de la literatura griega, J.H. Leshner (“Parmenides’ Critique of Thinking. The *poludêris elenchos* of Fragment 7”, en: Annas, J. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1984, vol. 2, p. 17 y n. 19) muestra que el *krinai* es utilizado con mucha más frecuencia para “marcar un juicio, una decisión o un resultado que concluye un proceso de examen”. Así, frente a la fuerza del hábito (*ethos*) que determina el percibir, el hablar y el pensar erróneo de los mortales, está la fuerza de la razón (*logos*), que se encuentra en el *origen* del verdadero “juzgar”. Cf. Leshner, J.H., o.c., pp. 22-23.

verdad que yo creía encontrar en Parménides el origen de una actividad filosófica, habría fallado mi objetivo... porque desde hace mucho tiempo otros intérpretes ya lo han sostenido. En primer lugar Sexto, en el contexto de su citación del pasaje; y, después de él, todos los autores que han visto en Parménides al primer filósofo ‘racionalista’. Así, según H. Slonimski, Parménides ha reivindicado para el *logos*, por primera vez, su lugar como Razón (*Vernunft*)⁷⁸. Con el fin de marcar su originalidad respecto de sus predecesores, Cordero rechaza la idea según la cual Parménides utiliza por primera vez el *logos* en tanto razón y se niega a convertir al eleata en el primer filósofo “racionalista”. Pero traduciendo *logos* por “argumento” o por “razonamiento”, ¿no está acen- tuando acaso el aspecto propiamente lógico del *logos* y haciendo de Parménides el primer filósofo “racionalista”? ¿La traducción de *logos* por “razón” no evita justamente el obstáculo del “racionalismo”, pues el sentido de “razón” ocuparía, así, una posición intermedia entre la noción *lógicamente* débil de “discurso” y aquella *lógicamente* formulada de “argumento” o de “razonamiento”?

Además, como sucede con Sexto, del cual ha tomado, sin embargo, distancia, Cordero afirma que, en el fragmento 7, Parménides da cuenta de una “desconfianza frente a los sentidos” y de un “rechazo de la experiencia sensible”⁷⁹. Cordero sigue en este aspecto el punto de vista de Tarán, quien nota que los sentidos son responsables de la aceptación de la vía del no ser⁸⁰. Yo pienso que H. Langerbeck tiene razón cuando sostiene que, en 7,3-5, Parménides no apunta a los sentidos mismos, sino a la manera en como los usamos⁸¹. La Diosa recomienda a su discípulo lo siguiente: “que el hábito, nacido de múltiples experiencias, no te fuerce a dirigir por esta vía, el ojo sin meta, el oído zumbante y la lengua; decide, en cambio, con la razón la refutación enunciada por mí” (fr. 7,3-6). Aquellos que han tomado la vía que hay que rechazar son aquellos que, en lugar de “juzgar con la razón”, han juzgado por la influencia del hábito (*ethos*). Lo que se condena aquí no son los sentidos en sí mismos, sino “el mal uso de los sentidos bajo el efecto del hábito”, dirá con razón M. Conche⁸². Y agrega: “El riesgo está en el pensamiento. Lo que

⁷⁸ Cordero, N.-L., “La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie”, p. 210.

⁷⁹ Cordero, N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, p. 151. Cf. Sexto Empírico, o.c., VII, 114: “Al final [de su *Poema*], él refiere claramente que no es de los sentidos, sino de la razón, que conviene fiarse”.

⁸⁰ Cf. Tarán, L., o.c., p. 78.

⁸¹ Cf. Langerbeck, H., *Doxis epirysmiê. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre*, Berlín: Weidmann 1935, pp. 44ss.

⁸² Conche, M., o.c., p. 121.

hay que temer no son los sentidos, sino la tentación, para el pensamiento, de seguir la vía fácil de los juicios ya hechos”, opiniones y prejuicios vehiculados por la colectividad. “La costumbre nos hace juzgar como todo el mundo, ver aquello que hay que ver, escuchar lo que hay que escuchar, decir lo que se dice –como si nuestro ojo estuviese privado de mirada propia, nuestro oído privado de la capacidad de discernir las notas y las palabras justas, nuestra lengua sometida al pensamiento común, colectivo”⁸³. M. Conche tiene razón en insistir sobre la oposición entre el juicio personal y libre de aquel que usa la razón, y el juicio colectivo y alienante de una comunidad que vehicula hábitos mentales, prejuicios y opiniones de todo tipo.

