

**PARMÉNIDES (28B16DK) EN EL *DE SENSIBUS* DE TEOFRASTO:
¿PERCEPCIÓN O COGNICIÓN?**

**PARMENIDES (28B16DK) IN THEOPHRASTUS' *DE SENSIBUS*:
PERCEPTION OR COGNITION?**

NAZYHELI AGUIRRE DE LA LUZ

a.nazyheli@comunidad.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México - México

<https://orcid.org/0000-0002-0138-6799>

Texto recibido em / Text submitted on: 07/06/2021

Texto aprobado em / Text approved on: 18/02/2022

Resumen

Entre los fragmentos del poema de Parménides de alta densidad conceptual, aparece el fr. 28B 16 DK, transmitido por doble vía por los dos peripatéticos más importantes, Teofrasto y Aristóteles, que lo discutieron con variable grado de profundidad y en contextos muy diferentes. Dada la nada insignificante complejidad inherente a dicho texto —cuya interpretación oscila entre verlo como una doctrina parmenídea relativa a la percepción sensorial o a la cognición—, su correcta interpretación exige considerar no sólo el contexto en que es citado, sino también desentrañar el eventual comentario que lo acompaña. Por ello, en el presente trabajo se hará un análisis del ejercicio exegético que sobre estos cuatro versos quedó plasmado en el largo fragmento conservado del *De Sensibus* de Teofrasto, que consistirá en un examen minucioso de las principales equivalencias léxicas y conceptuales entre los términos utilizados por Parménides y su traslado al vocabulario del Peripato por cuenta del Eresio.

Palabras clave: Parménides, percepción sensorial y cognición, Teofrasto.

Abstract

Being among the fragments of Parmenides' poem whose hallmark is a high conceptual density, 28B16 DK was transmitted by the two main Peripatetic thinkers, i.e. Aristotle and Theophrastus, who discussed it more or less deeply and inserted their quotations of it in widely divergent contexts. Given the not at all negligible complexity inherent in that fragment—which is alternatively seen as a doctrine by Parmenides on sense perception or cognition—, not only consideration of the quotation context is required for it to be correctly interpreted, but also taking into account the eventual accompanying commentary. Therefore, an analysis will be performed on the exegesis that Theophrastus carried out of Parmenides' quatrain in the *De Sensibus*. This will consist of an accurate examination of the main lexical and conceptual equivalences between Parmenides' own terms and their translation by Theophrastus into the vocabulary of the Peripatos.

Keywords: Parmenides, perception and cognition, Theophrastus.

El fr. 28B 16 DK de Parménides constituye uno de los pasajes más controvertidos de su poema, pues es de los pocos pasajes conservados en que el eleático parece describir operaciones propias de la percepción sensorial, si bien éstas aparentemente estarían en relación intrínseca con las de orden psíquico-cognitivo. Por supuesto, se ha de señalar la gran cantidad de interpretaciones propuestas al respecto de este fragmento; multiplicidad hermenéutica surgida, sin duda, como consecuencia de las dificultades inherentes al texto, entre las cuales podemos distinguir, por una parte, la ambigüedad semántica de las expresiones utilizadas por Parménides y, por otro, los problemas propios de la transmisión textual del pasaje en cuestión. En efecto, el fr. 28B 16 nos ha sido transmitido por Teofrasto (*Sens.* § 3) y por Aristóteles (*Metaph.* IV 1009b 22-25), de manera independiente uno de otro, pues cada uno de ellos lo cita con variantes textuales propias y lo coloca en contextos expositivos no del todo compatibles. Evidentemente, esta cita del mismo fragmento por parte de ambos peripatéticos confirma su relevancia conceptual, no sólo al interior de la propuesta de Parménides, sino como parte de la trayectoria del pensamiento griego arcaico que se puede rastrear a través de su recepción posterior. Ahora bien, según anticipamos arriba, estos testimonios del interés que dicho fragmento despertó en tales pensadores suscitan, a su vez, una serie de problemáticas derivadas de la óptica de cada uno de los dos peripatéticos y de sus respectivos ejercicios doxográficos; sin embargo, el presente trabajo se enfoca únicamente en el análisis del contexto en que Teofrasto se ocupa de Parménides, tomando en cuenta también otros fragmentos del poema y cotejándolos, según se requiera, con la postura exegética de Aristóteles.

Existe, desde luego, una vasta literatura moderna que aborda los diferentes problemas del fragmento B 16 arriba mencionadas;¹ no obstante, las ambigüedades léxico-semánticas del pasaje, así como la discrepancia en los comentarios hermenéuticos, impiden llegar a una interpretación unívoca y concluyente en torno a la temática abordada allí por Parménides. Así pues, nuestro trabajo busca contribuir en la medida de lo posible a la elaboración de una interpretación más acorde a la propuesta original del eleático.

I

El ejercicio exegético de Teofrasto resulta especialmente significativo para una mejor interpretación no sólo del fragmento en cuestión, sino de la totalidad de los planteamientos vertidos en el poema de Parménides acerca de la percepción sensorial y de la cognición, pues en dicho pasaje el peripatético de Ereso se dedica a presentar una especie de actualización de la explicación parmenídea acerca de cómo se dan tales operaciones. En este sentido, a diferencia de Aristóteles —quien cita el fr. 28B 16 como prototipo de una tendencia intelectual detectada en varios pensadores arcaicos que clasifica como un grupo unitario caracterizado por postular la identidad entre cognición y percepción sensorial—,² Teofrasto cita este fragmento para ofrecer una muestra representativa de las características particulares

¹ Entre los trabajos más completos sobre el fr. 28B 16, son referencias obligadas Bossi (2010) y Bredlow (2011), quienes —cada uno por su parte— presentan un minucioso examen de las variantes textuales, al igual que de los comentarios de Aristóteles y Teofrasto; el trabajo de Bossi parece sustentarse sobre todo en el estudio del ejercicio exegético del Estagirita, mientras que el de Bredlow se apoya con mayor fuerza en la reivindicación del testimonio de Teofrasto vertido en el *De Sensibus*.

² Es relevante señalar que, en el caso de Aristóteles, el fr. 28 B 16 de Parménides es utilizado en *Metaph.* 1009b 22-25 —junto con los fr. 31 B 106 y 108 de Empédocles, además de una referencia a Homero, que no se halla atestiguada en la vulgata que nos ha sido transmitida— como prueba de la atribución de la identidad entre percepción y cognición a las reflexiones de varios autores arcaicos. Esto, a su vez, sirve al Estagirita para sustentar la clasificación unitaria de un amplio grupo de pensadores bajo la etiqueta de relativistas, discusión que aparece también en *de Anima* 427a 17-427b 26, aunque en este pasaje no alude explícitamente a Parménides, pero podemos suponer que también lo contempla dentro del mismo grupo, pues vuelven a aparecer citados los fr. 31 B 106 y 108 de Empédocles, además de Hom. *Od.* 18.136. Asimismo, habría que subrayar que la clasificación presentada por Aristóteles parece estar en estrecha relación con la división entre movelistas e inmovelistas hecha por Platón en el *Teeteto*. Cf. Álvarez Salas (2009: 237–240).

de la teoría parmenídea de la percepción sensorial, teoría que discute en los §§ 3 y 4 del *De Sensibus*, donde aparentemente alude a otros pasajes del poema del filósofo eleático, algunos de los cuales lamentablemente no nos han llegado.

