

EL LENGUAJE DE LA ONTOLOGÍA: DE PARMÉNIDES A MELISO

TOMÁS CALVO MARTÍNEZ

RESUMEN

En este trabajo se pretende analizar la relación existente entre Parménides y Meliso desde la perspectiva del lenguaje utilizado por ambos. En la primera parte el autor analiza las principales oposiciones léxicas mediante las cuales suele articularse la filosofía de Parménides: Verdad-Opinión, Ser-No ser, Verdadero-Falso, Razón-Sentidos, Discurso Racional-Discurso narrativo. El autor descarta la pertinencia de las oposiciones Razón-Sentidos y Verdadero-Falso, insistiendo en la relevancia de la oposición entre dos formas de discurso, el racional argumentativo (propio de la Verdad) y el narrativo (característico de la opiniones relativas a la cosmogénesis). En la segunda parte del artículo el autor se vuelve a Meliso mostrando el empobrecimiento y simplificación que se produce en éste, tanto desde el punto de vista del léxico como desde el punto de vista de la doctrina, en comparación con la compleja estructura de la filosofía de Parménides.

ABSTRACT

The aim of this paper is to analyse the relationship between Parmenides and Melissus from the point of view of the language used by them both. In the first part the author analyses the main lexical oppositions through which Parmenides' philosophy becomes usually articulated (Truth vs. Opinion, Being vs. Not-being, True vs. False, Reason vs. Sense-knowledge, Narrative vs. Argumentative language). The author rejects the (commonly accepted) pertinence of some of these oppositions, such as Truth vs. Falsehood and Reason vs. Sense-knowledge, and emphasizes the relevance of the confrontation between two kinds of language: the rational, argumentative one (appropriate for Truth) and the narrative one (suitable for opinions related to Cosmogogenesis). In the second part of the paper the author turns to Melissus in order to show how the Parmenidean system becomes simplified and impoverished, both from the lexical and from the philosophical point of view, as compared to the very complex and rich structure of Parmenides' philosophy.

Los temas de la recepción y de la interpretación históricas del Poema de Parménides¹ plantean, sin duda, un reto tan difícil como apasionante a los estu-

¹ En este artículo se recogen y actualizan ideas expuestas en la ponencia presentada en el Congreso Internacional *Il Dibattito su Parmenide* celebrado en Macerata-Perugia, en Marzo de 1994.

diosos de la filosofía griega. No existe, seguramente, ningún otro texto filosófico que haya sido objeto de tantas y tan diversas interpretaciones y reacciones a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Y puesto que toda reacción ante un texto filosófico se basa en una determinada interpretación del mismo, podemos decir sencillamente que no hay texto filosófico alguno que haya sido objeto de tantas y tan dispares lecturas e interpretaciones.

A esta multiplicidad y diversidad de interpretaciones han contribuido muy distintos factores. De entre todos estos factores tomaré en esta ocasión solamente uno como punto de referencia: la complejidad del texto del Poema. El texto de Parménides presenta una estructura *aparentemente sencilla* basada sobre dicotomías claras y de aristas bien definidas: Verdad/Opinión, Razón/Sentidos, Verdadero/ Falso, Ser/No-ser en la Vía de la Verdad, Luz/Noche en la Vía de la Opinión, y así sucesivamente. Sin embargo, como todos sabemos, esta apariencia de sencillez, esta impresión de simplicidad es extremadamente engañosa. Y es engañosa porque las oposiciones léxicas a través de las cuales se crean y se configuran estas grandes dicotomías del Poema presentan un funcionamiento complicado. En esta ocasión me centraré, en primer lugar, en algunos aspectos importantes de esta complejidad léxico-estructural del Poema con el propósito de mostrar cómo esta complejidad prefigura y posibilita las varias interpretaciones y reinterpretaciones que irán surgiendo a partir del S.V a.C. En segundo lugar, me ocuparé de Meliso en particular y trataré de mostrar cómo encaja su obra en las coordenadas previamente descritas.

Vayamos, pues, en primer lugar al Poema de Parménides.

