
ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Exégesis de Parm. 28B16DK en Aristóteles

Aristotle's exegesis of Parm. 28B16DK

Aguirre De la Luz ⁱ

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

a.nazyheli@comunidad.unam.mx

ⁱ Universidad Nacional Autónoma de México – Ciudad de México – Mexico.

LUZ, A. De la (2022). Exégesis de Parm. 28B16DK en Aristóteles. *Archai* 32, e-03218.

Resumen: El presente trabajo toma como punto de partida el contexto de la *Metafísica* en el que Aristóteles cita el fr. 28B 16 DK de Parménides, el cual es analizado a la luz de otros pasajes paralelos dentro del *Corpus Aristotelicum*, así como de la confrontación con el comentario que Teofrasto hace de ese mismo fragmento parmenídeo en el *De Sensibus*, con la finalidad de presentar, con base en un exhaustivo examen léxico y semántico, una reconstrucción de la

interpretación que el Estagirita dio a los planteamientos parmenídeos relativos a ciertas funciones psíquicas (percepción sensorial y/o cognición). En consonancia con este análisis, hemos intentado también hacer una valoración acerca de la objetividad de la crítica de Aristóteles hacia los planteamientos filosóficos vertidos en el poema de Parménides.

Palabras clave: Parménides; Aristóteles; Teofrasto; Percepción sensorial y cognición

Abstract: The starting point for this study is the passage in *Metaphysics*, in which Aristotle quotes Parmenides' fr. 28B 16 DK, which is analyzed in the light of other parallel passages within the *Corpus Aristotelicum*, as well as through the confrontation with Theophrastus' comment in the *De Sensibus* on this same Parmenides' fragment, in order to attempt, through an exhaustive lexical and semantic examination, a reconstruction of the interpretation that the Stagirite provided for Parmenides' approach to certain psychic functions (sensory perception and / or cognition). In line with this analysis, we will also try to assess the objectivity of the critique that Aristotle addressed to the philosophical views contained in Parmenides' poem.

Keywords: Parmenides, Aristotle, Theophrastus, sensory perception and cognition.

La propuesta teórica de Parménides, ya intrincada por sí misma a causa de su densidad conceptual, se presenta además en una forma poética –el hexámetro dactílico– y con el vocabulario tradicional de la épica homérica, si bien, por otro lado, dicho vocabulario contiene también algunas novedades léxicas y aparece abundantemente cargado de innovaciones semánticas. Lamentablemente, en muchas ocasiones, el sentido de tales términos quedó opacado debido a las interpretaciones posteriores, en las que se imponía el valor usual en cada época y para cada intérprete. Así pues, para una correcta comprensión del poema o, al menos, un intento de ello, no sólo debemos considerar la complejidad inherente al poema, sino además se deben descontar los posibles sesgos que los intérpretes posteriores

dieron a su lectura. Sin lugar a dudas, los comentaristas antiguos que con mayor fuerza marcaron una línea interpretativa duradera de la propuesta parmenídea son Platón y Aristóteles, como ha sido expuesto en detalle por un destacado conocedor moderno del pensamiento del eleático (Cordero, 2015; 2021).

En este contexto, el fr. 28B16DK de Parménides constituye un claro ejemplo de los múltiples problemas que se presentan para una correcta interpretación de los planteamientos del eleático. El primero de los obstáculos por sortear, como apuntamos ya, es el alto grado de densidad teórica de la propuesta parmenídea que, en este caso particular, está acentuado por una fuerte ambigüedad, en la medida en que el contenido del fragmento en cuestión parece referirse a operaciones propias de la vía de las δόξαι βροτῶν, pero al mismo tiempo se encuentran elementos de enlace con la vía verdadera.¹ En segundo lugar –pero íntimamente relacionado con lo anterior y con el punto siguiente–, está la cuestión de la transmisión textual del fragmento, pues se conservó gracias a que lo citaron los dos peripatéticos más importantes, Aristóteles y Teofrasto. Por supuesto, esta doble cita, aunada al recorrido de las copias manuscritas, se traduce en una pluralidad de variantes textuales, concentradas en los dos primeros versos del fragmento, las cuales conllevan, a su vez, diferencias interpretativas. Por si lo anterior no fuera suficiente, debemos enfrentarnos además al contexto en que está inmersa cada una de las dos citas del fragmento, pues cada uno de estos pensadores peripatéticos parte de temáticas distintas, aunque en cierta medida conectadas.

¹ El trabajo de Bollack (1957) enlaza el fr. B 16 con el fr. B 4, en el cual, sin lugar a dudas, el νόος se presenta con una valencia totalmente positiva y, en ese sentido, como parte de la vía de la verdad. Por su parte, Mourelatos (2008, p. 253–260) presenta un análisis acerca del fragmento en cuestión en el que plantea como principal problema la convivencia de elementos correspondientes a las dos partes del poema tradicionalmente aceptadas, de tal suerte que su examen está encaminado a ofrecer una suerte de reconciliación entre las dos secciones, sin negar la caracterización de cada una de éstas, una como sendero de verdad y otra como un camino proclive al engaño.

El presente trabajo aborda esta última problemática, para así contribuir a alcanzar una mejor comprensión del contenido del fragmento en cuestión; específicamente, analizaremos el contexto aristotélico en el que la cita de dicho pasaje parmenídeo se halla incluida, a saber, el capítulo 5 del libro Γ (donde el fragmento figura en *Metaph.* 1009b 22-25), así como algunos otros pasajes del *Corpus Aristotelicum*, donde se tocan temas relacionados con o pertinentes para nuestro estudio. Como parte de dicho examen, cotejaremos también la interpretación de Aristóteles, en las partes que así lo ameriten, con el ejercicio exegético de Teofrasto, que, como anticipamos, ofrece otro testimonio fundamental para la comprensión del fr. 28 B 16.