En todo caso, es indudable que ambos testimonios, el de Teofrasto y el de Aristóteles, coinciden en varios puntos interpretativos. En primer lugar, se halla, por supuesto, la identidad entre pensamiento y percepción sensorial,³ equívoco que, según la exposición de Aristóteles en *de An.* 427a 26 - b6, está fuertemente relacionado con la idea de que lo semejante piensa y percibe lo semejante. Esta misma idea acerca de la percepción de lo semejante mediante lo semejante resulta crucial en el *De Sensibus* de Teofrasto, quien, de hecho, la utiliza como uno de los dos criterios principales para la clasificación de los pensadores antiguos. De modo que, justamente, los dos primeros párrafos de dicha obra están dedicados, por una parte, a dividir las propuestas teóricas sobre la percepción sensorial entre aquellos que —como Parménides— sostenían que la percepción sensorial de lo semejante se daba a través de lo semejante y quienes consideraban que la función perceptiva se efectuaba mediante lo contrario,⁴ así como, por otra parte, a explicar de manera muy general en qué consiste cada una de tales posturas. En el primer grupo, Teofrasto incluye a Parménides, Empédocles y Platón;⁵ mientras que, en el segundo, coloca a Anaxágoras y Heráclito

³ Cabría hacer la precisión de que, en el pasaje en cuestión de Aristóteles, se utilizan los sustantivos abstractos φρόνησις y αἴσθησις, mientras que Teofrasto se refiere a estos dos procesos mediante infinitivos sustantivados, i.e., τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν, aunque es claro que tanto los infinitivos como los sustantivos hacen referencia a lo mismo, pues hay otros lugares en el propio Aristóteles donde se alude a esta misma identidad utilizando los verbos en infinitivo.

⁴ Thphr., *Sens.* § 1: “Las diversas opiniones sobre la percepción sensorial en general se dividen en dos: aquéllos que la producen mediante lo semejante y aquéllos que la producen mediante lo opuesto. Según Parménides, Empédocles y Platón <se da> mediante lo semejante; en cambio, los del grupo de Anaxágoras y Heráclito mediante lo opuesto. Unos adoptaron la primera postura como verosímil debido a que la mayoría de las demás cosas se observa a través de la semejanza y debido a que es innato para todos los animales reconocer a sus congéneres. Además de esto, debido a que la percepción sensorial se produce por emanación, en tanto que lo semejante va hacia lo semejante.” Todas las traducciones, a menos que se indique lo contrario, son de la autora del presente trabajo.

⁵ Aristóteles también considera a Platón como uno de los pensadores que proponen la cognición mediante la semejanza (cf. *de An.* 404b 16-18), propuesta en la que, de nuevo, los elementos (*stoicheia*) tienen un papel fundamental.

con sus eventuales seguidores. Curiosamente, la clasificación hecha por el Estagirita menciona a todos estos pensadores, por supuesto con la salvedad de Platón, como partícipes de un grupo unitario, cuya propuesta es catalogada categóricamente como relativista. Además de las dos coincidencias arriba mencionadas, encontramos también que ambos peripatéticos atribuyen a lo caliente (*thermon*) y lo frío (*psychron*) un lugar esencial dentro de la propuesta parmenídea, nociones en las que Teofrasto pone especial interés, como intentaremos mostrar.

En relación con esta cuestión y, en general, con la interpretación de Parm. 28B 16, resulta pertinente recordar el trabajo de Bredlow,⁶ en el que subraya la relevancia de los ejercicios exegéticos de Aristóteles y de Teofrasto sobre dicho pasaje. Por principio de cuentas, acerca de la afirmación atribuida a los pensadores antiguos de que percepción sensorial y cognición son lo mismo, Bredlow señala que los peripatéticos no parecen referirse a una relación de identidad en sentido estricto, sino más bien a una falta de distinción lexical y conceptual neta entre estos dos tipos de operaciones y, específicamente, a que aquéllos no fueron capaces de hacer la distinción entre percepción y cognición en los términos del Estagirita, es decir, no hicieron una división clara entre objetos perceptibles y objetos inteligibles (2011: 228-229).⁷ La incompatibilidad entre la postura de los presocráticos y la aristotélica estriba en esencia en la fragmentación ontológica aristotélica entre el plano de lo sensorial y el de lo inteligible, pues la separación de estos dos niveles conlleva la imposibilidad de cualquier influencia directa del plano sensorial sobre el cognitivo. En lo tocante a Teofrasto, Bredlow toma su interpretación del fragmento como un testimonio fundamental para la correcta comprensión de los planteamientos del filósofo eleático, cuestión que abordaremos más adelante con detalle.

II

Ahora bien, para ver con mayor claridad todos los aspectos hasta ahora solamente apuntados acerca de la colocación de Parm. 28B16 en la

⁶ Cf. Bredlow 2011: 220-221.

⁷ En el trabajo de Cordero 2015, se aborda con amplitud la influencia del platonismo y del aristotelismo en la interpretación del poema de Parménides, lectura que supone la dicotomía mencionada por Bredlow entre inteligibles y perceptibles, la cual no podía todavía estar presente en la concepción parmenídea original.

explicación que hace Teofrasto de los procesos perceptivos y cognitivos en Parménides, conviene leer aquí el pasaje relevante del *De Sensibus*:

[3] Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρη τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας·
ὥς γὰρ ἐκάστοτε –φησὶν– ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν· τὸ γὰρ αὐτὸ
ἐστὶν ὅπερ φρονεῖ μελέων φύσις ἀνθρώποισι
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα.

[4] τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταῦτὸ λέγει, διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως· ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ, καὶ τίς ἡ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν. ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν φανερόν, ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἐκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι, καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. οὕτω μὲν οἷον αὐτὸς ἔοικεν ἀποτέμνεσθαι τῇ φάσει τὰ συμβαίνοντα δυσχερῆ διὰ τὴν ὑπόληψιν.

[3] En efecto, Parménides no dejó definido nada en general [*i.e.* sobre la percepción sensorial], sino sólo que, en tanto que hay dos elementos, el discernimiento se da conforme a la preeminencia de uno; ya sea que predomine lo caliente o lo frío, se da un pensamiento diferente, mejor y más puro en virtud de lo caliente, pero no sólo eso, sino además éste requiere de cierta proporción.

Pues, tal como cada vez –según dice– tiene la mezcla de los miembros muy errantes,

del mismo modo el nóos está presente en los hombres, pues lo mismo es aquello que capta y la constitución de los miembros en los hombres en todos y cada uno; pues el pensamiento es lo pleno.