Pero esta oposición, incluso si ella es esclarecedora, ¿explica suficientemente aquellos tres versos del fragmento 7? ¿No es necesario acaso intentar distinguir el sentido propio de las expresiones utilizadas por Parménides? ¿Qué quiere decir con “ojo sin meta”, oído y lengua “zumbante”? El ojo que no tiene meta (*askapon*) es aquel que está privado de referente: el ser. El *logos* posee, por su parte, un *skopos*, el ser, y es a través del trabajo crítico que puede acceder ahí. El oído y la “lengua” (*glōssa*) zumbantes están igualmente vacíos de todo objeto. *Glōssa* designa la “cháchara vacía” opuesta al *logos* verdadero y pleno de la Diosa⁸⁴. Podemos agregar que “los términos *onoma* y *onomazein* están igualmente empleados en un sentido peyorativo”⁸⁵. En efecto, el fragmento 8,38-40 dirá que “por ello es nombre todo aquello que los mortales han establecido convencidos de que es verdadero: generarse y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar y mudar de color resplandeciente”⁸⁶. En realidad, el ojo y el oído, la lengua charlatana que habla para no decir nada y los nombres que confunden todas las cosas no tienen contenido ni significación. El *logos*, por su parte, está lleno de sentido, pues tiene por objetivo el ser. Esta oposición entre *logos* y *glōssa*, por un lado, y *logos* y *onoma*⁸⁷, por otro, se acompaña de

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ Cf. Aubenque, P., “Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide”, p. 119.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ Traducción de M. Conche (o.c.), p. 128.

⁸⁷ Acerca de *onoma* en tanto que significa la cosa como ella es, cf. Frère, J., “Parménide et l'ordre du monde: Fr. VIII, 50-61”, p. 203; “De la *Physis* selon Parménide”, en: Schulthess, D. (ed.), *La Nature, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie*, 18 (1996), p. 393. Solo los nombres que nombran el no ser o que confunden el ser y el no ser no tienen significación. Sin embargo, “nada en el Poema permite afirmar que todo nombre es, por definición, un nombre vacío” (Dixsaut, M., o.c., pp. 253, 252). Cf. *supra*, n. 23.

una confrontación entre la horda descrita como carente de discernimiento y el discípulo que debe utilizar el *logos* con discernimiento y razón. La horda no tiene discernimiento porque confunde y mezcla lo que hay que separar; el discípulo, por su parte, debería poseer una “razón crítica” que le permitiría discernir y distinguir aquello que no hay que confundir. La diferencia que existe entre la horda que no sabe nada y el joven que debería conocerlo todo reside esencialmente en esta capacidad para distinguir o no distinguir el ser del no ser. El error de los mortales en el plano del ser está, pues, en el mal uso de su capacidad de juzgar o, incluso, en la ausencia total de uso de su juicio personal. El discípulo podrá acceder a lo verdadero a condición de que se coloque a la escucha de su propia razón crítica, que le permitirá juzgar lo mejor posible.

Pero, ¿qué sucede con el error de los mortales en el plano del *cosmos*?