El fragmento Parm. 28 B 16 DK es citado por Aristóteles en *Metaph.* Γ 1009b 22-25, en el marco de la crítica contra una postura cognoscitiva caracterizada al inicio del capítulo 5 como relativista, donde es achacada a Protágoras la violación del principio de no contradicción, para luego involucrar además en la confusión entre φρόνησις y αἴσθησις (*Metaph.* 1009b 12-13) a otros presocráticos como Anaxágoras, Demócrito, Parménides y Empédocles, dando lugar a un grupo tan amplio que incluye a Homero. En efecto, estas líneas forman parte de un largo pasaje crítico de Aristóteles, en el que, sin detenerse en la revisión de ninguna de las propuestas de tales pensadores, los aborda de manera genérica como si se tratara de exponentes de una concepción unitaria y común a todos ellos.² En términos generales, les atribuye, por una parte, la identificación entre pensamiento y percepción sensorial y, por otra, el reconocimiento de la influencia de las condiciones físico-fisiológicas sobre los procesos de tipo psíquico-cognitivo, lo que da como resultado una cognición fluctuante. Así pues, el fr. 28 B 16 DK es presentado por Aristóteles

² Acerca de este pasaje de la *Metafísica*, en el que Aristóteles presenta distintos pensadores arcaicos como un grupo unitario englobado por una postura relativista, así como sobre su relación con la clasificación entre movelistas e inmovilistas presentada por Platón en el *Teeteto*, resulta iluminador el trabajo de Álvarez Salas (2009, p. 237–240), quien propone que se trata de un especie de estrategia argumentativa que, detrás de un entramado doxográfico, busca refutar conjuntamente a un grupo de pensadores presentado como “homogéneo”.

–junto con los fr. 31 B 106 y 108 de Empédocles y con un verso de Homero no presente en nuestra vulgata–³ como modelo representativo de esta visión relativista. Asimismo, resultan relevantes para nuestro análisis dos lugares del *de Anima*, a saber, 427a 17-427b 26 y 404a 25-404b 15, pasajes paralelos al recién citado de la *Metafísica*, en los que, si bien Aristóteles no menciona de manera explícita a Parménides, es posible suponer que el eleático está también contemplado por el Estagirita. Es obligatorio, también, examinar un pasaje anterior de la *Metafísica* (A 5, 986b 18 – 987a 2), en el que elabora una famosa crítica sobre la postura monista presente en los planteamientos de Jenófanes, Parménides y Meliso, entre los que subraya algunos aspectos de la propuesta parmenídea.

En cuanto a *de An.* 427a 17-427b 26, se debe señalar que Aristóteles simplemente hace referencia ahí a la identidad entre pensamiento y percepción sensorial aceptada por los antiguos (καὶ οἷ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι φασιν “por ello los antiguos afirman que pensar y sentir son la misma cosa”) –aduciendo de nuevo los fr. 31 B 106 y 108 de Empédocles y citando el primer hemistiquio de un verso de Homero (*Od.* XVIII 136) diferente del que figura en el pasaje paralelo de la *Metafísica*–, si bien en ningún momento utiliza la etiqueta de relativismo epistémico; a pesar de ello, se hallan ahí elementos suficientes para suponer que Aristóteles reformula en clave psicológica la crítica lanzada contra el grupo de relativistas construido en el otro tratado y, especialmente, contra aquellos que, a su parecer, proponían una teoría de la percepción (y cognición) mediante lo semejante. En este grupo, por supuesto, estaría implícitamente incluido Parménides, aunque esta vez no es mencionado de manera abierta.

Por su parte, el pasaje *de An.* 404a 25 – 404b 15 atribuye a varios pensadores antiguos –entre ellos, Anaxágoras, Demócrito, Homero y Empédocles– el establecimiento de una identidad entre νοῦς y ψυχή;

³ Se lo ha querido identificar con *Il.* XXIII 698, si bien ahí Homero no se refiere a Héctor. Véanse las anotaciones de Calvo en su traducción de la *Metafísica* de Aristóteles (1982, p. 138, n. 39).

como ejemplo de esta relación, presenta de nuevo el verso no canónico de Homero citado en *Metaph.* 1009b 30. A partir de esta concatenación de argumentos de Aristóteles, podríamos suponer entonces que reconoce en las doctrinas de este grupo de pensadores (prefigurados por Homero) una identidad o, al menos, una conexión necesaria entre ψυχή y percepción sensorial, cuestión que exploraremos más adelante. Cabe mencionar que también en este pasaje son citados tres versos de Empédocles (31 B 109) que, por su recurrencia también en *Metaph.* 1000b 6-9 para ilustrar la teoría de la percepción (o cognición) a través de lo semejante,⁴ parecen remitir también a ella en el *De anima*, lo que permite establecer una conexión con la exposición inicial del tratado *De Sensibus* de Teofrasto, en el que éste divide a los pensadores entre quienes explican el fenómeno de la percepción sensorial en términos de lo semejante y quienes lo hacen a través de lo contrario, pues ubica a Parménides y a Empédocles dentro de los primeros.

I

Como ya ha sido señalado por otros estudiosos, la interpretación aristotélica de los pensadores previos presenta algunos problemas,⁵ los cuales, desde nuestra perspectiva, se producen debido a que el Estagirita aplica una serie de criterios que resultan anacrónicos al trasladarlos a las reflexiones presocráticas.⁶ Acerca de esta cuestión, parece pertinente citar de nuevo el artículo de Cordero (2015, p. 40), en el que señala cómo Aristóteles parece partir de su clasificación (de matriz platónica) entre objetos inteligibles y objetos perceptibles en su interpretación del poema de Parménides, lo que da pie tanto a la suposición de que el eleático identifica el pensamiento con la

⁴ Arist. *Metaph.* 1000b 5 s.: ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῶ ὁμοίῳ. «γαίη μὲν γάρ», φησί, κτλ.

⁵ Sobre esta cuestión, resultan relevantes los trabajos de Cordero (2015 y 2021), Bredlow (2011) y Bossi (2010).

⁶ Para el sesgo crítico de Aristóteles con respecto a los presocráticos es obligada la mención del célebre estudio de Cherniss (1935).

percepción sensorial –identidad que se extiende a la mayoría de las propuestas filosóficas de los presocráticos–, como al error imputado a Parménides acerca de la concepción de un nivel ontológico unitario κατὰ τὸν λόγον “en cuanto a la definición” (*Metaph.*, 986b 19), en contraste con uno fenomenológico pluralista,⁷ en el que operarían dos principios, a saber, lo caliente o θερμόν y lo frío o ψυχρόν (*Metaph.*, 986b 29-34). Para entrar de lleno en el examen del fr. 28 B 16 de Parménides, a continuación lo presentamos en la versión que nos transmitió el Estagirita en *Metaph.* 1009b 22-25:

ὥς γὰρ ἑκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων,
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.⁸

En efecto, tal como cada vez tiene la mezcla de los

⁷ Este mismo punto es tratado con mayor amplitud en Arist., *Ph.* 186b. En relación con esta cuestión, resulta oportuno citar el trabajo de Bossi (2010, p. 46–48), en el que, a partir de la revisión de los pasajes aristotélicos dedicados a Parménides, sostiene que el Estagirita clasifica de tres maneras distintas y no del todo conciliables entre sí la propuesta teórica del eleático, a saber como: 1) pluralismo relativista (*Metaph.*, 1009b 22-25); 2) dualismo epistemológico y ontológico (*Metaph.*, 986b 27-987a 2); y 3) monismo ontológico (*de Caelo*, 298b 14-24). Evidentemente, esta clasificación da un panorama general del amplio abanico de la interpretación aristotélica del poema de Parménides, de modo que no tenemos intención de hacer una nueva a lo largo de las siguientes páginas. Buscaremos más bien profundizar en el fundamento que hay en cada uno de los diferentes tratamientos que da Aristóteles a la propuesta parmenídea, pues partimos de que las diferencias que hay en ellos se deben a los diferentes contextos en que están citados.