1. La estructura del poema de Parmenides

1.- *Alétheia/ dóxa*

La primera y más fundamental oposición léxica que vertebra el Poema de Parménides es la oposición entre *Alétheia* y *Doxa*, entre Verdad y Opinión. Esta oposición presenta algunas peculiaridades que, en una medida importante, determinarán sus avatares posteriores en la lengua filosófica griega. Y es que los dos términos implicados en ella presentan características marcadamente distintas. Así, (a) mientras que *Alétheia* aparece a la manera de una hipóstasis, al modo de una cuasi-divinidad o entidad abstracta (como ocurre con *Ananke*, *Moira*, *Pistis*, etc.), *doxa* no aparece presentada de un modo paralelo. La distribución de este término pone claramente de manifiesto esta notable diferencia: de las tres veces en que aparece la palabra *doxa* en el Poema, dos veces lo hace en plural (*alétheia*, por el contrario, no aparece nunca en plu-

ral), y lo hace acompañada, bien de un adjetivo (δόξος... βροτείας: VIII, 51), bien de un nombre en genitivo plural (βροτῶν δόξος: I, 30), lo que muestra claramente que no se pretende denotar realidad subsistente alguna, sino que se hace referencia sencillamente a *las opiniones de la gente*, particularmente a aquellas opiniones que se refieren a la génesis y configuración del universo, y que son expresadas y transmitidas en cosmogonías y cosmologías. En cuanto a la tercera y última aparición de la palabra *doxa* (κατὰ δόξαν: XIX, 1), no creo que esta expresión connote abstracción o hipostatización alguna para 'δόξα': expresa, más bien, *el carácter impersonal*, que no abstracto, de estas opiniones divulgadas y compartidas *por la gente*.

(b) A esta primera diferencia se añade otra segunda, no menos importante, relativa a la referencia de ambas palabras: y es que el término *alétheia* no se refiere al conocimiento, no expresa una forma o tipo de conocimiento, mientras que *doxa* sí que se refiere al conocimiento. Lo que se opone o enfrenta es, por consiguiente, la realidad auténtica, *la realidad verdadera (alétheia)* y *las opiniones de la gente (doxa, dóxai)* acerca de las cosas, acerca del universo.

Una oposición como ésta tenía que resultar lingüísticamente *inestable* y difícil de mantener. De ahí que vinieran a producirse intentos diversos para conseguir la igualación de ambos términos del sistema. Un procedimiento para ello podía ser el de sustituir la palabra *doxa* por alguna otra palabra cuyo referente fueran las cosas, contraponiendo, por ejemplo, *alétheia* a *tò phainómenon*, y *desplazando de esta manera la oposición hacia el ámbito de la realidad*: lo real frente a lo que parece o aparece. Otro procedimiento alternativo, ensayado por Platón, consistiría en sustituir, no ya *doxa*, sino *alétheia*, en este caso por alguna palabra o palabras referidas al conocimiento, ἐπιστήμη, por ejemplo, o bien γνώσις, o cualquier otra: de este modo el sistema se estabilizaría *al desplazarse en este caso hacia el ámbito del conocimiento*, oponiéndose *episteme* (como saber riguroso y bien fundado) a *doxa* (como opinión carente de fundamento).

Dos son los filósofos, sofistas los dos, que recurren en el s.V a esta célebre oposición creada por Parménides: Gorgias y Antifonte. Haciendo un alarde de ingenio y de dominio de la retórica, Gorgias recurre a la oposición *alétheia/doxa* en la *Defensa de Palamedes*. La técnica utilizada por Gorgias consiste en crear dos niveles significativos distintos para hacerlos coincidir con habilidad y no sin cierta falacia. (a) El primer nivel lo establece *determinando el significado de alétheia a partir del significado de doxa*: puesto que ésta significa una cierta forma de conocimiento, aquélla es obligada a significar también, no sin violencia, una forma de conocimiento contrapuesta a aquélla: se introduce así la oposición entre *saber con certeza* y *suponer* o conjeturar. Al acusador se le increpa inicialmente sobre el fundamento de su acusación: ¿se

