
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Parménides y la concepción ante-predicativa de la verdad

Parmenides and the Ante-Predicative Conception of Truth

Néstor-Luis Cordero ⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-3198-7744>

nestor.luis.cordero@gmail.com

ⁱ Université de Rennes 1 – Rennes – France

CORDERO, N.-L. (2020). Parménides y la concepción ante-predicativa de la verdad. *Archai* 30, e03017.

Resumen: Platón sostiene que, para confirmar que el sofista es un fabricante de ilusiones (*Sph.*262d8), hay que refutar la tesis de Parménides que afirma que sólo existe – según Platón lo interpreta – el ser absoluto. Muy probablemente un eco de esta tesis se encuentre en Antístenes, a quien Platón parece aludir en el *Sofista*, para quien

“lo que es, es verdadero”. Esta concepción de la verdad se conoce como “ante-predicativa” u ontológica, y, según Heidegger, sería originaria. No es así. Desde Homero y hasta Parménides, la verdad (o falsedad) fue siempre atribuida a un discurso o a un pensamiento, jamás a un ente. La concepción “ante-predicativa” de la verdad fue una creación de la filosofía, que probablemente comenzó con Parménides y continuó con Antístenes. Cuando Platón la refuta, en la segunda parte del *Sofista*, no hace sino regresar al pasado, pues hace del discurso el “lugar” de la verdad.

Palabras clave: Parménides, Platón, *Sofista*, Antístenes, ante-predicativa.

Abstract: In order to confirm that the sophist is a manufacturer of illusions, Plato argues (*Sph.*262d8) that it is necessary to refute Parmenides’s thesis which states that there is only – as Plato interprets it – the absolute being. Most likely an echo of this thesis is found in Antisthenes, whom Plato seems to allude to in the *Sophist*, for whom “what is, is true”. This conception of truth is known as “ante-predicative” or ontological, and, according to Heidegger, would be original. It is not the case. From Homer to Parmenides, truth (or falsehood) was always attributed to a speech or thought, never to a “being”. The “ante-predicative” conception of truth was a creation of philosophy, which probably began with Parmenides and continued with Antisthenes. When Plato refutes it, in the second part of the *Sophist*, only returns to the past, because he makes speech the “place” of truth.

Keywords: Parmenides, Plato, *Sophist*, Antisthenes, ante-predicative.

El descubrimiento de la alteridad es, sin duda alguna, la novedad más importante de la última época de la filosofía de Platón. Después de la crisis que él mismo expuso en el *Parménides*, con una honestidad intelectual nunca vista en otros “colegas” filósofos, la mayor parte de un diálogo posterior, el *Sofista*, está consagrada (a) tanto a proponer posibles soluciones a las aporías que habían desorientado al joven Sócrates en el *Parménides*, como (b) a

profundizar problemas que Platón había soslayado o apenas evocado en diálogos anteriores, sin llegar a resolverlos, entre ellos, el del no-ser.

En el caso de (a), la concepción dinámica del hecho de ser propuesta en 247d resuelve los problemas que se basaban en la rigidez y el aislamiento de las Formas, y hace de la “participación”, noción que Platón había siempre intentado justificar – sin mayor éxito – la función “natural” de la Forma, que, si no comunica, no existe. Y, respecto de (b), el tema del diálogo posibilita que Platón pueda liberarse – en parte – de la influencia de Parménides, cuya tesis sobre la inexistencia del no-ser lo transforma, inesperadamente, en un aliado de los sofistas quienes, como el Gran Eleata – según la interpretación platónica –, niegan la posibilidad de la falsedad.

En efecto, cuando Platón define al sofista como un fabricante de ilusiones (*thaumatopoiikón*) (268d2) tiene que refutar a quien había negado la existencia de imágenes, ilusiones, y, en general, de *tà phainómena*, Parménides. En uno de los pasajes más estudiados del *Sofista*, Platón había dicho que para sostener la existencia de un *phaínesthai* y de un *dokeîn*, con prescindencia del hecho de ser (*eînai de mé*, 236e1), había que poner a prueba (*basanísein*, 237b2) la tesis (*lógos*) de Parménides, porque ambas nociones suponen que “el no-ser existe” (*tò mè òn eînai*, 237a4).¹ Pero, como el sofista expone sus “ilusiones” en discursos (que son, en realidad, “imágenes habladas”, *eídola legómena*, 234c6), éstos son forzosamente engañosos, falsos, mentirosos, pues pretenden decir “lo que no es”. Esta conclusión, apoyada en la interpretación platónica de la filosofía de Parménides, tendrá como consecuencia el descubrimiento, por parte de Platón, de un matiz de la noción de no-ser que permitirá que, inesperadamente, el sofista pueda discursar sobre lo que no es, sin caer en el abismo del no-ser absoluto. El tipo de no-ser que él manipula es, en realidad, dirá Platón, “relativo”. Decir, a propósito

¹ Este pasaje refuta las opiniones de los especialistas que ven en Parménides, además de una teoría sobre el ser, una explicación, incluso “probable”, de las apariencias. Las *doxaí* de los mortales, en Parménides, no son “las apariencias” sino puntos de vista erróneos sobre la realidad.

de una cosa, lo que ella no es, es simplemente decir algo diferente de lo que ella es. Es así como nace la noción de “alteridad”.

Retomemos nuestro análisis. Para justificar que el sofista es realmente un fabricante de ilusiones, hay que eliminar dos obstáculos: “Que algo parezca o se asemeje, prescindiendo del hecho de ser, y que se diga algo sin decir cosas verdaderas” (236e). El eventual lector de este trabajo habrá notado que la frase “decir algo (*légein mèn átta*) sin decir cosas verdaderas (o ‘la verdad’) (*alethê dè mē*)” (236e2) es una paráfrasis del célebre silogismo de Antístenes, transmitido por Proclo en su Comentario al *Cratilo* de Platón:

Todo *lógos* [con la significación, acá, de “discurso”] dice la verdad (*aletheúei*. Literalmente, “veridiza”), pues quien dice (*ho légon*), dice algo (*ti*),² y quien dice algo, dice lo que es (*tò ón*); entonces, quien dice lo que es, dice la verdad (p. 37).