⁸ El texto se presenta de acuerdo con la edición de Ross (1924); las variantes más importantes entre la cita de Parm. 28 B 16 DK en Aristóteles y en Teofrasto son las siguientes: ἑκάστοτε Arist. E¹J, Theophr.: ἑκαστος Arist. E²: ἑκάστῳ Arist. A^b ἔχει (ἔχη) Arist. : ἔχειν Theophr. κρᾶσιν Arist. Theophr. : κρᾶσις Steph. πολυπλάγκτων Theophr. : -κάμπτων Arist. παρίσταται Arist. : παρέστηκεν Theophr.

miembros muy flexibles,
 del mismo modo se va presentando el *nóos* a los
 hombres: pues la misma cosa
 es lo que capta y la constitución de los miembros en
 los hombres,
 en todos y cada uno; pues el pensamiento es lo pleno.

Desde la perspectiva tanto de Aristóteles como de Teofrasto, estos versos son una prueba contundente de que Parménides identificaba la cognición con la percepción sensorial –*φρόνησις* y *αἴσθησις* (*Metaph.* 1009b 12-13)–; con todo, es probable que dicha interpretación surja en buena parte del traslape entre los diferentes sentidos del sustantivo *vóos* y del verbo *φρονέω*, que, sabemos, adquirió un sentido altamente especializado en la escuela aristotélica. Por ejemplo, en el pasaje de *Metafísica*, esta teoría atribuida a Parménides, Empédocles, Anaxágoras y Homero es fuertemente criticada, pues implica, por una parte, la identidad entre percepción sensorial y cognición, algo insostenible dentro de los parámetros peripatéticos; y, por otra, presenta el *vóos* y su actividad –*φρονέω*– como fenómenos inestables, lo que conduce a la inclusión de dicha propuesta epistemológica entre las de tendencia relativista. Sin embargo, gran parte de la interpretación aristotélica se sustenta en la aplicación de sus propios conceptos a las teorías presocráticas sin tomar en cuenta adecuadamente su contexto original, en este caso particular, el de Parménides. Pese a ello, el testimonio de Aristóteles resulta de mucha ayuda para esclarecer el valor semántico que dicho término tiene dentro del poema.

En efecto, el pasaje de *Metafísica* en el que está inserto el fr. 28 B16 no es un comentario exclusivo sobre Parménides; sin embargo, la comparación que presenta de dicho fragmento con los fr. 31 B106 y 108 de Empédocles y con un verso no canónico de Homero pone de relieve la semejanza que, según Aristóteles, hay entre las

concepciones sobre la percepción sensorial y sobre la cognición propias de estos tres autores, en contraste con la visión posterior acerca de esas mismas operaciones humanas. En suma, en *Metafísica* 1009b Aristóteles critica a una serie de pensadores, entre ellos Parménides, por asumir una postura equiparable a la relativista, cuyo error estriba en: (1) sostener que las condiciones físico-fisiológicas influyen en la facultad cognitiva y, por tanto, en los productos que de ella surgen; y (2) en sostener que percepción sensorial y cognición se identifican. Para ejemplificar el primer punto, Aristóteles cita el fr. 28 B 16 DK de Parménides, seguido de los frr. 31 B 106 y 108 DK de Empédocles, que reproduzco ahora aquí para examinarlos mejor:

31 B 106 DK: πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν.

En efecto, el ingenio aumentará en los hombres en relación con lo que se va dando.

31 B 108 DK: ὅσσον <δ> ἄλλοιοι μετέφυν, τόσσον ἄρ σοφισιν αἰεὶ / καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίστατο.⁹

Y en el grado en que se manifiestan distintos, en ese grado el concebir les iba presentando sin cesar cosas distintas.

Al cotejar estos dos fragmentos de Empédocles con el fr. 28 B16, resulta evidente que Aristóteles asume que el sustantivo μῆτις (fr. 31 B 106), el infinitivo sustantivado τὸ φρονεῖν (31 B 108) y el sustantivo νόος (fr. 28 B16) comparten rasgos de significado o, al menos, pertenecen a una misma esfera semántica. Asimismo, resulta del todo transparente que parte del error que achaca a todos estos pensadores se debe en cierta medida a que toma como paradigma su propio concepto de νοῦς (término surgido por contracción de la forma arcaica νόος), es decir, la facultad cognitiva más alta, cuya naturaleza

⁹ Obsérvese que este fragmento, que se reproduce aquí como aparece en *Metaph.* 1009b 20-21, es impreso en Diels-Kranz (1960, p. 351) con la variante παρίσταται, que se registra en *de An.* 427a 25.

y función se alejan significativamente de la percepción sensorial.¹⁰ En otras palabras, la crítica del Estagirita parte del modelo de clasificación dicotómica entre cuerpo / alma, pues, aunque en *de An.*, 403a 3-19 afirma que ninguna facultad del alma opera sin el cuerpo, cuando se refiere al intelecto, parece aludir a que no es posible su función sin la percepción sensorial, como paso preliminar y necesario, pero su actividad como tal prescinde de los estímulos sensoriales, de lo que da muestra el hecho de que sus objetos no sean propios del mundo fenoménico. Por su parte, el pensamiento griego arcaico carece todavía de una clasificación tan minuciosa de las operaciones psíquicas humanas. En la épica homérica, por ejemplo, como muestra Snell (2007, p. 17–55), ni siquiera se hallan todavía claramente lexicalizados conceptos como cuerpo o alma, de lo que se sigue una diferencia natural e incluso una contradicción también entre los planteamientos presocráticos acerca de la psicología humana y los desarrollados en el ámbito de la filosofía clásica. Todo esto resulta evidente a la luz de un pasaje homérico (*Od.* XVIII 136-137) aducido por Aristóteles en *de An.* 427a 26:¹¹

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων

οἶον ἐπ' ἡμᾶρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

Pues el *nóos* de los hombres que habitan la tierra es tal cual el día que envía el padre de los hombres y los dioses.