funda ésta en un conocimiento riguroso (σοφῶς ἐπιστόμενος) o se funda, más bien, en una mera conjetura (δοξάζων)? (DK II, 295, 8-9). (b) Obsérvese que una opinión o conjetura no tiene por qué ser necesariamente falsa. Pero aquí es donde entra el segundo nivel de oposición, exactamente inverso al anterior. Ahora no se determina *alétheia* a partir de *doxa*, sino a la inversa: *se determina el significado de doxa a partir de alétheia*, y puesto que ésta significa *verdad*, aquélla resulta vinculada a la noción de falsedad, con lo cual se predispone al auditorio a que asocie “opinión” (*doxa*) con “falsedad”. La ambigüedad es mantenida hasta el final de manera intencionada y la conclusión de este pasaje resulta magistral desde el punto de vista retórico: “pero no hay que fiarse de los que opinan, sino de los que saben, ni tampoco hay que considerar más fiable a la opinión que a la verdad, sino al contrario, a la verdad que a la opinión” (ἀλλ’ οὔτε τοῖς δοξάζουσι δεῖ πιστεύειν ἀλλὰ τοῖς εἰδόσιν, οὔτε τὴν δόξαν τῆς ἀληθείας πιστοτέραν νομίζειν, ἀλλὰ τάναντία τὴν ἀλήθειαν τῆς δόξης) (DK II, 300, 16-18)

También Antifonte recurre, como decía, a esta oposición parmenídea. Y es precisamente Antifonte el único que, al utilizarla, se mantiene fiel en lo esencial al sentido que esta oposición tiene en Parménides. Habla este autor de las normas vigentes tomando como coordenadas de referencia la oposición entre *phýsis* y *nómos*. No es lo mismo, señala, infringir las normas convencionales que infringir las normas de la naturaleza: el que infringe las normas convencionales está libre de daño si su infracción no es descubierta por los defensores del *nómos*. Por el contrario, el que infringe las leyes de la naturaleza no quedará libre de daño. Antifonte añade como justificación de su aserto que en este último supuesto el infractor “no resulta dañado según la opinión, sino según la verdad” (οὐ γὰρ διὰ δόξαν βλάπτεται, ἀλλὰ δι’ ἀλήθειαν: DK II, 347, 21-23). Este pasaje de Antifonte corrobora, a mi juicio, que el sistema “*physis/nómos*” es seguramente el que mejor recoge la oposición semántica introducida por Parménides a través de la contraposición entre *alétheia* y *doxa*.

2.- *verdad/ falsedad*

La oposición entre “verdad” y “falsedad” o “verdadero” y “falso” *referidos al conocimiento* constituye una de las coordenadas dentro de las cuales se ha situado tradicionalmente la interpretación del *Poema* de Parménides, ya desde el propio Meliso, como posteriormente comentaré. Ya hemos visto funcionar esta oposición en Gorgias: al oponerse a *alétheia*, *doxa* resultaba marcada con la connotación de *no-verdad* y, por tanto, de falsedad.

La presencia de esta oposición en el *Poema* de Parménides ha sido tradicionalmente considerada como algo obvio e incuestionable. De todos es cono-