[4] Pues el percibir y el pensar, según dice, son lo mismo, de ahí que, también, la memoria y el olvido se dan a partir de éstos [*i.e.* los elementos] mediante su mezcla. Pero, en el caso de que estuvieran en la mezcla en la misma medida, tampoco dejó definido si hay pensamiento o no, ni de qué tipo sería. Sin embargo, es evidente que también produce percepción mediante lo contrario por sí mismo, como en el pasaje en que el cadáver, dice, a causa de la ausencia del fuego, no percibe la luz ni el calor ni la voz, en cambio percibe el frío y el silencio, o sea, los contrarios, y <dice que>, en general, toda entidad tiene algún tipo de discernimiento. Así pues, de este modo, él mismo parece excluir de tajo con tal afirmación las dificultades que surgen a consecuencia de su concepción.

Como se puede observar en estas líneas, el comentario exegético inserto en el *De Sensibus* analiza con mucho acumen el fragmento en cuestión; de tal suerte que, dados los hábitos interpretativos de Teofrasto, en su exposición nos encontramos frente a una especie de reajuste del vocabulario, lo que se traduce en una gran cantidad de términos técnicos propios de la escuela peripatética utilizados para explicar los planteamientos parmenídeos, como permiten ver, por ejemplo, los términos *stoicheia*, *gnosis*, *thermon*, *psychron*, *dianoia*, *symmetria*, *aisthanesthai*, *phronein*, entre otros. Dicho ajuste terminológico parece tener como finalidad presentar en forma actualizada a los contemporáneos de Teofrasto el contenido de la concepción parmenídea, probablemente como parte del ejercicio exegético que éste llevó a cabo en el *De Sensibus*. En este sentido, podemos contar por parte del Eresio con una clara consciencia de la distancia terminológica de su propio escrito con respecto de los pensadores anteriores, así como de las diferencias conceptuales que esto conlleva.

En primer lugar, es necesario explorar el sentido de la primera línea del pasaje en cuestión, donde Teofrasto introduce la postura de Parménides, sobre quien curiosamente afirma que ὄλως οὐδὲν ἀφώρικεν “no dejó definido nada en general” —se sobreentiende acerca de la percepción sensorial—, lo que tradicionalmente ha sido leído en el sentido de que el eleático no habría formulado una teoría general sobre el funcionamiento de la percepción sensorial, sino que, por el contrario, habría desarrollado una propuesta acerca del conocimiento, a la que, según esta interpretación, Teofrasto habría aludido con el término *gnosis*.⁸ Sin duda, dicha lectura resulta sumamente controversial, en tanto que el pasaje es incluido por el Eresio nada menos que en un tratado dedicado a la revisión de las doctrinas sobre la percepción sensorial. Laks,⁹ seguido por Mansfeld¹⁰, propone que esta aseveración se debe interpretar tomando en cuenta las líneas finales del § 2 del *De Sensibus*, en las que se especifica que Empédocles fue el único en abordar cada uno de los sentidos; de tal suerte que la oración que introduce a Parménides marcaría una oposición con la anterior y tendría como finalidad apuntar que el eleático no se ocupó de los sentidos de manera particular, sino que sólo había hecho un planteamiento general, que, en realidad estaría conectado directamente

⁸ Cf. Coxon 2009: 377.

⁹ Cf. Laks 1990: 10.

¹⁰ Cf. Mansfeld 1996: 172, n. 49.

con las operaciones cognitivas, pero que, con base en la identidad con los procesos de percepción sensorial, pueden dar cuenta también de su funcionamiento.

Por su parte, Bredlow se adhiere a la veta interpretativa tradicional, si bien lanza su propia propuesta de lectura, que sugiere que, en el fr. 28B 16 y, en general, en la totalidad del poema de Parménides no se aborda el fenómeno de la percepción sensorial, salvo de manera concomitante, en tanto que el mecanismo que subyace a este tipo de operaciones es el mismo que para las de tipo cognitivo. Parte de su argumento descansa en el uso frecuente de los términos *noos* y *noein* en el poema, los cuales interpreta como ceñidos a procesos exclusivos de la facultad cognitiva. Dicha interpretación tiene como base el estudio de von Fritz (1943: 80) acerca del uso homérico de los términos *nous* y *noein*, cuya hipótesis central es que el sustantivo *nous* se circunscribe al campo meramente intelectual y, de manera análoga, su derivado verbal *noein* se separa del ámbito de la percepción sensorial. Así pues, siguiendo este razonamiento, Bredlow no duda, y no es el único, en interpretar el vocablo *gnosis* simplemente como “pensamiento”, “conocimiento” o “inteligencia”, o sea, como referente únicamente al campo semántico de la cognición, en tanto contraparte u opuesto de la percepción sensorial. En síntesis, Bredlow sugiere que, pese a que Parménides no desarrolló una teoría sobre la percepción sensorial, Teofrasto lo cita en su tratado *De Sensibus*, porque ésta se puede inferir de los planteamientos teóricos propuestos para la cognición, puesto que no distinguía entre percepción y cognición o, mejor dicho, los concebía como procesos que se llevaban a cabo mediante operaciones análogas.

En relación con esta interpretación, intentaremos presentar a continuación una serie de objeciones. En primer lugar, ligado al hecho de que el pasaje en cuestión de Parménides aparece citado en un tratado cuyo tema central es la percepción sensorial, tenemos además el comentario plasmado en la última parte del § 4, donde se alude a un dato que parece estar conectado directamente con la percepción sensorial, a saber, la explicación del tipo de sensación que experimenta un cadáver. Lamentablemente, la parte o partes del poema de Parménides a que se refiere Teofrasto no corresponde a alguno de los fragmentos conservados literalmente; no obstante, parece aceptable suponer, con base en el ejemplo proporcionado, que el Eresio había visto en un determinado pasaje del poema una clara alusión a la percepción sensorial. Luego, en cuanto al valor de *noos* (posteriormente *nous*) y *noein* como propios del ámbito cognitivo, resulta pertinente citar el

artículo de Lesher,¹¹ en el que realiza un acucioso examen de la propuesta de Fritz. En términos generales, su estudio presenta múltiples evidencias sobre la relación entre percepción sensorial y cognición en los poemas homéricos, reflejada en el empleo de los verbos *gignoskein* y *noein*, a partir de lo cual explica que, si bien existen algunos casos donde no interviene la percepción sensorial, en un gran número de apariciones tales verbos aluden al reconocimiento de objetos captados mediante la percepción sensorial. En consonancia con esto, afirma que, en la *Iliada*, estos verbos remiten al momento en que confluyen visión, conocimiento y sentimiento.¹² Con base en esto, es posible suponer que en el poema de Parménides no habría todavía una separación tan tajante entre tales ámbitos.