En efecto, en los versos citados, el sustantivo *nóos* no se ciñe únicamente al ámbito intelectual, como Aristóteles lo hace parecer en *de An.*, 427a 26, sino que remite a una noción de espectro más amplio,

¹⁰ En *Metaph.* 1074b 15-16, por ejemplo, se dice que el *voûs* es de naturaleza divina, con vistas a asimilar esta facultad y las operaciones que lleva a cabo con la suprema actividad del motor inmóvil.

¹¹ En *de An.*, 427a 26 sólo se cita la primera parte de *Od.* XVIII, 136 (τοῖος γὰρ νόος ἐστίν), pero no hay duda de que hace referencia también a la parte siguiente, donde se halla el correlativo de *τοῖος*, a saber, *οἶον*.

en la que cabe también la esfera intelectual; algo así como el carácter o el talante.¹² Cabe subrayar, además, la caracterización que se hace de *vóoc* como un elemento inestable y tornadizo que responde a circunstancias externas, pues es una idea conservada en el poema de Parménides. Asimismo, acerca de la coincidencia semántica de *vóoc* en Homero y Parménides, von Fritz (1943, 91; 1945, 224) explica que tanto en *Il.* XV 80 ss. como en el fr. 28B4.1 se atestigua *vóoc* con el sentido de *imaginación*. Este valor semántico de imaginación da prueba de que, en el pensamiento griego arcaico, las diferentes operaciones de tipo psíquico-cognitivo no están claramente delimitadas ni aparecen separadas de manera tajante. Quizá resulte todavía más relevante la caracterización del *vóoc*, por parte de Homero y Parménides, como capaz de descifrar la realidad última y, al mismo tiempo, como susceptible de error; es decir, se trata de un *vóoc* que, en ocasiones, se equivoca. Para sustentar lo anterior, von Fritz (1945, 237) se apoya en el hecho de que el verbo *voéō* en el poema de Parménides parece conducir a la verdad (28B1; B3; B6.1; B8.34 ss.; y B50), mientras que, en algunos pasajes, el sustantivo *vóoc* cae indudablemente en el campo del error (28B6.5 s.; B16; B8.13).¹³

Ahora bien, sobre el análisis presentado por von Fritz acerca de dichos vocablos, cabría preguntarnos si no existe entre ellos algún matiz distintivo, pese al fuerte vínculo etimológico. El más claro indicio de esto se halla en el hecho de que el verbo *voéō* parece estar conectado específicamente con la vía verdadera, en contraste con el *vóoc*, referido a una capacidad humana, anclada en el plano de las *δόξαι βροτῶν*. En concordancia con esto, se debe señalar también que, en los fragmentos conservados del poema, no se atribuye al *vóoc* la actividad indicada por el verbo *voéō*, al menos no de manera

¹² Acerca de esta cuestión, es obligado mencionar el trabajo de Fränkel (1946), en el que se evidencia la relación entre los términos *vóoc*, *θυμός* y *φρόνεω* en el pensamiento griego arcaico, como referidos a estados anímicos, operaciones psicológicas y experiencias propias de la percepción sensorial.

¹³ Con dicho análisis presentado por von Fritz concuerda en general la revisión que hace Sullivan (1995, p. 30-33) sobre el término *vóoc* y su derivado *voéō* en el poema de Parménides.

explícita; en cambio, en el fr. 22B 16, el verbo φρονέω parece predicarse indirectamente del sustantivo νόος, término sobre el cual volveremos más adelante. Así pues, de manera general, es posible suponer que, para Parménides, el νόος es una especie de facultad humana que abarca un amplio espectro que va desde las operaciones propias de la percepción sensorial hasta aquellas de tipo psíquico-cognitivo. Esta gama tan amplia de actividades perceptuales y mentales parecen estar englobadas por el verbo φρονέω, cuya especialización como término para designar actos intelectivos no se halla todavía en el poema parmenídeo; sin embargo, el uso del verbo νοέω como característico de la vía verdadera sugiere dotar a este vocablo de un matiz particular, inherente a las operaciones de tipo intelectual.¹⁴

Dicho lo anterior, podemos regresar al análisis de *Metafísica* 1009b, donde aparece citado el fr. 28 B 16 DK de Parménides, en el que es posible observar el valor semántico de νόος en conformidad con la explicación dada en el párrafo anterior. Sin embargo, todavía es necesario hacer un examen sobre la sinonimia o equivalencia funcional que Aristóteles acepta entre el νόος en Parménides y la μῆτις en Empédocles. En el caso del sustantivo μῆτις, existe una relación más directa con las operaciones de tipo cognitivo; sin embargo, parece tratarse de un conocimiento o inteligencia práctica, como lo demuestra el hecho de que sea el segundo formante de uno de los epítetos de Odiseo (Hom., *Il.*1.311, *Od.*21.274 *et pass.*), i.e.,

¹⁴ Sobre el valor de la propuesta de Parménides para el desarrollo de la psicología en el pensamiento griego antiguo, véase el trabajo de Galgano (2017a; 2017b), cuya tesis principal es que el poema del filósofo eleático tiene como tema central la mente, de tal suerte que el verbo νοέω más que hacer referencia al producto del conocimiento, estaría conectado con las operaciones cognitivas de la mente, afirmación que compartimos, si bien haciendo una distinción de matiz entre el campo semántico del sustantivo νόος y el verbo denominativo νοέω, como sugiero en Aguirre De la Luz (2021, p. 210-11, 214; 219). Asimismo, resulta pertinente también para estas cuestiones el trabajo de Santoro (2020), en el que interpreta el poema como un programa metodológico que nos lleva del acercamiento sensorial a la realidad, pasando por la observación natural, al descubrimiento de la verdad a través de conclusiones obtenidas de una argumentación no evidente.