cido el tantas veces citado “paralelismo” entre las dos partes del mensaje de la Diosa parmenídea y aquella observación desvergonzada de las Musas de Hesíodo que afirmaban ser capaces de decir verdades, “cosas verdaderas” (ἀληθεία), y capaces también de decir *falsedades como si fueran verdades*, cosas falsas (ψεύδεα) “semejantes a las verdaderas”, es decir, literalmente *verosímiles* (ἐτύμοισιν ὁμοῖα) (*Teogonía*, 27-28). Ahora bien, pienso que ni este paralelismo, ni cualquier otra observación textual o contextual, puede eximirnos de cuestionar la existencia y el sentido (si es que la hay) de esta oposición entre verdad y falsedad en el Poema de Parménides. Cuando menos, sugiero que han de tenerse en cuenta las siguientes circunstancias. (a) En primer lugar, el sustantivo ἀλήθεια, como ya hemos visto, y el correspondiente adjetivo ἀληθής *no se refieren nunca al conocimiento ni a las palabras* en el texto del Poema. Ni uno ni otro expresan en Parménides una cualidad del discurso o del conocimiento. Cuando el discurso de la Vía de la Verdad es calificado, frente a las “opiniones”, recibe el calificativo de “digno de confianza”, discurso que infunde confianza (πιστὸς λόγος: VIII, 50), pero no es calificado expresamente como ἀληθής; por el contrario y paralelamente, en las “opiniones humanas” *no hay auténtica fiabilidad* (ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής: I, 30). He aquí, una vez más, cómo ἀληθής significa *real* o *auténtico*. (b) Ha de tenerse en cuenta, además y en segundo lugar, que las palabras ψεύδος y ψευδής *no aparecen en absoluto en el texto del Poema*. Y, sin embargo, es evidente que Parménides tenía a su disposición la oposición ἀληθής/ ψευδής (recuérdese el pasaje citado de Hesíodo) y que podía haber recurrido a ella. (c) Por último, y en tercer lugar, deberíamos dirigir muy atentamente nuestra atención hacia el léxico utilizado por Parménides en relación con esta *vaga y ambigua* oposición entre “verdad” y “falsedad” referidas al conocimiento y, sobre todo, al discurso, a las palabras. Tal vez para ello resulte interesante recordar que en nuestras lenguas la palabra ‘verdad’ no se opone solamente a *falsedad* sino también a *error* y a *engaño*. Estas dos ideas sí que se hallan de algún modo presentes en el Poema. La idea de “error” —en su sentido literal de errar, de andar errante— aparece a través del verbo πλανᾶω. Esta imagen del *andar vagando errante* proviene seguramente de la literatura del “regreso”: aplicada al conocimiento, comporta la idea de vacilar entre distintas alternativas, en definitiva, *dudar*; aplicada al ámbito del discurso, adquiere el sentido de *divagar*. En cuanto a la idea de “engaño”, siempre referida al discurso, aparece a través del adjetivo ἀπατηλός, relacionado con ἀπάτη, y se refiere a la capacidad de *seducción* que poseen las narraciones en que se expresan las cosmogonías y cosmologías. Todo esto, de suma importancia para captar el sentido general del Poema, será recogido casi exclusivamente por la retórica, particularmente por Gorgias.

3.- Razón/ Sentidos

La oposición entre Razón y Sentidos, o bien, entre conocimiento *intelectual* y conocimiento *sensible*, ha sido aceptada —y se continúa aceptando usualmente— como un esquema hemenéutico fundamental para la interpretación del Poema de Parménides: de acuerdo con este esquema, la Vía de la Verdad corresponde a la razón o conocimiento intelectual, la Vía de la Opinión corresponde a los sentidos.

Si en el caso de la oposición entre Verdad y Falsedad me he mostrado cauteloso, en relación con esta oposición entre Razón y Sentidos debo manifestarme *enérgicamente crítico*. Hace ya años publiqué un trabajo en el cual, tras analizar el léxico correspondiente en el Poema, llegaba a la conclusión de que *la oposición Razón/Sentidos no se halla explícitamente formulada* en el Poema, ni constituye, por tanto, la clave fundamental para la interpretación del texto de Parménides. Debo confesar que actualmente sigo manteniendo la misma posición. Reconozco, por supuesto, que la ontología de Parménides estimuló fuertemente la instauración de esta oposición en la filosofía griega, pero no creo que existan evidencias textuales que nos obliguen a aceptar que tal oposición es la clave inexcusable para interpretar la oposición entre las dos Vías del Poema.²

4.- La contraposición entre dos formas de discurso: Logos/ Epos

Ahora bien, si la oposición entre Razón y Sentidos es cuestionable como *clave* para comprender la estructura dicotómica general del Poema, ¿dónde se halla la oposición fundamental que nos permitiría comprender adecuadamente la oposición básica entre las dos Vías del Poema? En mi opinión, la oposición fundamental que vertebra y da sentido al Poema en sus dos partes es la oposición entre *dos tipos o formas de lenguaje*: el lenguaje “discursivo” (*logos*) que es el que alcanza la Verdad y el lenguaje “narrativo” (*epos*: κόσμος ἐπέων se dice en el Poema, VIII, 52) propio de la Vía de las opiniones cosmogónicas y cosmológicas.