Platón, como hace siempre que decide criticar a alguien, matará dos pájaros de un tiro. Aprovechará su crítica (manifiesta) de Parménides para un ajuste de cuentas (implícito) con Antístenes,³ el autor de mencionado silogismo. Las sibilinas alusiones de uno de los filósofos respecto del otro fueron objeto de numerosos trabajos. Ya en 1916, G. Zuccante había publicado un artículo excelente sobre la presencia de Antístenes en los diálogos de Platón.⁴ El texto⁵ de Antístenes que acabamos de citar fue propuesto por su autor en apoyo de la tesis según la cual “no es posible contradecir” (*antilégein*), pero su alcance va más allá de esta interdicción, pues es esencial para comprender la filosofía de Antístenes, en especial su concepción del *lógos*.

² Platón utiliza el plural, *átta*.

³ Recientemente, Sonna (2017, p. 15-37) vio un *identikit* de Antístenes en la víctima propiciatoria del *Sofista*, Parménides.

⁴ Zuccante, 1916.

⁵ ¿Se trata de una cita textual? En todo caso, Proclo no toma las precauciones habituales cuando se trata de hacer alusión a otro autor, por ejemplo, “Se dice que...”, o “Parecería que...”.

A primera vista, especialmente debido a la distancia en el tiempo que nos separa de Antístenes, su silogismo parecería ser una humorada. Todos sabemos, efectivamente, que se puede mentir, e incluso que la mentira forma parte de la personalidad humana, por lo menos, desde... Ulises, pero hay que demostrarlo. Quienes intentamos dedicarnos a la filosofía sabemos que no es caminando que se demuestra que el movimiento existe. Quizá un “genio maligno” nos esté engañando y nos haga creer que nos movemos cuando en realidad estamos en reposo. Platón, en todo caso, nunca dudó de la solidez del silogismo de Antístenes, puesto que, por lo menos, en tres diálogos se ocupó del mismo, evidentemente, sin mencionar a su autor:⁶ el *Eutidemo*, el *Cratilo* (cf. *infra*), y nuestro diálogo, el *Sofista*.

El interés de Platón está plenamente justificado. Para él, la filosofía es *diálogo* (cf. *Sph.* 259d-e), y un diálogo está compuesto por *lógoi* que van y vienen, de un interlocutor al otro, o en el interior de cada filósofo.⁷ Pero, si en este intercambio, cada *lógos* enuncia lo mismo que el otro, se cae en la actitud más antifilosófica que pueda imaginarse, el monólogo. En resumen, hay que reivindicar el *antilegein*, que es la actitud que consiste en oponer un *lógos* a otro, y que había cuestionado el silogismo de Antístenes, pues, como dijimos, éste preconiza que “no se debe (*mè deîn*) *antilégein*”.⁸ Por consiguiente, si el intercambio de *logoí* debe existir (a pesar de Antístenes), debe sostenerse que, contrariamente a lo que había proclamado Protágoras en sus *Antilogías* (los dos *lógoi* son verdaderos o falsos, pero a la vez), uno de los *lógoi* debe ser

⁶ Cuando Platón detesta a un “colega” filósofo, prefiere no nombrarlo, consciente de que, gracias a él (!) su nombre va a perdurar (¡...y tenía razón!). Es el caso de Demócrito. En lo que concierne a Antístenes, Platón no podía no incluirlo en la lista de los oyentes de Sócrates que iban a asistir a su muerte, en el *Fedón* (59b). Su nombre solo aparece citado en ese pasaje, a pesar de su anónima presencia en numerosos diálogos (cf. n. 4).

⁷ “*Diánoia* y *lógos* son lo mismo” (*Sph.* 263e3).

⁸ Cuando Aristóteles critica la posición antisteniana según la cual cada cosa tiene su *lógos* propio (*oikeíos*), dice que de ello se deduce que *mè eínai antilégein* (*Metaph.* 1024b34).

verdadero y, el otro, falso. Es en este punto en que los problemas comienzan, o, como dice Platón, la “dificultad extrema” (*Sph.* 236e, ¡dos veces!), pues hay que justificar la existencia de un *lógos* falso, lo cual supone superar el pensamiento de Antístenes... y de Parménides (tal como Platón lo interpretó).

La posición de Antístenes es totalmente coherente con su propia filosofía. Si, como dice, “el *lógos* muestra aquello que era o es [una cosa]” (D.L. 6.3), el *lógos* sólo puede ser verdadero. Si no muestra qué es una cosa, no es un *lógos*; ni siquiera es falso. Platón, por su parte, otorgó a esta noción un lugar destacadísimo en sus diálogos: según el *Index* de L. Brandwood, Platón utilizó el término *lógos* en dos mil cuatrocientos ochenta y tres ocasiones. Sería imposible profundizar este tema en los estrechos límites de este trabajo; es suficiente con repetir la frase del *Fedón* (99e) en la cual Sócrates (o sea, Platón), confiesa que, dados sus fracasos anteriores, decidió “buscar en los *lógoi* la verdad de las cosas” (*tôn ónton tèn alétheian*) (99e).

