

MELISO DE SAMOS: LA CORRECCIÓN DE LA ONTOLOGÍA
PARMENÍDEA Y SUS INEVITABLES
CONSECUENCIAS ESCÉPTICAS.

Ramón Román Alcalá
Facultad de Filosofía. Córdoba

Formular y justificar algunas proposiciones sobre Meliso lleva inevitablemente al encuentro con Parménides. En este artículo me propongo analizar algunas dificultades de la ontología parmenídea que obligaron al de Samos a revisarla. Empezaré por considerar algunos conceptos tradicionales, cuya incuestionabilidad vacila, a veces, ante un examen severo. Como observa Aubenque¹, sólo una cierta tradición que comienza en Parménides justifica la idea de que el ser debe ser el tema privilegiado de toda teorización filosófica. Pero es falso creer que históricamente esta figura de pensamiento ha sido dominante. Solamente, Parménides primero y Platón (al menos en el sofista, Περὶ τοῦ ὄντος) y Aristóteles después, hacen del ser el objeto principal de su filosofía. Es evidente, que esta línea Parménides-Platón-Aristóteles sobresale con el nombre de "metafísica" en la historia de la filosofía, pero también es cierto que queda bastante aislada en el pensamiento griego, donde nace. La originalidad de Parménides al elegir el ser como nombre clave de la parte más decisiva de su poema está fuera de duda. Aunque, es curioso que en la evolución posterior el sujeto original, *el soporte* de todos los predicados del τὸ εἶναι cae en el olvido y son sólo *los predicados del ser* los que continúan como problema.

¹ AUBENQUE, P., «Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide» en *Études sur Parménide*, 2 tomos (tomo I, *Le poème de Parménide* y tomo II, *Problèmes d'interprétation*), Paris, 1987, tomo II, pp. 102-134, principalmente, pp. 103-105.

Lo más curioso de este caso es que si bien la tradición que se reclama como deudora de Parménides *ha asumido*, interiorizado su propuesta principal, también es cierto que la *ha olvidado*. Aristóteles y la tradición doxográfica la resume así: «Considerando, en efecto, que, fuera del ser, el no-ser no es nada, piensa (Parménides) que necesariamente el ser es *uno* y que no es ninguna otra cosa»². Y también Teofrasto, citado por Simplicio, aporta el siguiente esquema: «Lo que está fuera del ser es el no-ser; pero el no-ser no es nada; pues el ser es uno»³. De la inexistencia de lo que no es, se concluye la soledad del ser, de ahí a su unicidad, después a su unidad y por fin a su inmovilidad. El inconveniente de esta presentación tradicional es que hace recaer la innovación parmenídea sobre la determinación de los predicados del ser y no sobre la elección del ser como sujeto: la tesis parmenídea corre el riesgo de aparecer como una hipótesis más entre otras, la que afirma la unidad del ser, por oposición a otras que afirmarían su pluralidad o su divisibilidad.

Esta presentación tradicional comporta un doble defecto:

1/ Privilegia sin evidencia suficiente lo que no era en Parménides más que un corolario entre otros de una tesis original: el predicado de la unidad no aparece más que en el v. 6 del fr. VIII, después de haber sido nombrado la no generación, la incorruptibilidad, la homogeneidad, el infinito.

2/ Esta presentación sin duda fundada sobre la convicción de Aristóteles y de sus comentadores de que la filosofía no puede hablar de otra cosa que de «*lo que es*», desconocía la originalidad de Parménides que es hacer por primera vez de o del "ser" el tema de la especulación.

I

Hasta aquí razonablemente podemos estar de acuerdo, pero la cuestión es: ¿por qué la tradición entiende así a Parménides? ¿Qué hay en el Poema que genere esta confusión? La clave a estas

² ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 5, 986b 29.

³ SIMPLICIO, *Phys.*, 115, 11: DK 28 A 28.

preguntas creo que puede encontrarse en la reconstrucción que Meliso se ve obligado a hacer de la ontología parmenídea.

La consideración de Meliso⁴ como discípulo de Parménides por algunos doxógrafos posteriores posiblemente esté basada más en la similitud de las doctrinas que en la relación directa que entre ellos pudo darse. No podemos ni siquiera saber si ambos filósofos llegaron a encontrarse alguna vez, o de dónde le llegó a Meliso la influencia parmenídea⁵: si bien tenemos pocas noticias de la vida de Meliso, poseemos un texto muy claro en donde, explícitamente, Diógenes Laercio lo hace discípulo de Parménides; aunque también es cierto que nos pone en la pista de una relación con Heráclito poco justificada: "Este, Meliso de Samos, hijo de Itageno, oyó a Parménides, aunque también entró en conversación con Heráclito⁶. El mérito de Meliso⁷, en cualquier caso, es el de ser el