En relación con esta oposición entre dos formas de discurso o lenguaje, algo se ha dicho por parte de algunos estudiosos. Las observaciones al respecto han sido, con todo, sumamente escasas e incidentales. Por mi parte, pienso que esta perspectiva puede resultar sumamente rentable para una *interpretación*

² Cf., Tomás Calvo, “Truth and Dóxa in Parmenides”, en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 3, 1977, pp. 245-260. En este trabajo se argumentan textualmente con mayor profusión algunas de las ideas que propongo en este artículo.

sistemática tanto del léxico como del sentido general del texto de Parménides. En mi opinión, deberían tenerse en cuenta las siguientes consideraciones.

(a) En primer lugar, se trata de dos formas de lenguaje de estructura distinta y opuesta: el *logos* actúa por *disyunción* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, es o no es), mientras que el *epos* actúa por *conjunción* (φάος καὶ νύξ ὀνόμασται, luz y noche).

(b) En segundo lugar, el *logos* lleva a cabo una doble disyunción: la disyunción que *opone el es al no es* con la consiguiente exclusión del *no es*, y la que *opone el es al era y al será* tomados conjuntamente (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, VIII,5), con la exclusión consiguiente de éstos últimos.

(c) En tercer lugar, me permito recordar que la lengua propia del *epos* funciona de un modo totalmente diferente. “Era” y “será” no resultan excluidos de ella. Antes al contrario, *era-es-será constituyen una serie continua mediante la cual se hace posible la narración*. La narración, en efecto, es aquella forma de lenguaje que se despliega a través de las formas de pasado, presente y futuro.³

(d) Por último, sugiero que una gran parte del vocabulario relevante del Poema debería ser considerado desde el punto de vista de sus connotaciones relativas al “decir”, y no meramente al “conocer”. Términos como πίστις y ἀπάτη, y muy especialmente δόξα se han interpretado usualmente desde su vinculación con el conocimiento, con la consecuencia no deseable de que se ha olvidado su importante y decisiva vinculación con el “decir”.

5.- Ser/ No ser

En este sumario recorrido por las oposiciones básicas a través de las cuales ha discurrido tradicionalmente la interpretación del Poema de Parménides nos falta aún referirnos a la oposición entre “ser” y “no-ser”. En relación con esta oposición seré sumamente conciso.

³ El fragmento que usualmente se considera como último y que cerraría la exposición de la cosmogénesis parmenídea despliega los tres tiempos gramaticales de pasado, presente y futuro característicos del lenguaje narrativo: οἴτω τοι κατὰ δόξαν ἦεν (pasado) τάδε κα... nun αἰσι (presente) καὶ μετῆπειτὸ ἀπῆ τοῖδε τελευτήσουσι (futuro) τροφήντα (fg. 19). El lenguaje discursivo, por su parte, no hace sino explicitar y desplegar las implicaciones de una peculiar semántica del verbo ser. (Sobre ésta pueden verse las indicaciones de Alberto Bernabé, “Lingüística antes de la lingüística. La génesis de la indagación sobre el lenguaje en la grecia antigua”, en: *Revista Española de Lingüística*, 28, 2, pp. 307-331, esp. pp. 320 ss.

Desde siempre, ya desde Empédocles y Meliso (y pasará a Melisso inmediatamente), se ha planteado la necesidad de relacionar la Vía de la Opinión (es decir, la narración parmenídea de la cosmogénesis) con la Vía de la Verdad y, por tanto, se ha tratado de relacionar el contenido de la Vía de la Opinión con la gran dicotomía de ser y no-ser desplegada en la Vía de la Verdad. Este planteamiento propiciaba cuatro posibles interpretaciones o relecturas del Poema, y *solamente cuatro*. Y no es casual que las cuatro surgieran ya en la filosofía griega y que todas ellas se repitan insistentemente, en las formas más variadas, entre los estudiosos contemporáneos. En efecto, el contenido de la Opinión (a) o bien se reduce *al ser* (esto intentan los pluralistas atribuyendo a las sustancias elementales las propiedades de lo verdaderamente real de Parménides), (b) o bien se reduce *al no-ser* declarando su inexistencia (y este es el caso de Meliso), (c) o bien se reduce *al ser y al no-ser tomados conjuntamente* (y esta será la opción de Platón para quien el mundo sensible “es y no es” a la vez en tanto que mundo del devenir), (d) o bien, en fin, se reduce *al ser y al no-ser tomados por separado*, por parejas, de modo que la Luz se reduciría al ser y la Noche se reduciría al no-ser, interpretación que, como es sabido, Aristóteles apunta en algún pasaje.⁴