πολύμητις ‘de mucho ingenio’, ‘capaz de urdir muchos planes’.¹⁵ El concepto encerrado en μῆτις resulta mucho más cercano a la equivalencia aristotélica, en tanto que se trata de una operación cognitiva que no se da simplemente como resultado de las condiciones ambientales en las que se encuentra el hombre, sino más bien, es consecuencia de la experiencia adquirida por el hombre. En ello estriba la afirmación de que el conocimiento o inteligencia aumenta en los hombres en función del contexto que se les va presentando (πρὸς παρεὸν), la inteligencia está en proporción directa a la experiencia práctica, la cual, sin lugar a dudas, está conectada directamente con la percepción sensorial, si bien claramente diferenciada de ella; de tal suerte que νόος y μῆτις no parecen ser sinónimos intercambiables en el uso lingüístico arcaico. Ahora bien, esto de ninguna manera niega la estrecha relación que existe entre estos dos términos; en el pensamiento arcaico νόος es un vocablo que designa una especie de órgano o función que abarca toda la gama de facultades psíquico-cognitivas y perceptivas del hombre, de donde podemos suponer que μῆτις participaría del νόος, pero el νόος no se reduciría a la μῆτις. Sobre este punto en particular, resulta pertinente señalar que este último sustantivo había ya caído en desuso para la época de Aristóteles, una razón más del Estagirita para asimilarlo a alguna de las categorías psicológico-cognitivas de su propia clasificación.

Por último, Aristóteles asocia estos dos sustantivos, νόος y μῆτις, con el verbo φρονέω, el cual, a su vez, en su terminología y aparato conceptual está claramente diferenciado de la percepción sensorial; de ahí su objeción en contra de las propuestas presocráticas acerca de las operaciones psíquico-cognitivas y perceptivas humanas, en las que reconoce una identidad entre cognición y percepción. En este orden de ideas, salta a la vista la aplicación anacrónica del doble criterio φρόνησις-αἴσθησις (*Metaph.* 1009b 13) para el análisis de la psicología de los antiguos, gracias al cual se pone de relieve la enorme distancia entre su propia concepción y las nociones arcaicas

¹⁵ De entre la abundante bibliografía dedicada a la μῆτις en el contexto homérico, señalo las recientes observaciones plasmadas en Álvarez Salas (2019, p. 62–66).

sobre el funcionamiento cognitivo-perceptivo, en la medida en que no había todavía en aquel momento un vocabulario diferenciado para estos dos procesos. Baste como ejemplo el hecho de que ni siquiera estaba todavía en uso un término como αἴσθησις que englobara la totalidad de la percepción sensorial ejecutada por los diferentes sentidos; en efecto, el uso del sustantivo αἴσθησις y el del verbo correspondiente, i.e., αἰσθάνομαι, sólo aparece documentado a partir del s. V a. C. en Demócrito.¹⁶ En cuanto a φρόνησις, tenemos un problema semejante, pues, en este momento del desarrollo de la lengua y del pensamiento griegos, el único sustantivo disponible relacionado etimológicamente con el verbo φρονεῖν es φρήν, el cual alude a un sitio del cuerpo, específicamente a la parte central del pecho que recubre el corazón (κῆρ) o el hígado (ἥπαρ).¹⁷ Acerca de esto es sobre todo importante señalar que, en el pensamiento arcaico, las φρένες eran una suerte de órgano corporal donde residían las emociones,¹⁸ pero también una especie de facultad intelectual.¹⁹ En efecto, el verbo φρονεῖν se comporta de manera semejante a su correspondiente nominal, lo que parece reiterar la idea esbozada en líneas anteriores acerca de que dicho término abarca un espectro bastante amplio de las facultades humanas, el cual va desde el plano de la percepción sensorial, pasando por el psíquico-emocional, hasta llegar a la esfera de la cognición humana.

Ahora bien, pese a los problemas interpretativos que podemos hallar en los comentarios de Aristóteles acerca de las teorías presocráticas, originados sobre todo por la aplicación anacrónica de algunos conceptos suyos con base en semejanzas lexicales, aun así, resulta imposible negar al Estagirita un amplio conocimiento de tales propuestas. En este orden de ideas, parece oportuno citar el trabajo de Bredlow (2011, p. 220-221) acerca del fr. 28 B 16, en el que

¹⁶ Para el uso del verbo αἰσθάνεσθαι con referencia explícita a la percepción sensorial en Demócrito, véase Democr. 68 B 11 DK.

¹⁷ Hom., *Il.* XVI 481 y *Od.* IX 301; su uso como término anatómico se consagra sobre todo en los tratados médicos (Hipp. VM 22) y filosóficos (Pl. *Ti.* 70a).

¹⁸ Hom., *Il.* XVI 481 y *Od.* VI 147.

¹⁹ Hom., *Od.* X 438 e *Il.* IX 434.

subraya justamente la relevancia de los ejercicios exegéticos de Aristóteles y de Teofrasto. Así pues, en cuanto a la afirmación atribuida a los pensadores antiguos de que percepción sensorial y cognición son lo mismo, Bredlow señala que los peripatéticos no se refieren con esto a una relación de identidad, sino, como hemos venido exponiendo, a una falta de distinción lexical y conceptual 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, p. 228-229). Como anticipamos, la incompatibilidad de las posturas presocráticas y la aristotélica estriba, en esencia, en la fragmentación ontológica aristotélica entre el plano sensorial y el inteligible; pues la separación de estos dos niveles conlleva la imposibilidad de cualquier influencia directa del plano sensorial sobre las operaciones cognitivas. Ciertamente la distinción entre el plano de lo perceptible y el de lo inteligible fue establecida más bien por Platón y quedó perfectamente plasmada en la separación del cuerpo respecto del alma.²⁰ Por su parte, Aristóteles, aunque intentó zanjar esta escisión entre cuerpo y el alma a través de una propuesta en la que esta última se presenta como una especie de elemento unificador del plano de los objetos perceptibles y del de los inteligibles, no logró alejarse del todo de dicha dicotomía,²¹ como lo muestra precisamente la crítica

²⁰ Probablemente uno de los pasajes más emblemáticos de la separación cuerpo-alma en Platón sea *Phd.* 62b, en el que describe al cuerpo como prisión del alma. La postura platónica sobre la inmortalidad del alma y su liberación tras la muerte se separa en gran medida de la mayoría de las propuestas de los pensadores anteriores; probablemente sus planteamientos tuvieran influencia de otras corrientes antiguas, como la tradición órfica o las doctrinas pitagóricas. Sobre esto puede verse el trabajo de Bordoy (2016).

²¹ Como testimonio de ello, se ha de mencionar el muy discutido pasaje del *de Anima* (430a 10 ss.) sobre el intelecto activo, en el que se predica la inmortalidad y eternidad (ἀθάνατον καὶ αἰδίων) del νοῦς, de lo que podemos colegir que el intelecto es separable de lo corpóreo y tiene una calidad superior.

que lanza contra la identidad en el pensamiento y el lenguaje arcaicos entre percepción y cognición.