⁴ Para la situación cronológica de Meliso véase el capítulo que le dedica DIÓGENES LAERCIO (D.L.) en *Las Vidas* IX, 24 (DK 30 A 1). Este autor citando a Apolodoro coloca el florecimiento de Meliso en la Olimpiada 84. Nos da algunas noticias de su vida, como que fue nombrado sobre el 441 ó 440 almirante de la flota de Samos. Se dice que fue un gran estratega y luchó contra Pericles. El resultado le fue favorable, pues aprovechando un error de Pericles batió a la flota de los atenienses (siempre resulta curioso que un general conocido por su rapidez de acción como fue Meliso creyera que el movimiento era imposible). Al parecer fue un hombre dedicado íntegramente a la política y ocupado en los asuntos civiles, por lo que fue estimado y reconocido por sus conciudadanos. Cfr., ARISTÓTELES, *Metaf.*, A, 5, 986 b 18: DK 21 A 30; ARISTÓTELES, *De caelo*, G, 1, 298 b 14: DK 28 A 25; ARISTÓTELES, *Física*, G, 6, 207 a 9: DK 28 A 25; PLATÓN, *Teeteto*, 181 a: SEXTO EMPÍRICO, *Contra los Matemáticos* (SEXTO, M.), X, 46: DK 28 A 26; AECIO, I, 24, 1: DK 28 A 29; AECIO, II, 1, 2: DK 28 A 36.

⁵ Las referencias tanto de D.L., IX, 24: DK 30 A 1; de PLATÓN, *Teeteto*, 180 e: *vid.*, UNTERSTEINER, *Melisso, Testimonianze e Frammenti*, p. 332 y *Teeteto*, 183 e: *Op. cit.*, p. 338; de ARISTÓTELES, *Fis.*, 186 a 6: DK 30 A 7: *Fis.*, 207 A 9: DK A 11; de ISOCRATES, *Antiid.*, 15, 268: *Op. cit.*, p. 332; de FILODEMO, *Retor.*, III, 7: DK 30 A 14 y de SEXTO, M., X, 46: DK 28 A 26, muestran el estrecho vínculo que ya en la misma antigüedad se estableció entre Parménides y Meliso, en donde éste último jugó un papel de riguroso sistematizador del pensamiento eleático, que intenta elevar a sus máximas consecuencias los postulados parmenídeos sobre el pensamiento racional y trata de superar las posibles deficiencias. De ser esto así, podemos conjeturar que existió una gran fluidez en la circulación de ideas en esta época, pues tuvo que ocurrir que las teorías de Parménides, superando las fronteras de Elea, llegasen hasta el corazón del Egeo, a la isla de Samos, de cultura Jonia.

⁶ D.L., IX, 24: DK 30 A 1.

último elaborador positivo de la concepción eleática del ser. Al margen de la cronología Meliso es el ideal seguidor de las doctrinas de Parménides, mejor que Zenón, cuyo intento de refutar dialécticamente a los oponentes de Parménides⁸, llevó a la lógica eleática al colapso. En el contexto de esta diversidad de influencias intelectuales se entiende la noticia de Aecio que enfoca nuestro análisis: «Fue adepto de Parménides, pero *no conservó inalteradas las enseñanzas recibidas*»⁹. En ese no conservar las enseñanzas se reconoce, como veremos, una de las fracturas más interesantes de la filosofía.

Ya desde la antigüedad pareció que Meliso se apartó de las doctrinas de Parménides, al deducir de los textos de su maestro que *el ser era infinito*. Mientras en el fr. 1 se demuestra la eternidad del ser, en el fr. 2 (que va integrado con los fragmentos 3, 4 y 4a) es demostrada la infinitud del ser mismo:

«Puesto que no es nacido, es y siempre era y siempre será, y no ha tenido principio ni fin, sino que es infinito (*ἄπειρον*)¹⁰. Si

⁷ Las fuentes para acceder al pensamiento y a las doctrinas de Meliso se encuentran en Aristóteles y en Simplicio (el cual transmite diez fragmentos supuestamente literales de Meliso), además del ya famoso y controvertido tratado anónimo "De Meliso, Jenófanes y Gorgias" (siempre que lo citemos utilizaremos la abreviatura M.J.G.).

⁸ Zenón fue un entusiasta discípulo de Parménides que concentró toda su capacidad intelectual, tal como nos dice Platón, en una sola tarea: la defensa del *lógos* de Parménides, cfr. PLATÓN, *Parménides*, 128 a.

⁹ AECIO, I, 3, 14: DK 30 A 9.