La necesidad de optar por alguna de estas cuatro posiciones viene exigida por la propia estructura del Poema, siempre y cuando se suponga que Parménides propone conectar el contenido de las dos Vías, con otras palabras, *si suponemos que las dos oposiciones implicadas (ser/no ser, Verdad/ Opinión) son simultáneamente relevantes*. No quisiera introducir en este momento una polémica al respecto, pero debo decir que, en mi opinión, esta suposición es, a su vez, cuestionable.⁵

II.- Meliso como intérprete de Parménides

Si tras estas indicaciones acerca de la *complejidad* estructural del Poema de Parménides pasamos ahora a analizar el texto de Meliso, ¿qué encontramos

⁴ Cf., *Metafísica* I 5, 986b27-a2.

⁵ La interpretación que se proponga al efecto dependerá en gran medida, a su vez, del modo en que se interpreten los vv. 53-54 del fg. VIII: μορφᾶς γὰρ κατήθεντο δύο γνῶμας ἰνομάζειν τῶν μῆαν ὡς χρὲν ἄστιν· ἄν ἴ πεπλανημῆνοι εὐσην· . ¿Qué significa exactamente la frase “de las cuales una no es necesario <nombrar>”? Como es sabido, se han dado las más variadas interpretaciones a esta cláusula. Por mi parte, creo que su significado último, desde el punto de vista ontológico, apunta a que la pluralidad (dualidad) de entidades – que constituye el punto de partida de la cosmogénesis— no puede derivarse de la unidad ni puede ser reducida a ella. La interpretación de esta frase que en su día propuso H.Schwabl (“Sein und Doxa bei Parmenides”, en: *Wiener Studien* LXVI, 1953, pp.50 ss.) me parece no solamente iluminadora, sino sustancialmente acertada.

en él? Por lo pronto, lo primero que hay que señalar de manera general es que en Meliso se opera una sorprendente y drástica *simplificación*. Queda en él una cierta fidelidad “material” a determinados términos y fórmulas de Parménides, pero desaparecen definitivamente importantes connotaciones parmenídeas en el uso de tales términos y expresiones.

1.- *Logos/ Epos*

En primer lugar, en Meliso *desaparece toda referencia al ámbito del lenguaje*. No hay en él ni rastro de la oposición “logos/epos” que seguramente había dejado de ser relevante a partir de la propuesta de Empédocles, si es que aceptamos que el escrito de Meliso es posterior al Poema del pluralista de Agrigento. En cualquier caso, e independientemente de esta cuestión cronológica, lo cierto es que el abandono de toda oposición en el ámbito del lenguaje comporta algunas consecuencias de relativa importancia a las cuales me referiré a continuación.

(a) En primer lugar, el abandono de la oposición entre *logos* y *epos* está vinculado, en mi opinión, a un aspecto peculiar del pensamiento de Meliso: me refiero a su concepción de la eternidad e infinitud del ser. Como veíamos, el *logos* en Parménides (al contrario que el *epos*) obliga a rechazar conjuntamente el “era” y el “será” declarándolos incompatibles con el “es”, con la consecuencia de que “era” y “será” tienen que ser eliminados del discurso acerca del ser, acerca de *lo que es*. Meliso parece haberse olvidado de ello, y de ahí que en una fórmula claramente contraria al espíritu parmenídeo venga a afirmar: “es, y fué siempre, y siempre será” (ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται: fg.II; DK II, 268, 9-10), fórmula que en Parménides tendría sentido, tal vez, aplicada a la Luz y a la Noche, pero que carece de sentido si se pretende aplicarla a lo que *es*, de acuerdo con las exigencias del *lógos*. Por este camino se llega, obviamente, a una noción de *infinitud* que resulta igualmente extraña al pensamiento de Parménides.