En este orden de ideas, es relevante también analizar el sentido con que Teofrasto utiliza el término *gnosis*, el cual, según anticipamos, ha sido encasillado casi de manera automática como equivalente a cognición. Sin embargo, habría que considerar la posibilidad de que Teofrasto haya utilizado todavía este término con un sentido más general que abarcara tanto las operaciones intelectuales como las correspondientes a la percepción sensorial, uso atestiguado en algunos pasajes del *Corpus Aristotelicum*, por ejemplo, *GA* 731a 30 ss.:¹³

...τοῦ δὲ ζῴου οὐ μόνον τὸ γεννῆσαι ἔργον (τοῦτο μὲν γὰρ κοῖνον τῶν ζῶντων πάντων), ἀλλὰ καὶ γνώσεώς τινος πάντα μετέχουσι, τὰ μὲν πλείονος τὰ δ' ἐλάττονος τὰ δὲ πάμπαν μικρᾶς. αἰσθησιν γὰρ ἔχουσιν, ἢ δ' αἰσθησις γνῶσις τις. ταύτης δὲ τὸ τίμιον καὶ ἄτιμον πολὺ διαφέρει σκοποῦσι πρὸς φρόνησιν καὶ πρὸς τὸ τῶν ἀψύχων γένος. πρὸς μὲν γὰρ τὸ φρονεῖν ὥσπερ οὐδὲν εἶναι δοκεῖ τὸ κοινωνεῖν ἀφῆς καὶ γεύσεως μόνον, πρὸς δὲ φυτὸν ἢ λίθον θαυμάσιον·

...pero en relación con el animal, su actividad no es sólo el reproducirse (pues esto es común a todos los seres vivos), sino que todos participan de cierto discernimiento, unos más, otros menos y otros casi nada. En efecto, tienen percepción sensorial y la percepción sensorial es un tipo de discernimiento. Lo encomiable o despreciable de ésta difiere mucho para quien la explora en comparación con la facultad cognitiva y en comparación con el género de los objetos inanimados; pues, en relación con la actividad cognitiva, participar del tacto o del gusto parece irrelevante, en cambio, en relación con las plantas y las piedras resulta sorprendente.

¹¹ Lesher 1981: 10-12.

¹² Cf. Lesher 1981: 12.

¹³ Cf. también Arist., *Metaph.* 981b 10 ss.

Este pasaje de Aristóteles, por una parte, muestra cierta continuidad con el horizonte del pensamiento griego arcaico evocado arriba, sobre un vínculo entre percepción sensorial y cognición y, por otra, se presenta como un elemento clave para una correcta interpretación del comentario de Teofrasto, pues atestigua un valor de *gnosis* compatible con el contexto de análisis relativo a Parménides. Así pues, la expresión Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρκειν puede ser entendida en el sentido tradicional de que Parménides no desarrolló una teoría general acerca de la percepción sensorial, de tal suerte que la oración siguiente representaría las únicas alusiones hechas por el eleático acerca de la percepción sensorial, a la que Teofrasto se referiría con el término *gnosis*. Pues, según el pasaje de Aristóteles arriba citado, este término parece abarcar en la terminología peripatética tanto percepción sensorial como cognición, en tanto que ambas operaciones se enfocan en discernir los objetos perceptibles. En otras palabras, el sentido de *gnosis* estaría más bien conectado con la capacidad de discernir, la cual, según vemos en el pasaje del Estagirita, puede darse en diferentes grados, al más alto de los cuales corresponderían las operaciones cognitivas, mientras que en el grado inferior a éste se encontrarían las propias de la percepción sensorial. En consecuencia, en el texto en cuestión de Teofrasto, la oración adversativa ἀλλὰ μόνον ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείων κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις, aludiría con *gnosis* tanto a la percepción sensorial como a las actividades cognitivas, pero no de manera exclusiva a éstas últimas, como se propone en el trabajo de Bredlow o de Laks.

La interpretación de *gnosis* en este sentido más general resulta del todo coherente con la identidad entre percepción sensorial y cognición postulada en el § 4 y, además, apuntala justamente la sugerencia de Bredlow acerca de que Teofrasto no atribuía a los pensadores antiguos una total indiferencia respecto a la distinción entre estos dos tipos de operaciones, sino buscaba poner de relieve que se trataba de planteamientos que explicaban de manera unitaria el mecanismo de ambas actividades, lo que se veía reflejado en la falta de distinciones léxicas. En este sentido, podemos suponer que, con el sustantivo *gnosis*, Teofrasto estaría retomando los valores que tienen *noos* y *phronein* en el fr. 28B 16, cuyo valor semántico oscilaría entre estas dos actividades psíquico-cognitivas o, mejor dicho, daría cuenta de la estrecha conexión entre estos dos procesos, los cuales, según explicaremos a continuación, serían resultado de las condiciones físicas prevalecientes y, en especial, de la mezcla de los “elementos” en cada cuerpo.

III

La siguiente cuestión relevante en la interpretación del Eresio es el uso del sustantivo στοιχείον presentado en su forma dual, vocablo que no aparece en realidad en el poema de Parménides, pero que parece remitir a *phaos* ‘luz’ y *nyx* ‘noche’ (28 B 9.1 y 9.3), conectados semánticamente con la pareja de opuestos *to thermon* ‘lo caliente’ y *to psychron* ‘lo frío’ empleados por Teofrasto. Esta transformación del vocabulario desvela en Teofrasto un ejercicio deliberado de recuperar el sentido original de la propuesta parmenídea a través de su actualización en términos de la doctrina peripatética.

Como mencionamos al principio de este trabajo, la relevancia de las nociones *to thermon* ‘lo caliente’ y *to psychron* ‘lo frío’ es una característica que comparte la interpretación de Teofrasto con la de Aristóteles, la cual, desde nuestra perspectiva refleja de manera bastante cercana el contenido de los términos *phaos* ‘luz’ y *nyx* ‘noche’ utilizados por Parménides (28 B 9.1 y 9.3) —o bien, de la variante de binomio *pyr* ‘fuego’ y *nyx* ‘noche’ atestiguada en Parménides, fr. 28B 8.55-59. Ahora bien, en relación con este punto, es esencial señalar que existe cierta diferencia entre las interpretaciones de los dos peripatéticos; nos referimos a que Aristóteles ve en lo caliente o *thermon* y lo frío o *psychron*, dos principios (*archai*) o causas (*aitiai*) en el plano fenomenológico o sensorial; en cambio, según el comentario de Teofrasto citado arriba, se trataría de los ‘elementos’ —en sentido aristotélico—¹⁴ que constituyen los cuerpos. A primera vista, estas dos interpretaciones de los sustantivos *phaos* ‘luz’ y *nyx* ‘noche’ utilizados por Parménides resultan, si no contradictorias, al menos hasta cierto punto discrepantes; sin embargo, es preciso añadir que, para el Estagirita, estas dos propiedades remiten a dos conocidos principios o causas materiales, a saber, *pyr* ‘fuego’ y *ge* ‘tierra’¹⁵ (cf. *Metaph.*, 986b34). De hecho, en *GC* 330a 30 – b 15, Aristóteles hace una detallada exposición sobre la confusión que,

¹⁴ Arist., *Metaph.* 1014a 26: Στοιχείον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος ἀδιαρέτου τῷ εἶδει εἰς ἕτερον εἶδος.