¹⁰ Cfr. DK 30 B 2, 3, 4 y 4a. La introducción del infinito como carácter esencial del ser, constituye la reforma más sublime aportada por Meliso a la doctrina parmenídea. Según Aristóteles, Meliso comete un error considerable en el razonamiento sobre el infinito. Partiendo del poema de Parménides, dice Aristóteles que un *correcto procedimiento* nos llevaría a deducir *de la condición, la consecuencia*; pero *de la consecuencia no se puede deducir la condición*: la observación aristotélica señala que $A \rightarrow B$ es equivalente $\neg B \rightarrow \neg A$ (ley de contraposición del condicional), pero no a $\neg A \rightarrow \neg B$ como hace Meliso. Aristóteles entiende que Meliso cree poder admitir que si todo lo que es generado tiene un principio, entonces lo que no es generado no tiene principio; consecuencia: si el universo no es generado, será por tanto infinito. Pero Meliso, no ha caído en ninguno de estos errores, por el simple motivo que él no ha seguido el procedimiento lógico que dice Aristóteles. Su razonamiento gira a lo largo de un eje que escapa a la crítica aristotélica, y que es perfectamente indicado al final del fragmento 2: «*οὐ γὰρ οὐκ ἀνυστόν ὃ τί μὴ πᾶν ἔστι*». Es decir, el perno del razonamiento, el elemento axial sobre el que gira es el

de hecho hubiese nacido, tendría un principio (pues en un cierto momento habría comenzado a nacer) y un fin (en un cierto momento habría terminado de nacer); pero, puesto que no ha comenzado ni terminado y era y será siempre, no tiene por tanto, principio ni fin. Pues, no es posible que sea siempre y no sea todo»¹¹

Este fragmento contiene indudablemente un punto clave de la doctrina de Meliso, pues se aleja paulatinamente del pensamiento de Parménides¹². Parménides insistía de todos los modos posibles,

concepto de πᾶν, el concepto de «todo» o de «totalidad» que desaparece en la traducción del razonamiento de Meliso hecha por Aristóteles.

La interpretación de Burnett y Offner sostenía que Meliso en el fragmento 2 solamente hablaba del infinito temporal y nunca del infinito espacial. La hipótesis vendría confirmada por la utilización en el fragmento de la fórmula ὅτι y αἰδιον. Sin embargo, los fragmentos que han sobrevivido parecen indicar que con el término ἀπειρον, Meliso se refiere a τὸ μέγεθος. De manera paradigmática esto resulta evidente en el fragmento 3; y también en el fragmento 4, donde con toda claridad existe una distinción entre αἰδιον y ἀπειρον. También en el fragmento 5, de la infinitud es deducida la unidad, se habla siempre de ἀπειρον en sentido espacial (περανεῖ πρὸς ἄλλο) y lo mismo en el fragmento 6 (... εἰ γὰρ «ἀπειρον» εἴη, ἔν εἴη...). En el fragmento 7, ἀπειρον indica también infinito espacial, distinto de αἰδιον. En conclusión, es imposible sostener que el término «ἀπειρον» signifique ilimitado temporalmente, sólo en el fragmento 2, frente a la significación precisa de τὸ μέγεθος ἀπειρον que determina en los demás fragmentos, la idea inequívoca de infinito en el tiempo.

¹¹ SIMPLICIO, *Phys.*, 162, 29: DK 30 B 2. La misma idea se observa en otros pasajes: «Pero, como siempre es, así también debe ser siempre infinito en grandeza» (DK 30 B 3). «Nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito» (DK 30 B 4).

¹² Recordemos el fr. 8 de Parménides :

«Pero inmóvil en los límites de las grandes ligaduras (μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν)\ existe sin comienzo (ἀναρχον) ni fin (ἀταυστιον), puesto que la génesis y la destrucción\ se pierden a lo lejos, apartados de la (fe) convicción verdadera.\ Y siendo lo mismo, en lo mismo permanece, descansa en sí mismo;\ y así permanece firme en su posición, pues la poderosa necesidad (κρατερῆ γὰρ Ἀνάγκη)\ lo mantiene en las cadenas del límite que todo lo abarca (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μὴν ἀμφὶς ἔργει).\ que no es posible que lo que es no sea completo (οὐνεκεν οὐκ ἀτελεστέτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι:\ pues nada le falta y si no, le faltaría de todo.\)» (26-28). Y sigue un poco más abajo «Pero puesto que hay un último límite, es completo y acabado por\ doquier, semejante a la masa de una esfera bien redonda,\ absolutamente equidistante a partir del centro, pues no es posible\ ser mayor de un lado o menor del otro para nada:\ pues lo que no es no puede impedirle alcanzar\ la homogeneidad,

en la determinación y en la delimitación de *su* «ser». La concepción de la perfección, que suele considerarse típicamente griega, excluye el infinito y obliga necesariamente a postular la finitud, la limitación y la determinación. Lo no completo y la infinitud son rigurosamente rechazados. Y para este propósito la idea de la «esfera» (σφαῖρα)¹³ genera de forma particular la idea de completo, de delimitación absoluta y determinación. Esta imagen es para algunos estudiosos de Parménides la demostración de la concepción materialista y fisicista que todavía tiene, para otros no debe de verse más que una metáfora o imagen, incluida no para designar la forma del ser, sino para indicar su homogeneidad, el equilibrio o su esencial intelegibilidad. Se puede entender esta imagen como expresión e ilustración del concepto de τετελεσμένον πάντοθεν, que inmediatamente le precede. Según Reale¹⁴, este término no puede entenderse ni como expresión demasiado

ni lo que es que de algún modo sea\ aquí o allí mayor o menor ya que es por completo intacto:\ pues, igual por todas partes a sí mismo, reina de una manera homogénea en los límites.\»