La relación que hay entre *lógos* y “verdad” es indiscutible, y es necesario esperar la escritura del *Sofista* para relativizarla y demostrar que puede haber también un *lógos* falso. Incluso en la frase del *Fedón* recién citada, Platón no dice que *todo* *lógos* reproduce la verdad de algo. Pero, especialmente para cuestionar la tesis de Antístenes, hay que observar con detenimiento la presentación que hace Platón de la misma, cuya refutación él mismo reconoce que es de una “dificultad extrema”. ¿Por qué? Porque si es imposible decir algo sin decir la verdad (*alēthē*) (236e2) hay que justificar el fundamento de la tesis, a saber, que “lo que es”, es, *eo ipso*, verdadero. Si es así, pareciera que la verdad es una propiedad o un atributo de “lo que es”. Más aún, la verdad sería un atributo esencial, fundamental, casi un sinónimo de “lo que es”, ya que algo no verdadero no existiría y, *ergo*, no podría ser objeto de un discurso verdadero. Como ya dijimos, Platón no toma a la ligera este argumento, incluso si pareciera no compartirlo. Sin caer en los excesos de la psico-filosofía, podríamos suponer que, antes del *Sofista*, Platón no está seguro de poseer los argumentos necesarios

para refutar la tesis: ella es “demasiado sutil para mí y para alguien de mi edad” (*Cra.*429d), dice Sócrates. Antes de volver a ocuparnos del tema en el *Sofista*, veamos, muy brevemente, el *status quaestionis* en el *Eutidemo* y en el *Cratilo*.

El sofista Eutidemo se burla de un tal Ctesipo, quien lo trató de mentiroso, y se basa en este argumento: él no mintió, porque quien habla, dice cosas que son (*ónta*), y quien dice una cosa (*to òn*), y cosas que son (*tà ónta*), dice cosas verdaderas (*ta \le thê légei*). En este pasaje, parece evidente que *ónta* y *alethê* son sinónimos, como lo repite a continuación el mismo sofista: “lo que es, es verdadero” (*Euthd.* 284a, c). Y más adelante, Ctesipo, que parece haber aprendido la lección, reconoce que “cuando se habla, se dicen cosas verdaderas, o no se habla en absoluto” (*è légont’ alethê légein, è mè légein*) (286c). Sócrates no se pronuncia ni a favor ni en contra de la tesis, pero da a entender que se trata de una creencia, evidentemente llamativa, pero que, no obstante, es *vox populi*:

En lo que concierne a la tesis, si bien la escuché por parte de muchos y en varias ocasiones, no deja de asombrarme. Es verdad que Protágoras⁹ la utilizaba a menudo, y otros antes que él, mientras que, para mí, me parece siempre digna de asombro. (286c)

En lo que concierne al *Cratilo*, donde la presencia *incognito* de Antístenes es evidente,¹⁰ la situación es diferente, pues se trata de la presentación de dos actitudes opuestas: la que sostiene que los nombres se atribuyen a las cosas de manera arbitraria (Hermógenes) y la que afirma el carácter “natural” del nombre de una cosa (*Cratilo*). De la posición de *Cratilo* Sócrates deduce que, en ese caso, “es totalmente imposible mentir (*pseudê légein tò parápan ouk éstin*)” (429d1), y *Cratilo* (¿Antístenes?) está de acuerdo: “Si así no fuera, ¿cómo quien dice lo que dice (*légon gé tis tou̐to hò légei*), no diría lo

⁹ Dada la proverbial inexactitud de la mayoría de las citas que se encuentran en Platón, habría una contradicción en la atribución a Protágoras de una tesis en apoyo de *ouk ésti antilégein*, pues el sofista había escrito aparentemente un libro para defender las antilogías.

¹⁰ Cf. Zuccante, 1916, p. 565 ss.

que es? (*tò ón*)” (429d4). Y, como en el *Eutidemo*, Sócrates afirma que “son muchos quienes lo dicen, tanto hoy como en el pasado”. Pero, como comentario – como vimos – confiesa, también acá, que el argumento es demasiado sutil para él...

Pero poco antes de escribir el *Sofista*, una frase del *Parménides* parece atribuir esta posición al mismo Platón. En medio de la discusión acerca de que, incluso si no existe, lo uno participaría del ser, Parménides (o sea, Platón) afirma:

¿Acaso no decimos la verdad (*alēthē*) cuando decimos que este “uno” no es? Pero, si decimos la verdad, es evidente que decimos lo que es (*ónta*), ¿no es así? [...] Entonces, desde el momento en que pretendemos decir la verdad, es una necesidad que pretendamos decir lo que es (*ónta*). (161e5)

Cuando Platón escribe el *Sofista* da a entender que ha encontrado al padre o al abuelo de la multitud que justifica la imposibilidad de contradecir: Parménides. Si “decir” es “decir lo que es (*tò ón*)”, no puede decirse lo que no es, pues ello significaría suponer que hay cosas que no existen... y Parménides había escrito esta verdadera exhortación: “Que esto nunca se imponga: que haya cosas que no son (*eînai mē eónta*)” (fr. 7.1). Suponemos que Platón (que cita este texto en dos ocasiones: 237a y 258d), posee ya los argumentos para refutar esta posición, lo cual lo llevará a efectuar una verdadera revolución copernicana: el *lógos* no dice “cosas” sino que formula apreciaciones “acerca de las cosas”, “a propósito de las cosas” (*Sph.* 262-263). Y, según aquello que afirme o niegue, el *lógos*, puede ser falso (o verdadero, evidentemente).

Pero en realidad – y ésta es nuestra hipótesis de trabajo – la revolución copernicana de Platón es un regreso al pasado, pues retoma la significación que las nociones de “verdad” o “falsedad” tenían antes de que la filosofía – y, en especial, Parménides – se hayan ocupado de ellas. Esta frase merece una explicación. Hemos visto que el núcleo del silogismo de Antístenes, y de su posible herencia parmenídea – volveremos sobre este punto – es la asimilación del ser a la verdad, resumida en la fórmula “lo que es, es

verdadero”. Dijimos, además, que si consideramos entonces que la verdad es una propiedad o atributo de lo que es, se trata de una propiedad esencial, pues lo que no es verdadero, no existiría. Una cosa (*ón*) puede o no ser roja o cuadrada, pero no puede no ser verdadera. Según esta tesis – contra la cual argumentará Platón – la realidad de algo es sinónimo de su verdad.