4. De la mala *Gnōmē* de los mortales (fr. 8,53 y 61) a la buena *Gnōmē* de la Diosa

b) El error de los mortales en el plano del *cosmos*

Si en el plano del ser el error de los mortales consiste en mezclar y confundir lo que debe ser distinguido y separado, podemos notar que, en el plano del *cosmos*, el error de los hombres reside en el hecho inverso, es decir, en separar y distinguir aquello que hay que unir y mezclar. Es necesario unir y mezclar el fuego etéreo de la llama y la oscura noche si se desea dar cuenta verdaderamente de la génesis del *cosmos*. Así, “en efecto –nos dice la Diosa– [los mortales] han tomado la decisión (*gnōmas*) de nombrar (*onomazein*) dos formas en sus mentes, de las cuales una no es correcto nombrar –en esto se han extraviado– y separaron (*ekrinato*) en sentido contrario (*antia*) y les asignaron signos (*sēmat’ ethento*) separados los unos de los otros: a una el fuego etéreo de la llama que es sutil, sumamente leve, del todo idéntico a sí mismo, pero diferente de lo otro; pero también esto en sí mismo es por el contrario (*tantia*) noche ignorante, de cuerpo denso y pesado. Esta disposición <del *cosmos*> (*diakosmos*) verosímil (*eoikota*) te lo declaro (*phantizō*) yo a ti de modo que jamás te aventaje mortal alguno con su parecer (*gnōmē*) [en consideración a estas cosas]” (fr. 8,53-61)⁸⁸.

Hace un instante se reprochaba a los mortales su ausencia de razón crítica, su incapacidad para operar una *krisis* con el fin de separar el ser del no ser. Ahora se les reprocha el hecho de tomar la decisión de separar (*krinein*) el

⁸⁸ Traducción de D. O’Brien y J. Frère (o.c.), p. 45.

fuego de la noche. Desprovistos de *logos*, pero dotados de *gnōmē* (dos menciones en el fr. 8,53 y 61), de “capacidad de juicio” en lo que concierne al mundo y su génesis, los hombres están finalmente aptos para desarrollar un pensamiento del discernimiento (*krisis*) y de la separación (*khōris*) que no les conducirá, sin embargo, a la verdad, sino que los precipitará, más bien, en el error. En lugar de unir el fuego y la noche, ellos han tomado, más bien, la decisión de “nombrar” (*onomazein*) esas dos formas dividiéndolas “en sentido contrario” según el cuerpo (*demas*); es decir, que han distinguido el fuego de la noche a partir de su consistencia y su estructura propia⁸⁹. Ellos han establecido “signos” independientes los unos de los otros. En otros términos, han disociado de forma convencional los caracteres del fuego que son lo sutil, lo caliente y lo ligero; de los caracteres de la noche que son lo denso, lo frío y lo pesado. Los *sēmata* no pertenecen aquí al dominio del ser y de la verdad, sino que integran el campo del error. El *onomazein*, por su lado, continúa perteneciendo a esta esfera del error⁹⁰, pues la denominación de las formas por los mortales fija y deforma una realidad compleja y matizada⁹¹ que admite la mezcla del día y de la noche en el claroscuro del crepúsculo y la unión de lo caliente y lo frío en el caso de lo tibio⁹². Es, pues, en la mezcla y no en la separación que será posible dar cuenta del mundo y de su génesis. Simplicio dirá sobre este tema que “se han equivocado aquellos que no ven la unidad en la oposición de los elementos que provocan la generación”⁹³.

Frente a la *gnōmē* crítica, frente al juicio erróneo de los hombres que separan lo que hay que mezclar, esta la *gnōmē* superior de la Diosa que une correctamente los contrarios⁹⁴, está el juicio adecuado de aquella que dará cuenta de una forma vero-símil (*eoikota*) del orden del mundo y de su génesis. Frente al *onomazein* de los hombres que fija lo real, esta el *phatizein*, la revelación de la Diosa, que da cuenta de los matices del mundo, donde las uniones y las mezclas son omnipresentes. Unión (*mixtos*) del macho y de la hembra (cf. fr. 12,4), mezcla de las simientes (*miscent, permixto*: fr. 18), mezcla constitutiva del cuerpo (cf. fr.16,1), coronas mixtas (*symmigon*) y mezcladas

⁸⁹ Cf. Conche, M., *o.c.*, pp. 194-195.

⁹⁰ Acerca del esbozo del valor gramatical y lógico del *onomazein* de los hombres y de su relación con el error, cf. Brague, R., *o.c.*, p. 65.

⁹¹ Sobre el carácter reductor de la nominación de los mortales, cf. Conche, M., *o.c.*, p. 195.

⁹² Cf. *ibid.*

⁹³ Simplicio, *Phys.* 31, 8-9.

⁹⁴ Frente a la *doxa* y a la *gnōmē* de los mortales, está la *doxa* y la *gnōmē* de la Diosa.