¹³ Parménides concebía al ser como esfera (fr.8, 43), contra tal concepción Meliso proclama que el ser es infinito o también ἀσώματος. La negación de la corporeidad sólo puede querer decir que el ser, lo uno no posee ninguna forma corpórea determinada. El término «esfera» en Parménides es problemático (entre los antiguos físicos, ya desde Anaximandro, se piensa que la esfera arrastra la tierra junto con los demás cuerpos celestes, y de acuerdo con los pitagóricos organiza los intervalos de la escala musical), he expuesto en páginas precedentes que estamos ante una formulación en términos de representación intuitiva. Si se quisiera realizar una exégesis del concepto «esfera» tendríamos que preguntarnos si estamos ante una concepción dinámica o estática. Si fuera esfera estática encontraríamos algún problema, pues si el ser parmenídeo es indiferenciado lógicamente, como parece ser, entraría en conflicto con una idea de esfera pasiva o estática que está perfectamente limitada, hasta físicamente. Esta tensión sería resuelta por la hipótesis que propone Calogero (Calogero, G., *Studi sull'eleatismo*, Firenze, (n.e.), 1977, pp. 26 y ss.): la esfera sería dinámica, como infinitamente en progresión desde el centro hacia un límite por todas partes igual. En suma, Parménides no pensaría en la superficie esférica o en el sólido esférico, no se trata de una esfera, sino de un progresar continuo en forma de esfera. σφαῖρα, ὡς (todos los cuerpos redondeados), particularmente nos podemos referir a un balón para jugar o a los astros, a las matemáticas o la geografía. La esfera como figura geométrica es utilizada por Parménides, por Platón en el *Sofista*, 244e etc.

¹⁴ *Meliso, Testimonianze e frammenti*, a cura de Giovanni Reale, Firenze, 1970, pp. 69-70.

materialista, ni como expresión metafórica, sino como una formulación en términos de representación intuitiva (frecuente en el pensamiento arcaico) de aquella noción de perfección, determinación y finitud del ser.

Existe un pequeña contradicción, a nuestro parecer, en la caracterización de Parménides, que obliga a Meliso a resolverla. Se puede señalar un contraste suficiente entre la concepción del ser como lógica y absolutamente indiferenciado, esto es como absolutamente homogéneo y la afirmación de la finitud del mismo que no viene deducida ni es deducible de aquélla. Más rotundamente, la elección de la finitud del ser en Parménides es arbitraria y difícil de conciliar con su tesis de fondo. Si releemos los versos 26-32 del f. 8 parmenídeo, atendiendo al contraste entre la afirmación del verso 26 (en particular la expresión *μεγάλων ἐν πέτρασι δεσμῶν*) y los atributos que inmediatamente acompañan en el verso siguiente *ἀναρχον*¹⁵ y *ἀπαυστον*¹⁶, a los cuales han seguido expresiones que reconocen los límites, que determinan y completan el ser: *κρατερῆ γὰρ Ἀνάγκη \ πετρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει, \ οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐόν Θέμις εἶναι*. Y si atendemos al contraste, todavía más evidente, entre la afirmación del verso 8,4, que dice que el ser es *ἀτέλεστον*¹⁷ y la

¹⁵ (sin comienzo, sin principio): sobre el significado de este término ver Parménides fr. 8, 27. Afirmar que el ser es *ἀναρχον* significa afirmar que no tiene principio en el tiempo. Platón utiliza este término de manera pasiva como *sin jefe, sin maestro* en *Leyes*, 639 a. En otro sentido, lo utiliza Sexto Empírico como *sin primeros principios*; de manera activa, significaría que no tiene cualidades para mandar.

¹⁶ (incesante, sin fin): Este término junto con *ἀναρχον* son atributos que en Parménides son seguidos de expresiones que recalcan los límites que determinan el ser.

¹⁷ (inacabado, sin fin): es un atributo que, según Reale (Cfr. REALE, G., *Op. cit.*, pp. 45-59), Parménides refiere a su ser limitándolo sólo al tiempo. Parménides parece que afirma la absoluta presencia del ser en el ahora *vón*, la atemporalidad del ser. Así, este concepto querría decir «sin fin (*τέλος*) temporal». A este atributo corresponde en Meliso la negación del fin (*καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν*, y no ha tenido principio ni fin) en B 2, pero no sólo referido al tiempo, sino también al espacio. El término *ἀτέλεστον* ha puesto en serios aprietos a numerosos estudiosos. Alguno ha propuesto corregir el texto y leer *ἡδὲ τελεστόν* (en lugar de *ἡδ' ἀτέλεστον*).

afirmación del verso 8,42, que lo dice τετελεσμένον. En fin, atendiendo a una consideración *rigurosa*, no es posible pensar y afirmar el ser como *διναρχον* y *ἀτέλεστον* y pensar y afirmar el ser también como τετελεσμένον.