Tratemos de interpretar – dentro de lo posible – el camino que pudo haber seguido Platón para refutar esta teoría según la cual, como las imágenes y las ilusiones no existen, el objeto del discurso sofístico tiene que ser forzosamente verdadero. Si Platón encaró e intentó refutar dicha tesis desde un punto de vista filosófico – y, en diálogos anteriores al *Sofista*, no se pronunció sobre la pertinencia de la misma, e incluso en el pasaje citado del *Parménides* da a entender que la compartió – es porque, si bien ella devino *vox populi*, en su origen es, también ella, un producto de la especulación filosófica, cuyas raíces – eventualmente – se podrían encontrar en Parménides (probablemente, a pesar del Gran Eleata).

Según Platón, del comienzo del fragmento 7 de Parménides (“Que esto nunca se imponga: que haya cosas que no son”, fr. 7.1) se deduce que, forzosamente, cuando se habla se dice la verdad, porque no decir la verdad es decir lo que no es, y lo que no es, no existe. Pero, ¿por qué se supone que “lo que es” (*tò ón*) es verdadero? Para responder a esta pregunta debemos interrogarnos acerca de la significación de “verdad” y “verdadero” en la Grecia de la Antigüedad. Evidentemente, un estudio detallado de la cuestión sobrepasa los límites de este artículo. El eventual lector de este trabajo conoce muy probablemente los textos fundamentales de J. P. Levet (1976), E. Heitsch (1962; 1963), T. Krischer (1965), W. Luther (1935), C. G. Starr (1968), H. Frisk (1935), W. Jens (1951), B. Snell (1975), J. Barnes (1990) y otros, que se ocuparon en detalle del tema.

Las nociones, como las personas, tienen una historia. En la historia de “la verdad”, desde que tenemos documentos escritos que ponen límites a nuestra imaginación, pueden distinguirse, *grosso modo*, dos etapas: antes y después de los primeros filósofos. Sobre la base de los textos conservados en forma directa o gracias a citas de

autores posteriores de trabajos correspondientes a la primera etapa, tenemos motivos entonces para afirmar que en los poemas homéricos es difícil de distinguir entre la noción de “verdad”, tal como ella fue luego problematizada por los filósofos, y las de “autenticidad”, “realidad”, “precisión”, “exactitud”, etc. Los expertos han encontrado al menos ciento catorce pasajes de la *Ilíada* y de la *Odisea* en los que podría haber referencias a la noción de “verdad”, en los cuales Homero (?) utiliza siete términos diferentes: *nemertēs* (20 veces), *étumos* (14 veces), *etéos* (22 veces), *etétumos* (14 veces), *atrekēs* (32 veces), y, evidentemente, los dos que van a monopolizar siglos después la cuestión, *alethēs* (4 veces) y *alétheia* (8 veces). En 99% de los casos, estos términos no están nunca en relación con un sustantivo (que sería el equivalente de un “ente”, *ón*). Casi nunca se trata de una “cosa” u “objeto” “verdadero/a”.¹¹ Todos los trabajos que hemos citado *supra* concuerdan en un punto: “verdadero/a” *et alia* se predicen siempre de un enunciado (*lógos*) o de un pensamiento, es decir, de una frase. Dos ejemplos de *alethēs* y dos de *alétheia* (elegidos al azar entre los ciento catorce posibles) son ilustrativos: “Yo te diré todos los sucesos verdaderos (*alethéa pánta*) [‘sobre la muerte de Agamemnon’, dice Néstor]” (*Od.* 3.254); “Héctor, ya que tú me pides que te diga cosas verdaderas (*alethéa*), [sobre Andrómaca]...” (*Il.* 6.381); “Ya que tú me lo pides, yo te diré toda la verdad (*pâsan alethíen*) a propósito de tu hijo Neptolemo” (*Od.* 11.506); “Es ella quien me dio esta ropa; lo que digo es verdad (*aletheíen*)” (*Od.* 7.297). W. Luther (1966, p. 37) resume de este modo el origen de los ejemplos que acabamos de citar: “En el *épos*

¹¹ La excepción (1% de los casos) se encuentra en las expresiones *nemertēs boulè* (“consejo auténtico”) (excepción dudosa, pues un consejo es algo que se dice) (*Od.* 1.86) y *eteón ékgonos* (“fils réel”) (*Od.* 3.122). Respecto de *alethēs*, los filólogos demostraron que la aparente excepción a la regla, la pareja *khernêtis alethēs* (“tejedora auténtica”, *Il.* 12.433), es, en realidad, un texto corrupto. Como conjetura probable se propuso *alētis* “vagabunda”, que no es muy convincente. Cf. Levet (1976, p. 91-95). En *Od.* 23.361 hay la expresión *drómou [...] alethíen*, “la verdad de la carrera”, pero W. Luther (1958, p. 78) demostró que en ese pasaje se pide a Fénix que diga (*apoeipeîn*) “la verdad” sobre el resultado de una carrera.

homérico, *aletheíē* (-és, éa) está siempre en relación con verbos *dicendi*".

No obstante, una tesis divulgada en el siglo XX (de la cual M. Heidegger fue el portavoz más entusiasta) pretendió mostrar lo contrario. Esta tesis califica de "predicativa" esta concepción de la verdad, que sería secundaria respecto de una verdad "ontológica", que recibiría el calificativo de "ante-predicativa". Éste sería el sentido originario de la verdad, y cuando una frase o pensamiento concuerda con ella, ella sería no ontológica sino "predicativa", pues predicaría algo que se dice a propósito de una realidad exterior. En ese caso, la frase sería verdadera si hay una *adaequatio* entre ella y una realidad, realidad que es ontológicamente verdadera, en el sentido en que esta verdad es anterior ("ante-") a lo que de ella se predica. En el ejemplo recién mencionado, por ejemplo, el anuncio de la muerte de Agamemnon, gozaría de una verdad secundaria, "predicativa", porque estaría en concordancia (*adaequatio*) con el hecho en sí, la muerte de Agamemnon, que sería "verdadero" ante-predicativamente.