(*miktas*) que están al origen de todo movimiento y de toda generación en medio de las cuales reside “la divinidad que gobierna” (*daimona kybernētín*)⁹⁵ todo y que preside la unión (*migen*) del macho y de la hembra (cf. fr.12): es bajo el modo de la mezcla y de la unión que el mundo se despliega y se enuncia en su “evidente verosimilitud”⁹⁶. El mundo presentado por la Diosa es, en consecuencia, más verosímil que el *cosmos* engañoso de los mortales.

A manera de conclusión de estos desarrollos consagrados a la ontología y a la cosmología parmenídeas, podemos decir que, gracias a su “razón crítica” y a su buena *gnōmē*, la Diosa está en capacidad de operar las separaciones y las mezclas adecuadas: separación del ser y del no ser al nivel de la *alētheia*, y mezcla del fuego y de la noche al nivel de la *doxa*. Sosteniendo un discurso verdadero sobre el ser y un discurso verosímil sobre el *cosmos*, ella exige a su discípulo escuchar y servirse de su “razón crítica” y de esta *gnōmē* superior para operar las buenas separaciones y las buenas mezclas. Los mortales, por su parte, ineptos para escuchar el discurso verdadero y el discurso verosímil de la Diosa, despojados de “razón crítica” y dotados de una mala *gnōmē*, realizan separaciones y mezclas inadecuadas, pues mezclan el ser y el no ser cuando es necesario distinguirlos, y separan el fuego y la noche cuando se trata de unirlos. La Diosa y el discípulo que sabrá poner en práctica las recomendaciones de su “ama” deben poseer los criterios que les permitirán elegir entre lo verdadero y lo falso, entre lo más verosímil y lo menos verosímil; estos criterios son el *logos* crítico y la buena *gnōmē*. El *logos* crítico y la buena *gnōmē* representan los instrumentos puestos al servicio de la verdad, mientras que la *glōssa* y el *onomazein*, los *doxai* y la mala *gnōmē* de los mortales encarnan los instrumentos del error. La dialéctica, operando las divisiones y los reagrupamientos adecuados con el fin de discernir lo verdadero de lo falso, lo semejante de lo semejante⁹⁷, ¿no es para Platón el criterio que debe poder “orientarnos a través del discurso”⁹⁸? En estas condiciones, ¿no podemos sostener acaso que el *diakrinein kata genos* del *Sofista* de Platón⁹⁹ “es el heredero fiel del *krinai logōi* de... Parménides”¹⁰⁰? Para ser

⁹⁵ Aecio, II, 7, 1.

⁹⁶ J. Frère (“Parménide et l’ordre du monde: Fr. VIII, 50-61”, p. 212), al traducir el verso 60, hablará del “despliegue del mundo en su evidente verosimilitud”.

⁹⁷ Cf. Platón, *Sofista*, 226d.

⁹⁸ *Ibid.*, 253b.

⁹⁹ Cf. *ibid.*, 253e.

¹⁰⁰ Cordero, N.-L., “La Déesse de Parménide, maîtresse de philosophie”, p. 214. Cf. Fattal, M., *Pour un nouveau langage de la raison*, pp. 13-17 (*Per un nuovo linguaggio della ragione*, pp. 15-20); Fattal, M., “Le Sophiste: logos de la synthèse ou logos de la

más precisos, podría decirse que Parménides, gracias a su *krinai logōi* y a su *gnōmē* superior, sienta de alguna manera las bases de una reflexión sobre el método de división y reagrupamiento que será posteriormente elaborado y desarrollado por Platón. ¿No es en esto donde residiría fundamentalmente el alcance filosófico y lógico del pensamiento parmenideo¹⁰¹?