En síntesis, a partir de lo anterior, podemos suponer que el sustantivo *vóoc* y el verbo *φρονέω* presentes en el fr. 22 B 16 se hallan estrechamente ligados y que ambos participan, al mismo tiempo, de la percepción sensorial y de la cognición. Mejor dicho, desde la perspectiva parmenídea ambas operaciones se dan en el plano de la corporeidad; no hay, pues, un plano sensible y otro inteligible.

II

En este punto cabe recordar que, en Teofrasto *De Sensibus*, § 1, Parménides aparece clasificado dentro del grupo de los pensadores que explican la percepción mediante la semejanza. Esta clasificación expresada de manera abierta por el filósofo de Ereso, se puede encontrar también en *de Anima* 427a 17-427b 26, donde, aunque Aristóteles no menciona explícitamente a Parménides entre los pensadores que proponen la percepción y cognición de lo semejante mediante lo semejante, es posible deducir que lo considera parte de este grupo. En efecto, para ilustrar esa postura teórica cita justamente los mismos pasajes de Empédocles que aparecen en *Metaph.*, 1009b antes del fragmento de Parménides (28 B 16 DK), acompañados nada menos que de los versos homéricos acerca de la fluctuación del *vóoc* en los hombres, de los cuales hemos establecido en el apartado anterior su relación con el fragmento del eleático. Ahora bien, es necesario precisar que, en el contexto de la *Metafísica* donde está inserto el fragmento de Parménides que nos ocupa, Aristóteles presenta más bien a los que considera mayores representantes del relativismo. Posiblemente en ello estriba la omisión de la división entre pensadores que explican la percepción y la cognición mediante la semejanza y aquellos que la atribuyen a los contrarios, de modo que sólo se concentra en su presunta aceptación de la identidad entre pensamiento y percepción, así como en la influencia que, según dichos pensadores, ejercen las condiciones físicas y fisiológicas sobre la cognición. Es evidente que esto último es la característica

que permite colocar a todos estos pensadores bajo la etiqueta del relativismo.²²

La clasificación de Parménides como un pensador que explica la percepción [o cognición] a través de la semejanza es establecida por Teofrasto, en parte con base en la exégesis realizada en el *De Sensibus* acerca del fr. 28 B 16. Pues, al parecer, identifica en estos versos un nuevo sentido del sustantivo μέλεα, alejado del valor tradicional que se encuentra en la épica y la lírica, donde designa los miembros del cuerpo o, más bien, el conjunto de los miembros que constituyen el cuerpo humano. Si atendemos al comentario que aparece en *De Sensibus*,²³ podemos suponer que, si bien el campo semántico de μέλεα continúa anclado en el plano de lo corporal, ya no remite a las partes articuladas del cuerpo, sino a algo más básico

²² En Pl., *Tht.*, 152d, se halla un pasaje paralelo, que presenta también una crítica a la postura relativista, en la que Platón coloca a Protágoras, Heráclito y Empédocles, junto con Epicarmo y Homero, pero, curiosamente, a diferencia de Aristóteles, menciona a Parménides como el único capaz de separarse de dicha propuesta teórica. De modo que, a través de la voz de Sócrates, Platón dirige un agudo cuestionamiento a los relativistas; objeción basada en la censura contra el flujo y el movimiento, de ahí que Parménides surja en este contexto como una clara oposición, en tanto que rechaza cualquier proceso de generación de la realidad (τὸ εἶν) o cualquier predicación de cambio.

²³ Thphr., *Sens.* §§ 3 y 4: “En efecto, Parménides no dejó definido nada en general [i.e. sobre la percepción sensorial], sino sólo que, en tanto que hay dos elementos (στοιχεῖα), el discernimiento (γνώσις) se da conforme a la preeminencia de uno de los dos; ya sea que predomine lo caliente o lo frío, se da un pensamiento (διάνοια) diferente, mejor y más puro en virtud de lo caliente, pero no sólo eso, sino además éste requiere de cierta proporción (συμμετρία).

[Parm., fr. 28B 16 DK]

Pues el percibir (τὸ αἰσθάνεσθαι) y el captar (τὸ φρονεῖν), 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 captación o no, ni acerca de cuál sería su género. Sin embargo, es evidente que también considera que se produce percepción mediante lo contrario por sí mismo, sobre estos casos, dice, el cadáver no percibe la luz ni el calor ni la voz debido a la falta del fuego, ni los demás contrarios, o sea, el frío y el silencio, y absolutamente todo lo que existe tiene algún tipo de discernimiento (γνώσις). En efecto, de este modo, él mismo parece desarticular con esta afirmación las dificultades presentadas a lo largo de su propuesta.”

que, desde luego, participa de lo corporal y, por tanto, perceptible; algo que Teofrasto traslada a la jerga peripatética como στοιχεῖα ‘elementos’. Es decir, como componente indivisible de algo, las partes más simples de algo.²⁴ La lectura del Eresio se sustenta, probablemente, en el uso del sustantivo κρᾶσις, que aparece como el núcleo de la expresión nominal κρᾶσις μελέων. Dicho término está conectado etimológicamente con el verbo κεράννυμι, atestiguado en la épica con el valor de producir mezclas homogéneas en las que se debía mantener una cierta proporción en sus componentes, cuyo ejemplo paradigmático es la preparación del vino diluido en agua (Chantraine, 1968, s. v. κεράννυμι).²⁵

En este orden de ideas, resulta bastante clara la interpretación de Teofrasto del sintagma nominal κρᾶσις μελέων como ‘mezcla de elementos’, a partir de la cual logra establecer una conexión directa con las nociones de φάος ‘luz’ y νύξ ‘noche’ que aparecen en el poema de Parménides y que, a su vez, vierte al vocabulario peripatético como θερμόν ‘caliente’ y ψυχρόν ‘frío’. Asimismo, esta interpretación de Teofrasto que supone una proyección semántica en el valor del sustantivo plural μέλεα de un significado prácticamente equivalente al concepto peripatético de στοιχεῖα, resulta plausible a la luz de un fragmento de Empédocles (31 B 63 DK) que alude al proceso reproductivo, sobre el cual explica que una parte de la ‘composición de elementos’ (μελέων φύσις) del nuevo ser proviene del varón. Es evidente, por supuesto, el uso del mismo sintagma nominal utilizado por Parménides en el fr. 28 B 16, el cual parece estar empleado con el mismo valor que κρᾶσις μελέων.²⁶ De modo que, con base en los valores que Teofrasto parece atribuir a las

²⁴Arist., *Metaph.* 1014a 26.