La originalidad de Parménides en la elección del ser como elemento decisivo puede ser mostrada, igualmente, por una comparación temática con el único filósofo que puede servirle de precursor, Jenófanes¹⁸. Pierre Aubenque insiste en su artículo ya citado¹⁹ en esta comparación más que interesante. En Jenófanes encontramos una teología de lo Uno, no una filosofía del ser. Aristóteles atribuye a Jenófanes la tesis de que lo «uno» es (lo) «dios» o «dios» es lo «uno» (τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν), sugiriendo después que ese «dios» no es más que el nombre que Jenófanes dio al Universo²⁰. Otras fuentes atribuyen a Jenófanes la deducción de algunos atributos de dios: 1. eterno; 2. uno; 3. homogéneo en todas sus partes y determinado; 3. esférico; 4. dotado de sensación en todas sus partes²¹.

Es curioso que los cuatro primeros de esos predicados son los mismos que enumera Parménides en su largo desarrollo del fragmento VIII, 1-49²². Sí bien es cierto, que los predicados

ἀτέλεστον (ἄ τελέω) tiene dos grupos de significados: el primero, «*inacabado*», de dónde se deducen tres sentidos, «*que no se concluye*», «*sin efecto, vano*», «*que no se termina, sin fin*», el segundo sentido nos interesa menos, pues se refiere a «no estar iniciado en».

¹⁸ Aristóteles dice que fue su alumno, *Metaf.*, A, 5, 986b 22.

¹⁹ Cfr. AUBENQUE, P., art. cit., pp. 105-106.

²⁰ *Loc. cit.*, 23-25.

²¹ Cfr. DK 21 A 28 y 33.

²² Es curioso que las pequeñas contradicciones que vemos en la caracterización del ser de Parménides, tienen una correlación en Jenófanes también, como si la tradición quisiera buscar un paralelismo sugerente. Es más, observa Aubenque (art. cit., p. 106) que hasta una pequeña contradicción que la tradición concierne a Jenófanes le aplica, tiene su paralelismo en Parménides: según Hipólito, el dios de Jenófanes es finito (πεπερασμένον) (HIPPOL., *Ref.*, I, 14: DK 21 A 33), pero según Simplicio, que dice seguir en esto a Teofrasto, ese mismo dios no es ni finito ni infinito (ὅτε πεπερασμένον ὅτε ἀπειρον), cfr. SIMPLICIO, *In Ar. Phys.*, 22, 26-29; 21 B 31 y 28. De la misma forma en el fr. VIII de Parménides, si el ser es acabado (τετελεσμένον v. 42 y οὐκ ἀτελεύτητον, v. 32) y si el nombre de límite, (πείρας) es utilizado tres veces a este propósito (v.31, 42 y 49)*, no es menos cierto que un poco

enumerados por Parménides y Jenófanes son los mismos, existe una diferencia esencial y es que los sujetos que los reciben, no son los mismos. Mientras Jenófanes habla de dios, Parménides habla del ser, o más precisamente, *de lo que es*, τὸ ἔόν (aunque hay dificultades para encontrar claramente la forma sustantiva del verbo ser, -si hacemos abstracción del f. IV, cuyo lugar es discutido y la lectura controvertida de VIII, 12- más que a partir de VIII, 19). Estas significativas contradicciones, obligan a Meliso a recomponer el «ser» de Parménides en el uno, eterno, infinito y homogéneo, determinando un viraje que abre una fractura en la gnoseología eléata que tendrá consecuencias escépticas insospechadas.

II

Las razones que acabo de presentar son válidas para comprender la rectificación de algunos conceptos parmenídeos, pero no explican por qué su gnoseología es reconocida por los propios escépticos²³ como antecesora del escepticismo. La causa de esta

más arriba utiliza el nombre ἀτέλεστον que puede ser traducido por infinito (nosotros hemos traducido por bien acabado, -eterno, sin final, Liddell-Scott, p. 269-). Se dirá que no es la misma cosa afirmar, como hace Parménides, o negar, como lo hace Jenófanes, dos atributos contrarios del mismo sujeto. No obstante, esto significaría que Parménides está prefigurando la segunda hipótesis del *Parménides* de Platón y Jenófanes la primera, lo que significaría por la aparición definitiva en Platón, que ellos pertenecen a una misma tradición.

*Esta es la discusión de Aristóteles para quien lo Uno de Parménides, siendo formal (κατὰ τὸν λόγον) es πεπερασμένον, mientras que el Uno de Meliso, que es el uno material es ἀπειρον (Metaf. A 5, 986b 18-21). En cuanto a Jenófanes habría sido el primero en «confundir» las dos causas material y formal y no las distingue claramente, siendo imposible para él reconocer la naturaleza de la una y de la otra (986 b 21-23).