No caben dudas de que el calificativo de "ante-predicativa" para esta concepción de la verdad es completamente inadecuado. Un hecho, un estado de cosas, los "entes" en general, no son ni verdaderos ni falsos. Una verdad "ante-predicativa" no tiene en cuenta del papel que incumbe a un sujeto (filósofo o no) en su percepción de la realidad. Dentro de la filosofía heideggeriana, a pesar de sus cambios permanentes, esta teoría es coherente, puesto que, para Heidegger, las cosas "se abren" ante quien va a consagrarlas como verdaderas, el Dasein. Pero esto supone ciertas condiciones, que Marlène Zarader (1986, p. 55) resume con estas palabras:

La vérité de l'énonciation est nécessairement seconde par rapport à celle de l'apparition. L'étant ne pourra être énoncé tel qu'il est (vérité prédicative) que s'il a

déjà surgi comme tel, c'est à dire, comme ouvert-révéle, pour un comportement lui-même ouvert.¹²

W. Luther (1966, p. 79) no está lejos de la verdad cuando vio en esta concepción un eco del pensamiento mítico. Las cosas no se “abren”, salvo si somos partidarios de una suerte de *strep tease* cósmico que reduciría al testigo (filósofo o no) al papel de un simple *voyeur*.

En el clásico ejemplo de *Sein und Zeit*,¹³ la frase “el cuadro colgado contra el muro está torcido”, pronunciada por alguien que está de espaldas a la pared, deviene verdadera cuando quien la pronuncia se da vuelta, ve que el cuadro está realmente torcido (o sea, descubre algo que estaba “oculto”) y lo expresa en una frase. Según Heidegger, la verdad de esta frase es secundaria, “predicativa”, pues predica tal como corresponde un estado de cosas que ha sido “descubierto”. Pero, en realidad, ontológicamente, el cuadro no se muestra, ni como cuadro, ni como “algo” adosado a un muro. Es el testigo quien llama “cuadro” a ese objeto que él ve torcido, objeto y estado de cosas que no son ni verdaderos ni falsos. Recién cuando el testigo concreta en una frase lo que él ve, esta *frase* es verdadera si concuerda con la realidad. Incluso hasta se puede decir que antes de que el testigo se diera vuelta, detrás de él, *para él*, no había nada. Es él quien llama luego “cuadro torcido” a un conjunto de sensaciones visuales. El papel del testigo es esencial, pues es él quien “des-cubre” (cf. la etimología de *aletheia*) que un objeto, que él sabe que se llama “cuadro”, está torcido. La frase que él pronuncia, “el cuadro está torcido”, coincide con un estado de cosas, no con una verdad previa, ante-predicativa.

En realidad esto ocurre porque el testigo (y no el estado de cosas) “descubrió” el *lógos* que hace que ese conjunto de sensaciones sea

¹² Hemos decidido dejar la frase en francés dada la especificidad de la terminología heideggeriana, pues toda traducción podría interpretarse como una traición respecto de la prosa poética del autor.

¹³ Heidegger, 1960, p. 217 (edición en la cual volvió a aparecer la dedicatoria a E. Husserl del original, suprimida por Heidegger en las ediciones del período 1933-1945).

un cuadro mal colgado. *Lógos*, en este caso, retoma su significación originaria: “reunión de elementos diversos en función de un criterio”.¹⁴ Y *lógos*, con la significación de “discurso”, reproduce ese estado de cosas. Respecto del estado “oculto” que el cuadro mal colgado tiene respecto del testigo, y que, según Heidegger, se revelaría a sí mismo, Jonathan Barnes (1990, p. 186) propuso, y con razón, el siguiente comentario:

Heidegger no cita ningún texto. ¿Por qué? Porque no hay ningún texto para citar. La palabra *alétheia* no se encuentra jamás en el griego antiguo con la significación de “estar des-oculto”. El “sentido originario” nunca existió, al menos, en el griego de la época histórica. Es una invención de Heidegger, basada en una etimología.

Ya hemos dicho que sería imposible seguir, paso a paso, la “historia” de la noción de “verdad”. Basta decir que en Hesíodo y en los poetas líricos, que separan la escritura de los poemas homéricos de Parménides, la mayoría de los términos que representaban las nociones de “verdad”, “realidad”, “exactitud” comienzan a desaparecer y sólo quedan casi exclusivamente *aléthés* et *alétheia*. La especificidad de *aléthés* no cambió en Hesíodo. Siempre se aplica a un relato: “Cuando queremos, sabemos, decir cosas verdaderas (*aléthéa gerúsasthai*)” (*Th.*26), dicen las Musas. *Alétheia*, en cambio, parece hacer alusión a una suerte de “verdad objetiva” que reuniría un conjunto de conocimientos, en el contexto hesiódico, sobre las tareas agrícolas: hay que actuar cuando, en función de las fechas, [los campesinos] “conocen (*krínontes*) la verdad (*alétheíen*)” (*Op.* 768). Y, finalmente, *alétheia* tendría una significación similar, aunque en un contexto muy diferente, en un texto recuperado de Alceo (probablemente 621-560 a. JC.), quien habría propuesto por primera vez una versión griega de la famosa expresión “*in vino, veritas*”.

Va de suyo que hasta esta etapa del pensamiento y de la lengua griegas, “mentir”, “hablar falsamente”, eran nociones que no

¹⁴ Cf. Cordero, 2017, p. 17.

necesitaban justificación. Se sabía que mentir consistía en decir algo que no es, o, viceversa, en no decir algo que es, como cuando Ulises dice llamarse “Nadie”, lo cual no era verdad (*Od.* 9.365).