²⁵ Hom., *Il.* IV 260; *Od.* III 390, XVIII 423, XX 253, XXIV 364.

²⁶ El valor del sustantivo plural μέλεα ha sido ampliamente discutido en diferentes trabajos. La mayoría de los estudiosos considera que este vocablo conserva todavía en Parménides el significado propio de la épica homérica, véase, por ejemplo, Untersteiner (1958, p. CCI n. 124); Tarán (1965, p. 170); Mourelatos (2008, p. 255); y Coxon (2009, p. 248). Sin embargo, nos parece que aquí resulta más plausible la postura interpretativa de Laks (1990, p. 6, n. 15) sobre reconocer un sentido nuevo para μέλεα.

expresiones μελέων φύσις y κρᾶσις μελέων, supone que, en la propuesta parmenídea, el funcionamiento de la percepción sensorial y de las operaciones de tipo intelectual estarían conectadas directamente con la composición corpórea del ser que capta, así como de las condiciones físicas externas.

No cabe duda de que la exégesis del fr. 28 B 16 elaborada por Teofrasto es un examen bastante completo de una posible teoría de Parménides sobre la percepción sensorial, en la que se sirve de otros pasajes del poema, incluso quizá de algunas partes que no hemos conservado. De tal suerte que, según expusimos, logra conectar el término μέλεα con la pareja léxica φάος ‘luz’ y νύξ ‘noche’ (fr. 28 B 9.1 y 9.3) o su variante πῦρ ‘fuego’ y νύξ ‘noche’ (fr. 28 B 8.55-59). No obstante, en la cita de este pasaje por parte de su colega peripatético Aristóteles, no hay indicios claros de tal vínculo, especialmente si tomamos en cuenta que, en su testimonio, encontramos el adjetivo πολύκαμπτος ‘flexible’, aplicado al sustantivo μέλεα, lectura que descarta la interpretación de μέλεα con el valor de στοιχεῖα o elementos, en la medida en que resulta carente de sentido calificar de πολύκαμπτα ‘flexibles’ a los elementos.

Ahora bien, lo anterior no significa que no hubiera acuerdo entre los dos peripatéticos acerca del valor de φάος ‘luz’ y νύξ ‘noche’ en los planteamientos parmenídeos, pues también el Estagirita alude a dichos conceptos como una parte esencial de la propuesta del eleático, sólo que no se refiere específicamente al fr. 28 B 16 ni tampoco a la cuestión psíquico-cognitiva, sino que los trae a colación como nociones propias del ámbito ontológico y, de manera puntual, a su crítica sobre las causas materiales postuladas por los presocráticos. Así pues, en *Metaph.*, 986b 18–987a 2, presenta también una interpretación de los términos φάος ‘luz’ y νύξ ‘noche’, los cuales no identifica únicamente con los conceptos θερμόν ‘caliente’ y ψυχρόν ‘frío’, sino que los relaciona, además, con dos principios materiales, a saber, πῦρ ‘fuego’ y γῆ ‘tierra’. En este sentido, es altamente probable que, al igual que Teofrasto, Aristóteles considerara que Parménides buscaba designar con los términos φάος y νύξ dos elementos básicos propios de la composición física del

mundo, pero lleva esta interpretación al extremo. Por una parte, le adjudica, junto con el resto de los pensadores presocráticos, una confusión entre los στοιχεῖα o elementos –θερμόν ‘caliente’, ψυχρόν ‘frío’, ξηρόν ‘seco’ y ὑγρόν ‘húmedo’– y los llamados cuerpos simples o ἀπλᾶ σώματα –πῦρ ‘fuego’, ἀήρ ‘aire’, ὕδωρ ‘agua’ y γῆ ‘tierra’– surgidos de la combinación de dos elementos (GC. 330a 30-b 15). De tal suerte que, según el sistema aristotélico, podemos suponer que Parménides habría cometido dos errores, a saber, (1) la falta de reconocimiento de los otros dos elementos y, en relación con esto, (2) la confusión de los elementos θερμόν y ψυχρόν con dos de los cuerpos simples, πῦρ y ὕδωρ, respectivamente, cada uno de los cuales estaría compuesto en cierta medida por uno de los dos elementos identificados por el eleático, de donde provendría el error.

Por otra parte, en la discusión del monismo eleático en *Metaph.* 986b 18 ss., Aristóteles conecta de manera bastante arbitraria cada uno de estos dos elementos con las expresiones parmenídeas τὸ εἶναι y τὸ μὴ εἶναι; sin embargo, dicha lectura de Parménides no se sostiene en ningún lugar de los fragmentos conservados del poema. De manera puntual, el Estagirita explica que Parménides es monista en cuanto a la definición, pero pluralista en su explicación fenoménica del mundo, afirmación compatible en cierta medida con la propuesta de la vía verdadera – en cuyo centro se halla τὸ εἶναι²⁷ y la de las opiniones de los mortales – que consiste en la aspiración al conocimiento propia de los hombres, mediada por la percepción sensorial. Es en este último ámbito donde, con base en los fragmentos conservados del poema, podemos situar la distinción de estos dos elementos o cualidades del mundo y, de hecho, la separación de estas

²⁷ Quizá más que hablar de una unidad de la realidad en Parménides en cuanto a la definición, se podría pensar en la unidad en términos ontológicos, opuesta a la pluralidad fenoménica. Con esto, parece zanjada la dificultad planteada en *Ph.* 186b, pasaje en el que reprocha a Parménides negar los diferentes valores o significados del verbo εἶναι; sin embargo, el participio neutro τὸ εἶναι, junto con el uso del infinitivo del verbo, parecen representar en el poema una innovación lingüística que pone de relieve este nuevo significado ontológico del verbo, el cual, si bien está unido a un sentido epistemológico, rehuye todo intento de relativización y, por tanto, se separa del ámbito fenoménico. Sobre esta cuestión, véase Aguirre De la Luz (2020).

nociones parecen ser la razón fundamental de la censura lanzada a los mortales por el eleático. En síntesis, puesto que, si nos atenemos a la propia exposición de Aristóteles sobre la negación parmenídea de la existencia de τὸ μὴ εἶν, resulta contradictorio suponer que él pudiera asimilar a esta noción alguno de los elementos identificados en Parménides; por el contrario, es esperable que, con base en la abolición total de la no existencia en Parménides, aquél condenara cualquier intento de predicación o definición de esta expresión.