²³ En este sentido, Timón, el discípulo de Pirrón, elogia a Zenón y Meliso. De Zenón elogia el discurso dialéctico de Zenón es la base de su filosofía crítica, que le lleva a ser crítico de todos los demás filósofos. De Meliso, recoge su resistencia a valorar las apariencias erróneas del mundo sensible, dedicándole un magnífico homenaje al decirnos que se mostró superior a la mayor parte de las falsas opiniones, y que le influyeron bastante poco: "El gran poder inagotable de Zenón, de discurso dialéctico, crítico de todos, y Meliso, por encima de muchas apariencias (πολλῶν φαντασμῶν ἐπάνω), cediendo a pocas de ellas", D.L., IX, 25: DIELS, *Poet.*, 9 B 45. El problema se manifiesta cuando la razón advierte que no tiene más remedio que apoyarse en los sentidos, al ser ellos los únicos cauces que tenemos para el conocimiento.

importante variación viene determinada por la necesidad de fundamentar esa reconstrucción de los atributos del «ser» en una gnoseología radical: *la crítica a cualquier tipo de conocimiento sensible*. Si atendemos a los sentidos, medita Meliso, sólo percibimos cosas cambiantes, movimiento continuo en un mundo de apariencias que configura un mundo contradictorio y falaz donde predomina el tránsito del ser al no-ser. Sin embargo, esta consideración es inaceptable para Meliso, pues la realidad es una e indivisible, no generada y eterna, homogénea, inmóvil y no sujeta a nacimiento o cambio. Así, mientras Parménides afirma tanto la absoluta realidad del ser, como sus predicados a partir de la fundamental certeza lógica de que podemos decir "es" y no podemos decir "no-es", Meliso, para quien la originaria ontologización del lógico Parménides no es un problema sino una premisa indiscutible y verdadera en su sentido metafísico, exige, ordenadamente, la inexistencia del vacío a partir del concepto de ser (ente) uno y homogéneo y su inmovilidad a partir de la inexistencia del vacío. Además, la existencia en Parménides de una exigencia ontológico-lingüística se encontraba equilibrada con un incipiente logicismo; en Meliso, por contra, su situación especulativa conduce a la creación de una lógica muy ontologizada que excluye todo aquello que no sea algo intelectual; es decir, todo aquello que provenga de la percepción sensible. Aquí radica la fractura que venimos advirtiendo y que no se reconoce como tal en Meliso, pues pensar única y exclusivamente dentro de los límites de la razón prepara el trayecto hacia el escepticismo. La afirmación, según la cual lo que no corresponde a las exigencias de la razón no puede ser real, deja a la propia razón sin fundamento, sin medida, ni límites; propiciando que la razón intente determinar lo que existe, internamente, sin ningún tipo de control.

La propuesta fundamental de Meliso establece, radicalmente, una separación tajante, no parmenídea, entre apariencia (sensible) y ser (inteligible): *la pluralidad que percibimos del mundo sensible es apariencia errónea, mientras que el acto de aprehensión del ser por el pensamiento, invalida justamente ese devenir*. La consecuencia

epistemológica de este enunciado tiene necesariamente que admitir la eternidad, infinitud y homogeneidad del ser. Un texto del anónimo reconoce de manera sintética esta importante idea:

"De suerte que puesto que no puede ser así, no es tampoco posible que los seres sean múltiples, sino que lo parecen (no rectamente), falsamente (*ἀλλὰ ταῦτα δοκεῖν οὐκ ὀρθῶς*). En efecto, muchas otras cosas también se aparecen de forma ilusoria conforme a los sentidos (*κατὰ τὴν αἴσθησιν φαντάζεσθαι*); en cambio, el pensamiento invalida (no acepta) entonces que esas mismas cosas sucedan en el devenir, ni que el ser sea muchos, sino que sea uno, eterno, infinito y totalmente homogéneo consigo mismo"²⁴.

Asistimos, pues, a un hábil ataque, desde la lógica melisiana, a la validez de los sentidos: consecuencia irrenunciable de su ruptura con la falsa realidad sensible. Advertimos con este argumento, el intento de rebatir la pluralidad mediante el método de *reductio ad absurdum*²⁵, concluyendo de la siguiente forma: afirmar la existencia de una pluralidad engañosa sobre lo que aparece, sólo es posible si y solo si renunciamos a la unidad: lo cual es imposible. Por eso, hay que descartar que el ser sea producido por una mezcla²⁶, ya sea generada por yuxtaposición o por superposición de la pluralidad en lo uno, ya que de aceptar la pluralidad excluiríamos absolutamente toda unidad.

Esta disyunción *excluyente* es radical en Meliso: si existe incompatibilidad entre unidad y multiplicidad, como parece que

²⁴ DE M.J.G., 974 B, 3-8: DK 30 A 5.