Pero desde que la filosofía se puso en marcha, estos individuos considerados en su tiempo como “sabios”, decidieron ocuparse de la verdad, y pretendieron que sus hallazgos fuesen “verdaderos”. Se puede suponer que incluso en textos perdidos (la primera aparición de “verdad” se encuentra en Parménides/Heráclito)¹⁵ las palabras *alethés* y *alétheia* habían recuperado también las significaciones de “real” o “auténtico”, heredadas de los términos que enumeramos *supra* y que fueron desapareciendo paulatinamente.¹⁶

Y, sin lugar a dudas, estos primeros filósofos pretendieron que la “verdad” que habían encontrado *coincidiera* con la realidad, que, como vimos, no es ni verdadera ni falsa. Si utilizamos una terminología tardía, de origen tomista (*via* Avicena e Israëli), ellos serían partidarios de una concepción “predicativa” de la verdad caracterizada por una *adaequatio*. Pero – y es ahora cuando comienzan los problemas –, antes de proponer las teorías “verdaderas” que los explican, los objetos de estudio (*tà ónta*, *phúsis*, *psukhé*, un cuadro mal colgado, etc.) deben estar *ahí*. En caso contrario, el discurso es vacío o directamente falso, como cuando Ulises se hace llamar por un nombre que no existe, ya que “Nadie” no está ahí.

El *lógos* “descubre” un ente o un estado de cosas, y si lo expresa tal como es, el *lógos* (como discurso) es verdadero. Su búsqueda encara “algo que es”, que no es ni verdadero ni falso, pero que existe. Paulatinamente se va creando una familiaridad entre “algo que es” y la verdad, ya que un filósofo no puede estudiar una “no-cosa” (o, si se permite, “ning-una” cosa). Su búsqueda concierne “algo que es”,

¹⁵ Parménides, DK 28 B1.29; Heráclito, DK 22 B112. Si damos fe a Apolodoro (fuente más “científica”, al menos en lo que concierne a Parménides, que el comienzo del *Parménides* de Platón), los dos filósofos tuvieron su *floruit* en la misma Olimpiada, la 69e (D.L. 9.1, 23).

¹⁶ *Etéos*, por ejemplo, citado por última vez por Aristófanes (*Nub.*93), era el término privilegiado por Homero (?), quien lo utiliza en veintidós ocasiones.

y él concretiza su hallazgo en un *lógos* que, se supone, es verdadero, y por eso, como dirá Antístenes, “todo *lógos alethéuei*”. La conclusión es evidente (especialmente si tenemos en cuenta la definición antisteniana del *lógos*), lo cual explica que Platón hable de la “popularidad” y la antigüedad de la teoría.

Es sabido que Platón, a partir de la página 260b del *Sofista*, va a oponerse a este punto de vista, y lo hará gracias a la introducción de la alteridad (representante del no-ser) en el *lógos*, lo cual tendrá como consecuencia la justificación del discurso falso. Pero antes de llegar a este punto, Platón se encuentra con (por lo menos) un escollo. Este escollo es el núcleo de la teoría de Antístenes (cuyo origen parmenídeo Platón sugiere), que es la premisa de su silogismo: “quien dice (*ho légon*), dice algo (*ti*)”. La frase es decisiva, pues este “*ti*”, que es algo que es, será considerado (*eo ipso*) como verdadero en la conclusión: “Luego, quien dice lo que es, dice la verdad”. El problema que surge entonces es el siguiente: ¿Puede acaso deducirse de esta conclusión que, recién ahora, es *el ser que es verdadero*, es decir, que *la verdad es ontológica, ante-predicativa*, si bien ella no sería originaria o primera (*pace* Heidegger, que la encontraba ya en Homero), sino una invención, de A a Z, de la filosofía, especialmente de Antístenes (inspirado, creemos, por... Parménides)?

Siempre se vio una fuerte influencia de Parménides sobre Antístenes.¹⁷ Si es así, ella sería detectable especialmente en el ámbito del *lógos*, pues, en lo que concierne a una “ontología” eventual en Antístenes, las entidades que, para él, son reales (*ónta* ya cualificados, *ta poîa*), serían, para Parménides, consecuencia de una teoría perteneciente a los “mortales que nada saben” (DK 28 B6.6), posición que él critica violentamente. Pero es especialmente en el rubro “verdad” donde una novedad que, aparentemente, comienza con Parménides, en el que puede detectarse una influencia sobre Antístenes. La novedad es la siguiente. Desde Homero – ya lo hemos visto, e incluso ilustrado con una cita de W. Luther (1966, p. 66; v.

¹⁷ “*Ouk éstin antilégein carries many of the genes of his Eleatic ancestors*” (Rankin, 1981, p. 31).

supra) – el adjetivo *alethés/és* se refiere siempre a una frase (pensada o expresada) que depende de un verbo *dicendi*, o sinónimos. Nunca se atribuye a un objeto, a una sustancia, a un *ón*. O sea que la verdad es la verdad del *lógos*. La fórmula habitual es “Yo te digo la verdad”, o “Lo que tú dices es verdadero”, o, como dicen las Musas de Hesíodo, “Nosotras sabemos proclamar (*gerúsasthai*) cosas verdaderas (*alethéa*)” (*Th.* 27).