Si bien en el *Sofista* Platón reprocha a Parménides el hecho de quedarse al nivel de las palabras y de ser incapaz de pasar al *logos* al no haber sabido mezclar los géneros compatibles, yo creo, por mi parte, que la originalidad filosófica del *logos* y de la *gnōmē* de Parménides reside, también, en el hecho de propiciar una reflexión sobre la verdad y el error¹⁰² que está justamente guiada por la cuestión de las buenas y las malas mezclas. En realidad, a pesar de no haber podido reflexionar sobre la predicación a la manera del *Sofista*, de no haber podido vislumbrar la compatibilidad de los dos contrarios que son el ser y el no ser relativo (el “otro”), el eleata ha intentado fundar, a su modo, una reflexión sobre las buenas y las malas mezclas, sobre las buenas y las malas separaciones. Así, en el marco de la primera parte del *Poema*, consagrada a la *alētheia*, la mezcla del ser y del no ser absoluto, considerada bajo la figura de lo “nulo” o de la “nada”, representa para Parménides una mezcla incompatible e incorrecta pues es contradictoria. Ni Platón ni Aristóteles, a riesgo de

division?” en: Aubenque, P., (ed.), *Etudes sur le Sophiste de Platon*, pp. 147-163 (reeditado en: Fattal, M., *Logos, pensée et vérité dans la philosophie grecque*, pp. 161-177; traducción al italiano: *Ricerche sul logos da Omero a Plotino*, pp. 104-115).

¹⁰¹ Acerca de la relación entre el modelo parmenideo del camino y la teoría platónica de la dialéctica que no he desarrollado, cf. Couloubaritsis, L., *Mythe et philosophie chez Parménide*. Couloubaritsis dirá que el “método [platónico] de división supone una conmoción filosófica, llevada a cabo principalmente a través del uso parmenideo del modelo del camino, reconvertido por Platón en caminos del saber, en una verdad de *methodos*” (Couloubaritsis, L., “De la généalogie à la généséologie”, en: Mattéi, J.-F. (ed.), *La naissance de la raison en Grèce*, p. 94).

¹⁰² Podemos decir, para empezar, que al hacer del *logos* el correlato del ser concebido como permanencia y como verdad (cf. Aubenque, P., “Syntaxe et sémantique de l'être dans le *Poème* de Parménide”), Parménides toma una decisión filosófica que orientará la especulación de Platón y Aristóteles. Si el *logos* no puede decir el no ser y el devenir; si, en otros términos, Parménides no reconoce la existencia de cambios verdaderos ni de permanencias engañosas, todo el esfuerzo de Platón en el *Sofista* consistirá justamente en otorgar un estatuto ontológico al no ser con el fin de dar cuenta del discurso en general y del discurso falso en particular. Para Aristóteles se tratará, igualmente, de otorgar un estatuto ontológico al devenir que estaba excluido del pensamiento y el discurso. ¿Cómo un discurso puede ser falso? ¿Cómo un discurso verdadero sobre el devenir es posible? Cuestiones como estas, tributarias de la decisión parmenidea, constituirán el punto de partida de la reflexión filosófica de Platón y Aristóteles sobre el lenguaje.

destruir el *logos* (ver el libro Gamma de la *Metafísica*) admitirán la mezcla de dos contrarios. Si la mezcla del ser y del no ser absoluto corresponde al error de los mortales, la separación del *estin* y del *ouk estin* constituye, en cambio, la verdad predicada por la Diosa.

Por otro lado, en la segunda parte del *Poema*, consagrada a la *doxa* que relata la génesis del *cosmos*, Parménides muestra que la separación del fuego y de la noche no es apta para dar cuenta de la estructura del mundo. Esta separación practicada por los hombres es, en consecuencia, incorrecta, errónea y poco verosímil. En cambio, la mezcla del fuego y de la noche preconizada por la Diosa es más verosímil.

A partir de esto, podemos decir que la razón crítica (*logos*) y que el juicio o la decisión (*gnōmē*) son los garantes de las buenas mezclas y las buenas separaciones que permiten enunciar un discurso verdadero sobre el ser y un discurso verosímil sobre el *cosmos*, y que postulan, así, antes de la dialéctica de Platón y a diferencia del *Sofista*, una reflexión sobre la verdad y el error que está guiada por la cuestión de las buenas y las malas mezclas, de las buenas y malas separaciones. ¿No es en esto donde reside finalmente el alcance filosófico del pensamiento parmenídeo? Este alcance filosófico se inserta, lo hemos visto, en el marco de una verdadera transmutación del discurso homérico y hesiódico, que no duda en conceder al *mythos* el valor positivo de una “palabra” de verdad significativa sobre el ser.

Traducción del francés de Cecile Michaud y José Carlos Gutiérrez