²⁵ Cfr. ROMÁN, R., "Epicuro y Lucrecio: un intento antiescéptico de fundamentación del conocimiento", *Almirez* (U.N.E.D. Córdoba), 2, 1993, pp. 11-23, *vid*, p. 14. Véase la nota 12 de ese mismo artículo donde se recoge la afirmación de Kirk según la cual, esta actitud estableció la base de todo el sistema de los atomistas griegos, y el desacuerdo en este punto de Guthrie y Calogero.

²⁶ Cfr. M.J.G., 974 a-b: DK 30 A 5. Esta cuestión presenta un problema, ya que existe una aparente unidad de las mezclas, por un lado, y por otro, también se presenta de manera manifiesta la pluralidad de los sujetos constituyentes de las mezclas, por lo que se podría decir que la mezcla es toda ella a la vez, todo ser y todo devenir. Pero, claro está, al adoptar la mezcla debería renunciarse a cualquier unidad del orden que sea. Veamos como se resuelve esta aparente contradicción.

existe, habrá que renunciar a alguna de ellas: a la unidad no se puede renunciar pues lo uno sólo puede ser uno, eterno, homogéneo²⁷; luego hay que renunciar a la pluralidad: "Pero es todo, y es infinito (πάν δὲ καὶ ἀπειρον ὄν <ἐν> εἶναι); en efecto, si fuesen dos o más se limitarían los unos por los otros"²⁸. Si como la lógica demuestra la unidad es todo, πάν²⁹, entonces hay que renunciar a la pluralidad, puesto que la unidad no puede ser compatible con la pluralidad, ya que ella sola no puede ocupar a la vez el "ser" y el "aparecer", pues no es posible que el ser pueda ser muchos, y por tanto, tampoco es posible que los seres sean múltiples ya que esto presupondría el movimiento y el no-ser. A partir de aquí se puede hablar de una cierta ruptura con el pensamiento de Parménides: estas mismas hipótesis empujan a establecer explícitamente la oposición entre ser y aparecer. Lo uno es, la pluralidad aparece, no es más que apariencia errónea, falsa³⁰. Si la pluralidad, por tanto, no es, tampoco puede ser que aparezca. Ese aparecer no es un aparecer de los fenómenos (φαίνεσθαι) en sentido estricto, como posteriormente reivindicarán algunos escépticos, sino un aparecer (δοκεῖν) erróneo donde hay ausencia de rectitud, de orden, es un puro imaginar, o también un *puro*

²⁷ Estas características de lo uno: su homogeneidad, su falta de limitación, su imposibilidad de crecer o disminuir (ya que no puede cambiar) se completan con la ausencia de aflicciones el todo es sereno, sin sufrimientos ya que de experimentar padecimientos no sería uno, pues se convertiría en otro: "Por tanto es eterno, ilimitado, uno y homogéneo. Y no podría perecer ni hacerse mayor, ni cambiar de organización. Tampoco padece ni se aflige, ya que si sufriera alguna de esas aficciones, ya no sería uno". SIMPLICIO, *Phys.*, 111, 18, 1: DK 30 B 7.

²⁸ *De M.J.G.*, 974 a, 11-12: DK 30 A 5.

²⁹ El concepto de πάν es fundamental en Meliso y se corresponde, según Reale, a lo que hoy denominaríamos *el absoluto* (ver B 2, B 7). Hay una reciprocidad entre eternidad de la duración y totalidad espacial en Meliso. Es decir, lo que no es ἀπειρος no es eterno, de la misma forma lo que es eterno es ἀπειρος. Los conceptos de eternidad e infinitud están recíprocamente conectados en Meliso mediante el concepto de totalidad (πάν). Posiblemente, Meliso no acertó a representar este razonamiento con tanta claridad, pero es evidente, al menos eso parece, que esta es la línea de pensamiento desarrollada en el fragmento 2: οὐ γὰρ δεῖ εἶναι ἀνυστόν, ὃ τι μὴ πάν ἐστι, de donde resulta claro que el ser como pan, como no ha tenido límites en el tiempo, no ha tenido límites en el espacio: las dos series del tiempo y del espacio, pueden anularse en la totalidad del ser.

³⁰ ("ἀλλὰ ταῦτα δοκεῖν οὐκ ὀρθῶς"), cfr. *supra*, nota 24.

fantasear que es característico de la sensibilidad. Idea recogida convenientemente en un texto del anónimo: "En efecto, muchas otras cosas también se aparecen de forma ilusoria (φαντάζεσθαι) conforme a los sentidos (κατὰ τὴν αἴσθησιν)"³¹. A esta incapacidad de los sentidos, Meliso opone el λόγος, la razón del discurso que es lo único que puede llevar a un conocimiento cierto de la realidad, del ser. La ineptitud de los sentidos no solo se manifiesta en aquellos casos en los que *lo uno* aparece erróneamente como múltiple, sino que muchas otras cosas u objetos son *apariencias, imágenes o fantasmas*.