Pero ocurre que, basándonos en los textos antiguos que han podido ser recuperados, encontramos en Parménides, por primera vez, y en dos ocasiones, la atribución de *alethés* a un sustantivo, y en ambos contextos se trata de una negación: [*ouk*] *pístis alethés* (DK 28 B1.30, 8.28) y *hodòs [ouk] alethes* (DK 28 B8.18). Tanto *pístis* como *hodòs* son “entes”, *ónta*. El hecho de que los términos se encuentre negados no incide en la novedad, porque Parménides, que no es Antístenes, no prohíbe la negación de “algo que es”, sino que la opone a la existencia de “algo que es”. En el silogismo de Antístenes, el “algo” (*ti*) que dice quien habla, podría ser un ente, como *pístis* o *hodòs* en Parménides, y ello lo llevaría a ser considerado “verdadero” en la conclusión. No olvidemos que el silogismo concierne al *lógos*, y no a sus partes: “Todo *lógos* dice la verdad [...] Luego, *quien dice lo que es, dice la verdad*”. Además, según Antístenes, el *lógos* “propio” de cada cosa es su nombre (*ónoma*).¹⁸ Si hacemos un paralelismo entre Parménides y Antístenes, “*pístis*” es a la vez el nombre y el “*lógos*” de un *ti*, en este caso, de la *pístis*. Para Antístenes, tanto el *lógos* como el nombre de “algo”, dicen lo que algo “es” (cf. D.L. 6.3). Decir, por ejemplo, que “la *pístis* es verdadera” es reconocer que ella es auténtica, real, aunque, para Parménides, esté ausente de las opiniones. En el caso del camino, como Parménides admite que no es verdadero, niega que pueda ser real. Y para subrayar esta irrealidad, caracteriza de la siguiente manera al otro camino, que es el opuesto: éste “existe

¹⁸ Cf. Arist. *Metaph.* 1024b33.

(*pélein*) y es auténtico (*etétumon eînai*)” (DK 28 B8.18).¹⁹ La alternativa parmenídea parecería ser “auténtico/ no verdadero”.

Si nuestra hipótesis es correcta, ya desde Parménides (y quizá desde antes, pero en textos que se han perdido), *la filosofía* asimila la verdad *también, y especialmente*, al ser de algo, y no a una afirmación “sobre” algo, como en el caso del *lógos* verdadero (o falso) de la tradición que se remota hasta Homero. La verdad ontológica, antepredicativa, es real, pero es una tesis creada por la filosofía. En el caso de Parménides, decir que en las opiniones de los mortales “no hay” una *pístis* verdadera (DK 28 B1.30) significa que, directamente, no hay en ellas una *pístis*.

O sea que, por lo menos, desde Parménides (como ya dijimos, no hay trazas de esta concepción con anterioridad) es totalmente legítimo referirse a “la verdad de las cosas”. Recuérdese el proyecto platónico que consiste en buscar en los *lógoi* “la verdad de las cosas” (*tôn ónton tèn alétheian*) (*Fedón*, 99e9). No es esta la ocasión de profundizar la concepción platónica de la verdad, que no es la de Antístenes; basta recordar al respecto que, en el *Sofista* (como había avanzado en el *Fedón*), Platón alojará la verdad en su nuevo *tópos*, el *lógos* (como resaltaré M. Heidegger, pero para criticarlo).²⁰

Volvamos a ocuparnos de la posible influencia de Parménides sobre Antístenes. La tesis principal del silogismo, “todo *lógos* es verdadero”, no puede reivindicar una herencia parmenídea porque, para él, el discurso de los “mortales” es calificado de “engañoso” (*apatelón* 8.51). Parménides, además, critica a los “mortales” por imponer a las cosas nombres que ellos creen que son verdaderos (*alēthē*), pero que no lo son (fr. 8.39). Por consiguiente, si Antístenes se inspira en Parménides, como hemos sugerido en varias ocasiones, no es respecto de una eventual “filosofía del lenguaje”, sino a propósito del carácter absoluto que se deduce de la alternativa parmenídea “se es, o no se es” (8.16); “es necesario ser

¹⁹ Este camino está “acompañado” por la verdad (DK 28 B2.4).

²⁰ “Der ‘Ort’ der Wahrheit ist die Aussage” (Heidegger, 1960, p. 214).

absolutamente, o no ser en absoluto” (8.11). Evidentemente, en Parménides, el segundo término de la alternativa debe eliminarse.

La noción de “verdad”, a la que podemos ahora, con Parménides, considerar como un atributo de los “entes”, hereda el carácter absoluto que Antístenes encuentra en el *eón* parmenídeo. Es verdad que el atributo *alethés* no se encuentra entre los *sémata* del *eón* del fr. 8 de Parménides, pero Meliso, que muy probablemente conocía el *Poema* (en su tratado hay expresiones tomadas literalmente del mismo) no duda en referirse al *eóntos alethinoû* (DK 30 B8 § 5). Pero ocurre que hay en el mismo Parménides una alusión que parece poner directamente en relación al hecho de ser con la verdad y que, probablemente, no solo no escapó a Antístenes, sino que lo invitó a atribuir a *todo lógos* el carácter necesario y absoluto que Parménides confiere a *cierto lógos*.

En el texto recuperado de Parménides conocido como “fragmento 8”, cuando la Diosa finaliza de exponer los *sémata* del *eón*, dice: “Acá termino el *lógos* fidedigno y el pensamiento acerca de la verdad (*amphìs aletheíes*)” (DK 28 B8.50). Pero el *lógos* que ella acaba de proclamar es, en realidad, un discurso “acerca del *eón*”. ¿Significa esto que, para la Diosa, un discurso sobre el *eón* era un discurso *sobre la verdad*? Es muy probable. Parménides no había escrito literalmente que el *eón* es verdadero porque ya había dicho que el camino que conduce hacia él, que es un camino que persuade (como el *lógos* fidedigno que acaba de exponer en 8.50), estaba acompañado por la verdad. La verdad, en tanto que “acompañante”, es una propiedad de lo que es (*eón*), un atributo. Esta relación estrecha entre lo que es y la verdad ha seguramente inspirado el silogismo de Antístenes, quien, consciente del carácter absoluto del hecho de ser, “absolutizó” su punto de vista y atribuyó la verdad a todo “lo que es”. La refutación de esta tesis por parte de Platón va más allá de las pretensiones de este trabajo.