(b) En segundo lugar, juntamente con la ausencia de toda consideración relativa al ámbito del lenguaje, *se abandona el interés por la heterogeneidad y discontinuidad* existente entre los contenidos respectivos de la Vía de la Verdad y de la Vía de la Opinión. Este abandono venía favorecido, en gran medida, por la propia estructura del Poema de Parménides, pero creo que la pérdida de la oposición *logos/ epos* lo hacía aún más “razonable”. Lo cierto es que, al dejar de lado la heterogeneidad y discontinuidad entre las dos Vías de Parménides, se abría el camino a una doble reducción. De una parte, el contenido de las explicaciones cosmológicas es reducido inmediatamente al *no-ser*:

de este modo, en el escrito y en la filosofía de Meliso *no hay lugar ya para dos Vías* y la explicación cosmologica queda amputada definitivamente, de un plumazo. De otra parte, aquello que afirmaba la Vía de la Verdad y aquello que proponía la Vía de la Opinión *quedan igualados* en cuanto que se interpretan *como dos pareceres en conflicto*: (ὁ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ: fg.VIII; DK II, 274, 13). Uno de estos dos pareceres ha de ser, obviamente *falso*. De este modo, en la simplificación operada por Meliso la oposición “Verdadero/Falso”. *viene a superponerse y a coincidir plenamente con las otras dos oposiciones parmenídeas de “Verdad/Opinión” y “Ser/No-ser”*.

(c) La tercera consecuencia de la pérdida de toda consideración relativa al ámbito del lenguaje es que *la atención se centra ahora en el ámbito del conocimiento*. Lo cual nos remite a la oposición entre *alétheia* y *doxa*.

2.- *Alétheia/ Dóxa*

Otro fenómeno digno de resaltar en la formulación melisiana de la filosofía eleática es que en el texto de Meliso *no aparece tampoco por ninguna parte, de modo explícito y sistemático, la oposición léxica entre alétheia y doxa*. Al referirme a esta oposición en Parménides, señalé ya que la propia estructura de la oposición la hacía inestable. Meliso queda del lado de aquéllos que reformularán la oposición parmenídea enfatizando la confrontación que se produce *en el ámbito del conocimiento* entre dos “pareceres incompatibles”.

Pero vayamos por partes. Cuando digo que la oposición entre *alétheia* y *doxa* está ausente del texto de Meliso quiero decir, por lo pronto y en una primera aproximación, que ninguna de estas palabras aparece en él como tal, en su forma nominal. Sí que encontramos el adjetivo ἀληθής dos veces en el fragmento octavo y en ambos casos con el significado de *real, auténtico*, y por tanto, en concordancia con el uso que de este adjetivo hacía Parménides. Por lo que se refiere a la palabra δόξα, encontramos repetidas veces el verbo δοκεῖν, también en el fragmento octavo, si bien su uso presenta dos peculiaridades importantes, a mi juicio, en comparación con el uso del mismo en el Poema de Parménides. Veámoslas.

(a) La primera peculiaridad que me parece interesante subrayar tiene que ver con la bien conocida circunstancia de que el verbo δοκεῖν permite en griego dos construcciones gramaticales: una construcción objetiva, *con dativo de persona* (δοκεῖ μοι) y una construcción subjetiva, es decir, *con sujeto de persona en nominativo* (ἐγὼ δοκέω). La primera de estas construcciones introduce un cierto matiz de “pasividad” por parte del sujeto: *me parece*; la segunda tiende a sugerir “actividad” del sujeto: *yo opino*. Pero lo que es, tal

vez, interesante para nuestros propósitos es que la construcción que he denominado “objetiva” (δοκεῖ μοι) sugiere la idea de *apariencia*, de algo que a uno le parece o aparece, mientras que la segunda construcción tiende a introducir la idea de *opinión*: yo opino. Pues bien, si nos acercamos al Poema de Parménides habrá de reconocerse, en mi opinión, que el verbo δοκεῖν *posee un sentido activo*: no solamente lo sugiere así la distribución de la palabra *doxa* (a la cual ya me referí anteriormente). Incluso esto es así en el caso de la expresión τὰ δοκοῦντα del fg. I, 31. Estos δοκοῦντα no son, a mi juicio, las apariencias sensibles, sino *las opiniones activamente construidas, inventadas y divulgadas* por poetas y cosmólogos en sus narraciones acerca del Universo.⁶ Pues bien, si pasamos ahora al texto de Meliso, observamos inmediatamente que δοκεῖν *aparece siempre en su construcción pasiva* (ἔδοξεν ἡμῖν, δοκεῖ δὲ ἡμῖν, fg. VIII, etc). No pretendo, naturalmente, explicar la filosofía de Meliso a partir del léxico, pero no me cabe la menor duda de que la construcción “pasiva” de δοκεῖν utilizada por Meliso permitía aproximarle al conocimiento sensible de un modo más natural que la forma en que es utilizado por Parménides.