¹⁵ La conexión que hace Aristóteles entre *phaos-thermon-pyr* resulta casi natural semánticamente; en cambio, resulta un poco más compleja la asociación *nyx-psychron-ge*, cuya base parece ser, por una parte, el propio poema de Parménides, específicamente 28 B 8.59, verso en el que atribuye los adjetivos *pykinos* ‘denso’ y *embrithes* ‘pesado’ a *nyx*; y, por otra, la pretensión de clasificar a todos los pensadores presocráticos de acuerdo con la postulación de uno o más de los cuatro principios materiales (fuego, aire, agua y tierra).

según él, se habría dado entre los pensadores presocráticos respecto de los *stoicheia* o ‘elementos’ —*thermon* ‘caliente’, *psychron* ‘frío’, *xeron* ‘seco’ y *hygron* ‘húmedo’— y los *hapla somata* —*pyr* ‘fuego’, *aer* ‘aire’, *hydor* ‘agua’ y *ge* ‘tierra’—, los cuales son producto de la combinación de un par de elementos.¹⁶ Así pues, este pasaje sirve para ver con mayor precisión a qué se refiere Teofrasto cuando aplica la etiqueta de *stoicheia* a las nociones *phaos* ‘luz’ y *nyx* ‘noche’ utilizadas en el poema de Parménides y abre la discusión acerca de si Teofrasto coincidiría con Aristóteles en relación con el supuesto error de los presocráticos de confundir los elementos con los cuerpos simples. Si bien no abordaremos dicho punto en este artículo, valdría la pena apuntar que estos elementos están vistos desde diferentes perspectivas por cada uno de los dos peripatéticos. Aristóteles, por ejemplo, aborda esta cuestión en relación con su crítica a la propuesta ontológica de Parménides, mientras que Teofrasto cita estos dos elementos en el marco de una teoría psíquico-cognitiva propia del ámbito fenomenológico.

Retomando el análisis del fr. 28B 16, es posible inferir, a partir de lo anterior, que dichos elementos serían, entonces, los componentes de todos los objetos del mundo; en términos aristotélicos, se trataría de dos principios o causas materiales. Indudablemente, algo que destaca en el comentario de Teofrasto es la conexión que establece entre los dos elementos que constituyen el mundo y las operaciones humanas psíquico-cognitivas —designadas como *gnosis*—, relación fincada en el valor semántico atribuido al sustantivo plural *melea*, en el que está el referente del término *stoicheia* que aparece en la paráfrasis del Eresio. De modo que, según intentaremos mostrar a continuación, Teofrasto considera que el uso que Parménides hace del vocablo *melea* se ha separado ya en cierta medida del sentido tradicional de conjunto de los miembros del cuerpo;

¹⁶ Como expusimos arriba, Aristóteles propone cuatro principios (*archai*) de todo cuerpo perceptible (*aistheton soma*) (cf. *GC* 329b 7), a saber, *thermon* ‘caliente’, *psychron* ‘frío’, *xeron* ‘seco’ y *hygron* ‘húmedo’, a los que se refiere también como elementos (*stoicheia*) (cf. *GC* 330a 30). Luego, a partir de las cuatro combinaciones posibles de cada dos de estos principios o elementos —Aristóteles descarta las dos combinaciones de contrarios, i.e., caliente-frío y seco-húmedo—, se configuran los cuatro cuerpos simples o *hapla somata*. De modo que *pyr* sería caliente-seco; *aer*, caliente-húmedo; *hydor*, frío-húmedo; y *ge*, frío-seco (cf. *CG* 330a 30 – b 5). En efecto, como explicamos arriba, según el Estagirita, los filósofos presocráticos habrían confundido los elementos de los cuerpos simples con los propios cuerpos simples; en otras palabras, tomaron los cuerpos simples como principios de los objetos perceptibles, de modo que el objeto se identifica con su principio.

cosa que, cabe señalar, no está presente en Aristóteles, como lo refleja el hecho de que, en los manuscritos que nos han llegado de la cita hecha por él, el primer verso presenta la variante *polykampton* ‘muy flexibles’, en lugar del adjetivo *polyplankton* ‘muy errantes’ que califica a *melea*, de lo que se sigue que el Estagirita entiende *melea* con el valor homérico, pues sería difícil decir que los ‘elementos’ son *polykampta*.

El plural neutro *melea* está ampliamente atestiguado en Homero como una designación colectiva que remite a la suma de los miembros del cuerpo; equivalía, pues, de manera funcional al valor que habría de adquirir posteriormente el término *soma*.¹⁷ En efecto, el sentido de *melea* ha suscitado una importante discusión que se puede clasificar en dos posturas distintas, una que sostiene que se trata del mismo uso semántico que se da en la épica, o sea, como partes constitutivas del hombre —ya sea como el conjunto de los miembros que conforman el cuerpo, ya sea como la totalidad del cuerpo—;¹⁸ y otra que propone que se trata de un concepto más sofisticado referido a las partes o piezas de un compuesto, las cuales no necesariamente corresponden a órganos o extremidades del cuerpo.¹⁹ Esta última interpretación encuentra apoyo en algunos fragmentos de Empédocles,²⁰ así como en el comentario de Teofrasto, quien atribuye a Parménides la postulación de dos *stoicheia*, a partir de los cuales no sólo se configuran el universo y los objetos que lo habitan, sino que la proporción en que éstos están mezclados determina también la *gnosis*.²¹

Así pues, desde nuestra perspectiva, las dos lecturas de *melea* no parecen del todo excluyentes, antes bien, consideramos que, en el marco del

¹⁷ Cf. Hom. *Il.* 7.131 (θυμὸν ἀπὸ μελέων δῶναι δόμον Ἄϊδος εἶσω); XI 668s. (οὐ γὰρ ἐμὴ ἴς / ἔσθ' οἷη πάρος ἔσκεν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσιν); *Od.* 13.430-432 (ὧς ἄρα μιν φαμένη ῥάβδῳ ἐπεμάσσατ' Ἀθήνη. / κάριγεν μὲν χροά καλὸν ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι, / ἕανθᾶς δ' ἐκ κεφαλῆς ὄλεσε τρίχας, ἀμφὶ δὲ δέρμα / πάντεσσιν μελέεσσι παλαιοῦ θῆκε γέροντος). Para más ejemplos, cf. de Leeuw (1993: 101-103) y Snell (2007: 29).

¹⁸ Cf. Untersteiner (1958: CCI n. 124); Tarán (1965: 170); Mourelatos (2008: 255); Coxon (2009: 248).