En nuestra interpretación proponemos entonces invertir las dos etapas en que suele dividirse la “historia” de la verdad y proponer como originaria la llamada “verdad predicativa” y como posterior, desde que los filósofos se ocuparon de la cuestión, la “verdad ante-

predicativa” u “ontológica”. Desde que el término se usó, la “verdad” (y sinónimos) consistió en la *adecuación* entre un estado de cosas (que no es ni verdadero ni falso) y aquello que se piensa o se dice sobre el mismo. Recién la intervención de un sujeto transforma en objeto al cúmulo de sensaciones que recibe, le pone un nombre, y lo describe. Esta descripción, que tiene la forma de un des-cubrimiento, es verdadera o falsa, según coincida o no con el objeto. Al menos desde Homero, la pretendida “verdad ante-predicativa” es inexistente, y su partidario más enconado, M. Heidegger, nunca pudo mostrar un texto en apoyo de su tesis (cf. Barnes, 1990, p. 186, citado *supra*). Por el contrario, fue una búsqueda en profundidad del ser de las cosas, y especialmente sobre el conocimiento, la que llevó de manera natural a la filosofía a admitir la existencia previa de lo que se pretende conocer. Y como conocer es sinónimo de sacar a luz lo que está oculto u olvidado, con el correr de los siglos la filosofía llegó a ser “la ciencia (*epistḗmē*) de la verdad (*tḗs aletheías*)” (Arist. *Metaph.* 993b20).

Pero una interpretación demasiado rígida y absoluta de la verdad ontológica, especialmente su relación con el *lógos* que la expone, teoría eminentemente antisteniana, hizo posible el *tsunami* de la sofística (que la criticó con violencia...y con sólidos argumentos). Esta crítica obligó a Platón a re-fundar la filosofía gracias a su luminosa distinción entre lenguaje y realidad: el *lógos*, si bien es siempre “*lógos de algo*” (*Sph.* 262e), no dice “lo que es”, sino que habla “*acerca de lo que es (légei perì toû óntos)*” (*Sph.* 263a). Cuando el discurso acerca de algo *concuerta* con su objeto (como “Teeteto está sentado” concuerda con el hecho de que Teeteto esté realmente sentado), el *lógos* “Teeteto está sentado” es verdadero. La revolución copernicana de Platón es, en realidad, un regreso al pasado, es decir, a la noción predicativa de la verdad que se conocía ya en tempos homéricos.

Aristóteles retoma la interpretación platónica, que lo libera de la pesada carga de una “verdad ontológica”: “La falsedad y la verdad no se dan pues en las cosas [...] sino en el pensamiento” (*Metaph.* 6.1027b), lo cual le permite formular la definición de “verdad” que,

directamente o a través Tomás de Aquino, es, desde entonces, *vox populi*: “Verdadero es *decir* que lo que es, es; o que lo que no es, no es; falso es *aseverar* que lo que no es, es; o que lo que es, no es” (*Metaph.* 6.1011b25-27).

Desde Platón, verdad y falsedad (ya que ahora se puede justificar que “Teeteto vuela” es un *lógos* falso, porque Teeteto no está volando, sino que está sentado), volvieron a ser propiedades del *lógos*, no de las cosas, que, como siempre, no son ni verdaderas ni falsas. La “verdad ontológica” existió, pero tuvo una vida muy breve.

Bibliografía

BARNES, J. (1990). Heidegger spéléologue. *Revue de Métaphysique et de Morale* 95, p. 173-195.

CORDERO, N.-L. (2017). *El descubrimiento de la realidad en la filosofía griega*. El origen y las transfiguraciones de la noción de *lógos*. Buenos Aires, Colihue.

FRISK, H. (1935). Wahrheit und Lüge in den indogermanischen Sprachen. *Göteborgs högskolas åvsskrift* 41, n. 3, p. 1-39.

HEIDEGGER, M. (1960). *Zeit und Sein*. Niemer, Tübingen.

HEITSCH, E. (1962). Die nicht philosophische *Alétheia*. *Hermes* 90, p. 24-33.

HEITSCH, E. (1963). Wahrheit als Erinnerung. *Hermes* 91, p. 36-52.

JENS, W. (1951). Das Begreifen der Wahrheit im frühen Griechentum. *Studium Generale* 4, p. 240-246.

KRISCHER, T. (1965). *Etymos* und *alēthēs*. *Philologus* 109, p. 161-174.

LEVET, J. P. (1976). *Le vrai et le faux dans la pensée grecque archaïque*. Étude de vocabulaire. Tome 1 : Présentation générale. Le vrai et le faux dans les épopées homériques. Paris, Les Belles Lettres.

LUTHER, W. (1935). *Wahrheit und Lüge im ältesten Griechentum*. Borna/Leipzig, Noske Verlag.

- LUTHER, W. (1958). Der frühgriechische Wahrheitsgedanke im Lichte der Sprache. *Gymnasium* 65, p. 75-107.
- LUTHER, W. (1966). Wahrheit, Licht und Erkenntnis in der griechischen Philosophie bis Demokrit. *Archiv für Begriffsgeschichte* 10, p. 1-240.
- RANKIN, H. D. (1981). Ouk éstin antilegein. In: KERFERD, G. B. (ed.). *The Sophists and their legacy*. Wiesbaden, Steiner, p. 25-37.
- SONNA, V. (2017). Ouk éstin antilégein. Antístenes tras la máscara de Parménides en el *Sofista* de Platón. *Eidos* 27, p. 15-37.
- SNELL, B. (1975). ΑΛΗΘΕΙΑ. *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft Neue Folge* 1, p. 9-17.
- STARR, C. G. (1968). Ideas of truth in early Greece. *La Parola del Passato* 23, p. 348-359.
- ZARADER, M. (1986). *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris, Vrin.
- ZUCCANTE, G. (1916). Antistene nei dialoghi di Platone. *Rivista di Filosofia* 19, p. 551-581.

Sometido en 26/05/2020 y aprobado para publicación en 27/05/2020



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.