Sería inexacto, desde luego, afirmar que δοκεῖν en Meliso se reduce, sin más, al conocimiento sensible. Ya he indicado más arriba que en Meliso todo el dilema se concreta contraponiéndose dos δοκοῦντα ἡμῖν: de un lado, la realidad auténtica *nos parece* una, inengendrada, incorruptible e inalterable; de otro lado, *nos parece que* hay múltiples realidades que se generan, se destruyen y cambian. Y puesto que, dada su construcción “pasiva”, estos dos “nos parece” *se nos imponen* de alguna manera, resulta perfectamente pertinente la pregunta: ¿de dónde nos vienen estos pareceres, estos “nos parece” que resultan incompatibles? Meliso contesta a esta cuestión en su escrito, no sólo contextualmente, sino de modo textual: *nos parece que todas las cosas cambian y se destruyen, a partir de lo que continuamente estamos viendo: πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὄρωμένου* (fg. VIII, DK II, 275, 1-2). Por el contrario, nos parece que hay una única realidad inengendrada, incorruptible e inalterable *a partir de ciertos razonamientos*, a partir de cierto *logos*: en VIII,1 se dice que “la prueba suprema de la unicidad de lo real es *este logos*” (DK II, 273, 6-7). Aun cuando la palabra *logos* carezca de las notas más específicas que posee en Parménides en virtud de su oposición a *epos*, este término conserva en Meliso el rasgo genérico de “discurso argumentativo”. Las exigencias del razonamiento se oponen, pues, a aquello que nos muestra la percepción sensible. Es de destacar, por tanto, que si bien en Meliso no parece existir aún una idea unitaria de sensación, en su obra *se con-*

⁶ Cf. la argumentación al respecto en mi artículo citado más arriba en la n. 2.

figura la oposición entre logos y sensación como fundamento de nuestros pareceres contrapuestos respecto de la realidad.

(b) Pero vayamos a la segunda de las peculiaridades que presenta el uso del verbo $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ en Meliso en comparación con Parménides. Al no oponerse sistemáticamente a *alétheia* (dada la ausencia de oposición entre ésta y *doxa*), $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ como tal *queda exento de toda connotación de falsedad* (recuérdese la maniobra de Gorgias al respecto en el *Encomio de Elena*). Este verbo es, en Meliso, un término neutral en relación con su posible verdad o falsedad, no cargado desde un punto de vista valorativo. Acabamos de ver, en efecto, cómo sirve para expresar tanto los pareceres (falsos) que nos impone la percepción sensible como los pareceres (verdaderos) que nos impone la argumentación racional. Así pues, y de suyo, $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ no tiene por qué ser falso. De ahí que Meliso necesite explicitar esta oposición, para lo cual recurre a expresiones como *parecernos rectamente o parecernos no rectamente* ($\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$, $\omicron\acute{\upsilon}\kappa$ $\acute{\omicron}\rho\theta\acute{\omega}\varsigma$ $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$: cf. fg. VIII). La utilización de estas expresiones para caracterizar la verdad y la falsedad es una novedad y una originalidad por parte de Meliso. Estamos, según creo, ante *una auténtica creación en el ámbito de la lengua filosófica*.

Estos son, a mi juicio, algunos aspectos destacables de la recepción de Parménides en Meliso. Deliberadamente me he centrado en aspectos *estructurales* y *léxicos*. Estos aspectos no agotan, sin duda, el estudio del pensamiento de Meliso. En todo caso, pienso que son fundamentales para una adecuada comprensión de los problemas que plantea la interpretación del texto de Parménides y, por tanto, para orientarse en los complejos avatares de su recepción por parte de unos y otros.