¹⁹ Cf. Laks (1990: 6, n. 15).

²⁰ Cf. fr. 31 B 63, B 27a y, sobre todo, B 35.11: ἀλλὰ τὰ μὲν τ' ἐνέμιμνε μελέων τὰ δε τ' ἐξεβεβήκει (“sino que algunos de sus elementos permanecían, mientras que otros se habían apartado”). Este último pasaje alude a los *melea* constituyentes de *Neikos* (Odio), en ese sentido, aunque, por supuesto, se refiere al plano corpóreo, no remite a los miembros del cuerpo ni mucho menos a la totalidad, es evidente que se trata más bien de una noción cercana a los *stoicheia* o a los *hapla somata* de Aristóteles.

²¹ Cf. Thphr., *De Sensibus* 3.

fr. 28B 16, los *melea* hacen referencia a la corporalidad del hombre y que, como explicaremos a continuación, el valor de elementos del universo sólo le viene a la luz de otros pasajes del poema. Ahora bien, al valor semántico de *melea* como partes corporales u orgánicas del hombre, quizá sea oportuno agregar que no parece tratarse exclusivamente de las extremidades articuladas dotadas de movimiento, como en la épica homérica, sino más bien de los componentes de orden físico, significado apuntalado por el término *krasis*, cuyo primer testimonio textual nos lo ofrece justamente este fragmento de Parménides.²² En efecto, el sustantivo *krasis* deriva de *kerannymi*, verbo bien atestiguado en la épica con el sentido de mezclar elementos guardando cierta proporción, cuyo ejemplo más representativo sea probablemente su uso en la práctica de diluir cierta cantidad de agua en el vino para su consumo.²³ En este sentido, el verbo *kerannymi* está claramente diferenciado de *meignymi*, debido a que este último tiene un valor más general capaz de hacer referencia tanto a la unión sexual como a la mezcla de combatientes en el campo de batalla.²⁴ A partir de lo anterior, podemos suponer que el sustantivo *krasis* alude al producto de una mezcla que supone la proporción de sus componentes y en la que no se pueden establecer con precisión los límites de las partes o ingredientes del compuesto.²⁵ La *krasis* es, pues, una especie de mezcla homogénea o bien un *continuum*; por ello, no parece del todo plausible interpretar el sintagma *krasis meleon* en Parménides como unión de miembros corporales articulados —con el valor homérico de *melea*—, sino como una mezcla o compuesto de elementos, materiales o corpóreos.²⁶ En refuerzo de lo anterior, cabe citar también el fr. 28 B 18 de Parménides:

*femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent*

²² Cf. Sassi (2020: 460–461), quien hace un recorrido por la noción de *krasis* en Empédocles y Parménides.

²³ Cf. Hom., *Il.*4.260; *Od.* 3.390, 18.423, 20.253, 24.364.

²⁴ Cf. Chantraine (1968) s. v. κεράννυμι.

²⁵ Cf. *Lfgre*, s. v. κρᾶσις.

²⁶ En concordancia con esto, vale la pena aducir dos pasajes de Empédocles, en los que se halla el sustantivo *krasis* —en jonio *kresis*— empleado para describir compuestos corporales u orgánicos, a saber, los fr. 31 B 21.13-14; B 22.4 y B 22.7.

*nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.*

Cuando el hombre y la mujer entremezclan a un tiempo sus semillas a partir de distinta sangre, la cualidad que constituye <el embrión> en las venas, si conserva la proporción de la mezcla, modela cuerpos bien contruidos. Pues si las cualidades entraran en conflicto en la simiente mezclada y no formarían una unidad en el cuerpo mezclado, terriblemente atormentarán al sexo que nace con una doble simiente.

El fragmento citado explica un proceso físico que consiste en la mezcla de las ‘semillas’ masculina y femenina que se combinan, ya sea armoniosamente o no, para determinar el sexo del ser concebido. Aunque el fragmento ha sido transmitido en traducción al latín por Celio Aureliano, aún así, resulta de mucha utilidad para esclarecer el valor de *krasis* en el fr. 28 B 16. En primer lugar, se debe hacer hincapié en la diversidad de términos relacionados con la mezcla que encontramos en este fragmento; por una parte, se hallan los verbos *misceo* y *permisceo* y, por otra, el sustantivo *temperies*. Con seguridad, la alternancia de estos términos buscaba reflejar una diferencia léxico-semántica presente en el texto griego original. De tal suerte que podemos observar el contraste entre una mezcla proporcionada (*temperiem*) y una mezcla genérica (expresada por los verbos *misceo* y *permisceo*) y, de manera particular, se pone de relieve el contraste que hay entre el cuerpo bien construido, que cuenta con la proporción adecuada en la mezcla de los elementos aportados por los progenitores, y aquel en el que la unión de los elementos masculinos y femeninos se halla en conflicto, i.e. no es una mezcla proporcionada y, por tanto, no es capaz de conformar una unidad corporal. En este último caso, el traductor del fragmento utiliza el participio del verbo *permisceo* para referirse a la mezcla en términos generales, mezcla que no cumple con las condiciones de proporción y que, probablemente, en griego estaría expresada mediante el verbo *meignymi* o algún verbo emparentado etimológicamente.²⁷ Asimismo, esta lectura

²⁷ La reconstrucción que hace Diels (1897: 44) de este fragmento presenta justamente esta distinción terminológica: <ἀλλ' ὅταν ἄρσεν' ὁμοῦ καὶ θήλεα κύματα μίση / Κύπριδος, ἕκ τε φλεβῶν δύναμις σὺν ἐναντία πλάσσει, / ἦν μὲν κρῆσιν ἔχησιν, εὐκτιτα σώματα τεύχει· / ἦν δὲ δίχα φρονέωσι βροτῶν ἐν σπέρματι μεικτῷ / μηδὲ φύωσιν ὁμῆν δυνάμεις ἐνὶ σώματι μεικτῷ, / γεινομένην διφυεῖ σίνονιτό κε κύματι φύτλην.> Sin duda, la traducción de Diels tiene un gran cuidado en la elección léxico, sin embargo, cabe señalar que resulta

de *krasis* con el valor de una mezcla que guarda una proporción entre sus elementos es acorde también con el comentario de Teofrasto, quien precisamente para introducir la cita del fr. 28B 16 alude a la *symmetria* en la <mezcla> de los dos elementos, la cual no debe ser entendida como una igualdad, sino como una correcta proporción, que, si creemos a Teofrasto, consistirá en una mayor concentración del elemento identificado como *to thermon*, para un funcionamiento óptimo de las facultades psíquico-cognitivas y perceptuales.