Consideraciones finales

A lo largo de este trabajo, hemos intentado mostrar, a través de las diferencias lexicales entre Parménides y Aristóteles, la distancia entre estas concepciones filosóficas, la cual tuvo enormes repercusiones en la interpretación que el Estagirita hizo del poema, así como en la recepción que esta propuesta tuvo en los estudiosos posteriores. Si bien, como apunta Bredlow, las lecturas de Teofrasto y Aristóteles eran mucho más cercanas en tiempo y espacio a los pensadores arcaicos, de tal suerte que una parte importante de sus ejercicios exegéticos resultan muy productivos para una correcta interpretación de sus planteamientos, también es cierto que, en la configuración de su propio sistema filosófico —especialmente en el caso de Aristóteles—, se hizo cierta violencia a los textos arcaicos, pues su sentido se reconstruyó a través del vocabulario y los conceptos del Perípato. Es decir, se examinaron los escritos de los antiguos desde la realidad lingüística de la escuela peripatética, sobre la que cabe insistir en el alto grado de sofisticación de su terminología técnica, difícilmente equiparable a la de sus predecesores.

Así pues, las diferencias semánticas entre algunos términos, así como el intento de actualización del vocabulario parmenídeo por parte del Estagirita, dejan al descubierto no sólo el sesgo desde el que se hizo la crítica al contenido del poema, sino también la distancia conceptual entre dos formas de pensamiento alejadas por aproximadamente un siglo y medio de trabajo filosófico. Probablemente, como hemos mencionado, una de las divergencias

más profundas entre estos pensadores estribe en la falta de una separación conceptual y lingüística en el pensador presocrático entre cuerpo-alma (con la consecuente unidad de todo tipo de operaciones psíquicas e intelectivas), mientras que su postulación posterior se refleja finalmente, en la filosofía clásica de matriz platónica (a la que se adhiere también la de Aristóteles), en la dicotomía entre plano sensible y plano inteligible y el inevitable abismo entre percepción sensorial y operaciones cognitivas.

Bibliografía

AGUIRRE DE LA LUZ, N. (2021). La denominación como operación lingüística humana en Parménides. *Emerita*, 89 n. 2, p. 203–226.

AGUIRRE DE LA LUZ, N. (2020). El verbo εἶμί en Parménides: Entre epistemología y ontología, *Hypnos* 44, n. 1, p. 54-74.

ÁLVAREZ SALAS, O. D. (2019). Odiseo y el Cíclope: competencia lingüística e identidad cultural. Em: MOHAMMADI, S. (ed.), *Mito, épica e identidad. El pasado como metáfora del presente*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 41–80.

ÁLVAREZ SALAS, O. D. (2009). La “teoría del flujo” de Heráclito a Epicarmo. En: HÜLSZ PICCONE, E. (Ed.). *Nuevos ensayos sobre Heráclito (Actas del Segundo Symposium Heracliteum)*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 225–260.

BOLLACK, J. (1957). Sur deux fragments de Parménide (4 et 16). *Revue des Études Grecques* 70, n. 329/330, p. 56–71.

BOSSI, B. (2010). Parménides, DK 28 B 16: ¿el eslabón perdido? En: GIOMBINI, S.; MARCACCI, F. (Eds.), *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*. Perugia, Aguaplano, p. 45–62.

BREDLOW, L. A. (2011). Aristotle, Theophrastus, and Parmenides' Theory of Cognition (B 16). *Apeiron* 44, n. 3, p. 219–263.

BORDOY, F. C. (2016) Liberar el alma del cuerpo-prisión: la función de la verdadera filosofía. *Archai: Revista de Estudos sobre as Origens do Pensamento Ocidental* 17, p. 173-197.

- CALVO, T. (trad.) (1982). Aristóteles. *Metafísica* (introducción, traducción y notas). Madrid, Gredos.
- CHANTRAINE, P. (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris, Klincksieck.
- CHERNISS, H. (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore (MD), The John Hopkins University Press (trad. esp. BRASS DE EGGERS, L. et alii (1991). *La crítica aristotélica a la filosofía presocrática*. Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México).
- CORDERO, N. L. (2015). La aristotelización y platonización de Parménides por Simplicio. *Argos* 38, p. 32–51.
- CORDERO, N. L. (2021). El extraño criterio utilizado para crear “la Doxa” de Parménides. *Dianoia* 66, n. 87, p. 141-151.
- COXON, A. H. (2009). *The Fragments of Parmenides* (Vol. 1). Las Vegas; Zurich; Athens, Parmenides Publishing.
- DIELS, H. (1897) *Parmenides Lehrgedicht: Griechisch und Deutsch. Mit einem Anhang über griechische Thüre und Schlösser*. Berlin, G. Reimer.
- DIELS, H. (1879) *Doxographi Graeci*. Berolini, G. Reimer.
- DIELS, H. & Kranz, W. (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6a.). Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- FRÄNKEL, H. (1946). Man's “Ephemeros” Nature According to Pindar and Others. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77, p. 131–145.
- GALGANO, N. (2017a). Parmenides as psychologist – Part one: fragments DK 1 and 2. *Archai* 19, p. 167-205.
- GALGANO, N. (2017b). Parmenides as psychologist – Part two: fragments DK 6 and 7. *Archai* 19, p. 39-76.
- 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, p. 1–18.
- MOURELATOS, A. P. D. (2008). *The Route of Parmenides*. Las Vegas; Zurich; Athens, Parmenides Publishing.

TARÁN, L. (1965). *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, Princeton University Press.

ROSS, D. (ed.) (1924). *Aristotle's Metaphysics*. Vol. 1. Oxford.

SANTORO, F. (2020). Vênus e a Erótica de Parmênides. *Anais de Filosofia Clássica* 28, p. 190-215.

SNELL, B. (2007). *El descubrimiento del espíritu*. Barcelona, Acanalado.

SULLIVAN, S. D. (1995). *Psychological and Ethical Ideas. What Early Greeks say*. Leiden; New York; Köln, Brill.

UNTERSTEINER, M. (1958), *Parmenide. Testimonianze e Frammenti*. Milano, La "Nuova Italia" Editrice Firenze.

VON FRITZ, K. (1943). Νόος and Νοεῖν in the Homeric Poems. *Classical Philology* 38, n. 2, p. 79-93.

VON FRITZ, K. (1945). Νοεῖν, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides. *Classical Philology* 40, n. 4, p. 223-242.

Sometido en 20/08/2021 y aprobado para publicación en 15/02/2022



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*.