Este razonamiento sobre la multiplicidad y la unidad configura en Meliso la distinción radical entre el mundo de la δόξα y el mundo de la ἀλήθεια: primero, convierte la δόξα y la alētheia de Parménides en dos conceptos bien diferentes, y segundo, los hace portadores de una contradicción que imposibilita su coexistencia. Lo más importante del caso es que esa contradicción no aparece tan clara en el Poema de Parménides³². Meliso parece estar disolviendo el mundo de la δόξα parmenídea³³; lo excluye rigurosamente del conocimiento; pues en su sistema no podían tener cabida de ninguna forma las opiniones que los mortales tienen sobre lo que aparece. Meliso plantea aquí una línea de derivación muy elaborada, ya que la negación de la pluralidad de los objetos y sus cualidades sensibles establece la imposibilidad de conocer la realidad por medio de los sentidos; ni vemos, ni oímos, ni conocemos *lo que las cosas son*: lo que no corresponde a la esfera de la razón no puede ser real, a pesar de ser testimoniado por los sentidos. Será, pues, la razón en su actividad la causante de la determinación de la realidad, mientras que la sensibilidad en su

³¹ De M.J.G., 974 b 5-6: DK 30 A 5.

³² Cfr. Calvo, T., "Truth and Dóxa in Parmenides", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 59, (1977), pp. 245-260, principalmente pp. 255-260 y Martínez Marzoa, F., *Heráclito. Parménides (Bases para una lectura)*, Murcia, 1987, pp. 41-47.

³³ Esta buena consideración, importantísima para nuestro estudio, se la debemos a Reinhardt, cfr. REINHARDT, K., *Parmenides*, Frankfurt am Main, 1959, 4ª ed. 1985, pp. 72-73, de esta misma opinión también es CALOGERO, G., *Op. cit.*, pp. 72-73 y nota 3, el cual asume la observación de Reinhardt.

pasividad conduce al error. La idea del *hombre como observador que percibe* será sacrificada por la idea del *hombre que parece que constituye u organiza la realidad sin atender a los datos de los sentidos*³⁴.

Esta radical distinción genera un problema de difícil desenlace. Si los sentidos son rechazados por ser testimonios erróneos, la pregunta inmediata sería ¿no estamos rechazando también indirectamente la razón que toma sus certezas de ellos mismos? La dificultad de esta cuestión radica en la imposibilidad de resolverla, terminando, como consecuencia, en el escepticismo resignado³⁵. Si desconfiamos de los sentidos, tenemos que desconfiar de la razón y si la razón no puede sustentarse, y los sentidos tampoco, ¿qué nos queda? A lo mejor o peor, tal como proponen los escépticos suspender nuestro asentimiento. En resumen, la necesidad impuesta por el sistema de Meliso de que el conocimiento verdadero sólo se obtiene a través del logos, a través de la razón demostrativa³⁶, será uno de los argumentos más frecuentemente utilizados por los escépticos para dudar del conocimiento en general. Ciertamente, este atisbo de escepticismo eleático (al menos en lo que a los sentidos se refiere) era filosóficamente estéril, ya que es de raíz metafísica y no epistemológica, pero inició la vía en la que más tarde se reconocerán, plenamente, los mismos

³⁴ Esta idea que destaca la primacía de la razón sobre la percepción en Meliso nos parece interesante, aunque no compartimos la ampliación que hace Zafiropulos a todo el pensamiento griego, Cfr. ZAFIROPULOS, J., *L'école Éléate*, Paris, 1950, pp. 247-248, mucho menos estamos de acuerdo con el paralelismo que construye este autor entre esta actitud griega y la de Kant en la *Crítica de la Razón Pura*, que, según él, podía haber sido escrita por un griego del siglo V a. C.

³⁵ Esto es, sin duda, lo que supo Epicuro. De ahí que explícita y enérgicamente toda la gnoseología epicúrea descansa en la firme observación de que es por medio de la sensación como inferimos la existencia de los cuerpos. Para los epicúreos todas las sensaciones son verdaderas y no puede ninguna de ellas ser refutada por otra, ni tampoco por la razón *que depende de ellas enteramente*. De ahí, que la gnoseología epicúrea sea un intento antiescéptico de fundamentar el conocimiento, cfr. *supra*, nota 25.

³⁶ Como ya hemos observado, en Meliso hay una rigurosa necesidad de excluir todos los valores propios de las *dokounta*, la verdad no puede provenir del examen de lo empírico, pues lo múltiple es contradictorio, cfr. CALOGERO, G., *Op. cit.*, p. 95, nota 16 y las páginas mencionadas de REINHARDT, K., *Op. cit.*, pp. 71-73.

escépticos antiguos. Así pues, por una extraña jugada del destino
los filósofos más dogmáticos inician la línea de los más antidogmáticos.