Para concluir el análisis del sintagma nominal *krasis meleon* habría que apuntar también el sentido equivalente de la construcción *meleon physis*, en la que el sustantivo *physis* se halla como virtual sinónimo intercambiable de *krasis*. En este sentido, se debe señalar que el término *physis* parece mantener todavía su sentido original, es decir, se refiere al plano de lo corpóreo y, por tanto, de lo perceptible. Sobre esta cuestión, no está de más evocar el pasaje homérico *Od.* 10.302-304,²⁸ que nos ofrece el primer testimonio de uso de dicho vocablo, utilizado justamente en relación con la composición física de la planta conocida entre los dioses con el nombre de *moly*.²⁹ En relación con lo anterior, resulta obligado mencionar el fr. 31 B 63 de Empédocles —donde aparece el mismo sintagma nominal *meleon physis* empleado en la explicación del proceso reproductivo entre el hombre y la mujer— junto con la glosa que hace Aristóteles de él en *GA* 7226 10 ss.:

anacrónico atribuir a Parménides el uso del término *soma*, pues quizá éste habría usado el vocablo *demas* o bien el plural *melea*, con el que remite en otros pasajes del poema a la corporeidad (cf. *Parm.*, fr. 8.55 y 59).

²⁸ Hom., *Od.* 10.302-304: ὣς ἄρα φωνήσας πόρε φάρμακον Ἀργεΐφοντης / ἐκ γαίης ἐρύσας, καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε. / ῥίζη μὲν μέλαν ἔσκε, γάλακτι δὲ εἴκελον ἄνθος· / μῶλυ δὲ μιν καλέουσι θεοί· (“Entonces, el Argifonte, tras expresarse así, me dio el remedio / arrancándolo de la tierra y me mostró [o indicó] su *physis*: / era negra en la raíz y, en cambio, la flor semejante a la leche. / A ésta los dioses la llaman *mōly*.”)

²⁹ Por su parte, Naddaf (2005: 14) propone que el término *physis* en este pasaje comprende también las propiedades internas de la planta, aunque no aparezcan de manera explícita en el texto. Una lectura que se aparta de la interpretación física es presentada por Alfred Heubeck (1988: 60), quien sostiene que *physis* alude, además, a un ‘poder oculto’; no obstante, como señala Jenny Strauss Clay (1972: 130–131), si bien el pasaje de Homero alude a una parte oculta de la *physis*, no se trata necesariamente de una propiedad interna ni de un ‘poder oculto’, ni tampoco de un elemento no perceptible, sino de una parte de la planta que normalmente no está a la vista de los hombres, la raíz.

φησὶ γὰρ [Ἐμπεδοκλῆς] ἐν τῷ ἄρρενι καὶ τῷ θήλει οἶον σύμβολον ἐνεῖναι,
ὄλον δ' ἀπ' οὐδετέρου ἀπιέναι,
ἀλλὰ διέσπασται μελέων φύσις, ἡ μὲν ἐν ἀνδρόσ ...

En efecto, <Empédocles> afirma que, como una de las dos partes constituyentes se halla en el hombre y otra en la mujer, el todo no proviene de ninguno de los dos,

sino que la composición de los elementos está disociada, una parte en el varón...

Sin duda, esta cita pone de relieve el valor del sustantivo *physis* como elemento propio del ámbito físico, mientras la totalidad del sintagma nominal *meleon physis* encierra la noción del nuevo ser originado por la unión del hombre y la mujer, del que nos dice que una de las dos partes que lo conforman —*symbolon* es el término que usa Aristóteles— proviene del hombre y la otra de la mujer. Por si fuera poco, el fragmento de Empédocles nos orienta, además, sobre el valor semántico del sustantivo *melea*, el cual de manera clara se separa del uso homérico para referirse al cuerpo o, mejor dicho, al conjunto de miembros articulados que lo caracterizan; en efecto, según las palabras del filósofo, la *meleon physis* se halla disociada o dispersa (*diespastai*). De tal suerte que el sintagma nominal parece aludir más bien a los elementos que conforman el nuevo ser, por supuesto conservando su valor corpóreo, sin que ello signifique que remite a miembros u órganos de un animal. En síntesis, podemos suponer que el uso en Parménides y Empédocles de la construcción *meleon physis* es equivalente y, tal como lo expresa Teofrasto en su comentario, hace referencia a la composición de elementos de un cuerpo, que, en el caso particular del eleático, remitiría a *phaos* ‘luz’ y *nyx* ‘noche’.

IV

Finalmente, en el último verso del fr. 28 B 16, examinemos la aparición del sustantivo *noema*. Ahí la expresión τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα, por el uso de la partícula *gar*, puede ser vista como una explicación o causa de la oración precedente, en la que se afirma la identidad entre la constitución física de los elementos (*meleon physis*) en los hombres y aquello que capta o percibe, o bien, el resultado de dicha acción. En este sentido, se tendría que reconocer entonces que el sustantivo *noema* estaría íntimamente relacionado con los términos *noos* y *phronein* y, por

tanto, remitiría al ámbito de lo perceptible. Sin embargo, habría todavía que dilucidar el valor de *to pleon* y, con ello, el sentido completo de la expresión τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Para abordar esta cuestión, habría que comenzar por presentar y discutir la glosa de Teofrasto en su *De Sensibus* y discernir el valor de *to pleon* en el Fr. 16; probablemente el problema más evidente es la ambigüedad en el término *pleon*, en tanto que puede ser considerado idéntico a *pleion*, neutro de *pleon* (o *pleion*) comparativo de *polys* o bien neutro del adjetivo *pleos* (correspondiente al ático *pleos*, con omega), en grado positivo, ambigüedad semántica glosada por Laks³⁰ mediante la alternativa “the More” o “the Full” (“lo mayor” o “lo lleno”), quien propone que el valor correspondiente al segundo caso es la elección correcta. De tal suerte que, desde la perspectiva de dicho estudioso, la afirmación de Teofrasto κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις no sería una glosa de τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα, como se ha aceptado en general, sino que sería más bien el comentario a lo expresado en las dos primeras líneas del fr. 28B 16 y, en ese sentido, Parménides no habría postulado como condición del pensamiento el predominio de uno de los elementos que conforman el cuerpo humano, sino que, en realidad, la última parte del fr. 28B 16.4 τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα haría referencia a una teoría parmenídea de la percepción sensible a través de la *symmetria* —entendida aquí como “compatibilidad” o “congruencia”— de los “poros” con los estímulos perceptivos, lo que nos llevaría a entender ese hemistiquio como “lo lleno es el pensamiento”. Sin duda, la sofisticada propuesta de Laks resulta atractiva, pero, como oportunamente objeta Bredlow,³¹ la única evidencia que existe de esa supuesta teoría parmenídea de los “poros”, se encuentra exclusivamente en un reporte doxográfico atribuido al nebuloso Aecio (28 A 47 DK), donde tal doctrina se atribuye a Parménides, entre otros filósofos.

Lo anterior no debe llevar a desechar por completo la propuesta de Laks, sino más bien a reconocer que llevar tal postura exegética a sus últimas consecuencias puede no corresponder del todo a los planteamientos parmenídeos. Específicamente, consideramos significativa la revisión semántica que hace de *to pleon* y el énfasis en recuperar su posible valor

³⁰ Cf. Laks 1990.

³¹ Cf. Bredlow 2011: 241.

como neutro del adjetivo *pleos*,³² con el sentido de “llo”; por ello, es pertinente citar también el estudio de Mourelatos,³³ cuyo examen del Fr. B 16 descansa en cierta medida en el análisis del valor semántico del término *pleon*. El trabajo de Mourelatos —una de las interpretaciones globales de Parménides más acreditadas, a diferencia del estudio mucho más restringido y específico de Laks—, no busca hacer una interpretación radicalmente nueva del Fr. B16, pues de hecho acepta en lo general y en lo particular la lectura de Tarán,³⁴ si bien subraya otro matiz semántico de *pleon*, que no se ciñe únicamente al ámbito de lo espacial o dimensional, sino que se desplaza hacia el terreno de la actualidad factual (en el sentido aristotélico de “traducción en acto”), significado que se puede captar mejor en español con el adjetivo “pleno”; de acuerdo con lo cual, la segunda parte de B16.4 tendría que entenderse como “el pensamiento es lo pleno (i.e. lo acabado)”.³⁵ Ahora bien, la interpretación de Mourelatos —con la cual comulgamos— no excluye de ninguna manera la lectura de *pleon* como neutro del comparativo *pleos* (*pleos*, con omega), por el contrario, sugiere que en 28B 16.4 el adjetivo conjunta los dos valores y que eso abre la posibilidad de tres niveles de lectura, a saber, el pensamiento es (1) “lo llo” —tanto lo mayor como lo preferible—, (2) es aquel elemento que “predomina” en la mezcla, y (3) es lo “completado” o “acabado”.³⁶

Cabría precisar que el término νόημα, como sustantivo provisto del sufijo resultativo -μα, parece hacer referencia al resultado de la actividad (*phronein*) llevada a cabo por el *noos*, es decir, el conocimiento intuitivo-perceptivo. Así pues, tomando como base las anotaciones de Mourelatos, podríamos ver en el segundo nivel de lectura la reiteración de los elementos materiales que conforman al hombre, cuya constitución física condiciona a su vez su pensamiento, o bien, en nuestros términos, el conocimiento.

³² En efecto, la identificación de *to pleon* con “lo llo” fue ya propuesta anteriormente por Untersteiner 1958: CCV-CCVI, n. 134 y por Bollack 1957: 68–69.

³³ Cf. Mourelatos 2008: 253–259.

³⁴ Cf. Tarán 1965: 168–70 y 253–58.

³⁵ Mourelatos (2008: 258) expone la relación de πλέον con οὐλον, συνεχές y ἔμπλεος con el sentido de llenar, el cual en el uso arcaico puede comprender también las ideas de completar, de ahí que atribuya al adjetivo πλέον el significado de “completo” o “acabado”.

³⁶ Incluso, Mourelatos (2008: 259) ofrece tres versiones al inglés del Fr. 28 B 16 que recogen los tres niveles de interpretación mencionados. Específicamente para el v. 16. 4, presenta “For thought is ‘the full [and ‘the rather’]” o “For thought is what preponderates [in the mixture]” o “For thought is what is fulfilled”.

Sobre esto nos habla el pasaje del comentario de Teofrasto citado arriba, pues si atendemos a su exégesis, habría que entender que el conocimiento se da en mayor grado (*katharoteran gnosin* “conocimiento más puro”) cuando predomina en la mezcla el elemento caliente, aun cuando ello no significa que el elemento contrario sea prescindible; al contrario, para que la mezcla de elementos desemboque en el más puro conocimiento debe haber un predominio de lo caliente sobre lo frío, pero en una cierta proporción (*symmetria*).

Conclusiones

El presente análisis de los párrafos §§ 3-4 del *De Sensibus* de Teofrasto da testimonio de la rigurosa metodología crítica aplicada por este peripatético, quien, en contraste con los comentarios de Aristóteles sobre los pensadores previos, se esfuerza por hacer un estudio historio-gráfico con independencia de su propia reflexión filosófica, lo que se refleja en un tratamiento más objetivo de la propuesta de Parménides. De modo que el ejercicio exegético de Teofrasto pone de relieve el alto grado de sofisticación de los planteamientos presocráticos sobre los procesos psíquico-cognitivos humanos, los cuales estaban anclados en una tradición de pensamiento que no concebía el plano de lo inteligible como un aspecto separado del perceptible. Asimismo, habría que dejar simplemente apuntado que, en Parménides, la explicación que subyace al mecanismo de estas actividades humanas está conectada también, según se puede deducir del comentario de Teofrasto arriba analizado, con la propuesta fenomenológica del propio eleático.

Bibliografía

- Álvarez Salas, O. D. (2009), “La ‘teoría del flujo’ de Heráclito a Epicarmo”, in E. Hülsz Piccone (ed.), *Nuevos ensayos sobre Heráclito (Actas del Segundo Symposium Heracliteum)*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 225–260.
- Bollack, J. (1957), “Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)”, *Revue des Études Grecques* 70(329/330): 56–71.
- Bossi, B. (2010), “Parménides, DK 28 B 16: ¿el eslabón perdido?”, in S. Giombini & F. Marcacci (eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica*. Perugia: Aguaplano, 45–62.

- Bredlow, L. A. (2011), “Aristotle, Theophrastus, and Parmenides’ Theory of Cognition (B 16)”, *Apeiron* 44(3): 219–263.
- Cordero, N. L. (2015), “La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio”, *Argos* 38: 32–51.
- Coxon, A. H. (2009), *The Fragments of Parmenides*. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing.
- Fritz, K. von. (1943), “Νόος and νοεῖν in the Homeric Poems”, *Classical Philology* 38(2): 79–93.
- Laks, A. (1990), “‘The More’ and ‘the Full’. On the Reconstruction of Parmenides’ Theory of Sensation in Theophrastus, *De sensibus*, 3–4”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* VIII: 1–18.
- Leshner, J. H. (1981), “Perceiving and Knowing in the *Iliad* and *Odyssey*”, *Phronesis* 26(1): 2–24.
- LfggrE* = Bruno Snell et al., *Lexikon des frühgriechischen Epos*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955-2010.
- Mansfeld, J. (1996), “Aristote et la structure du *De sensibus* de Théophraste”, *Phronesis* 41: 158–188.
- Mourelatos, A. P. D. (2008), *The Route of Parmenides*. Las Vegas, Zurich, Athens: Parmenides Publishing.
- Sassi, M. M. (2020), “Parmenides and Empedocles on *Krasis* and Knowledge”, *Apeiron* 49(4): 451–469.
- Snell, B. (2007), *El descubrimiento del espíritu*. Barcelona: Acantilado.
- Tarán, L. (1965), *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- Untersteiner, M. (1958), *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*. Milano: La “Nuova Italia” Editrice Firenze.

(Página deixada propositadamente em branco)