

# TUCÍDIDES Y LA VÍA PARMENÍDEA DE LA VERDAD

## THUCYDIDES AND PARMENIDES' WAY OF TRUTH

César SIERRA MARTÍN\*

*UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA*

RESUMEN: en el presente artículo exploramos el contexto filosófico de la obra de Tucídides. A través del análisis de la verdad en la obra de Tucídides definimos una conexión intelectual con filósofos presocráticos como Parménides de Elea y Gorgias de Leontinos.

PALABRAS CLAVE: historiografía, filosofía presocrática, posverdad, sofística.

ABSTRACT: the aim of this paper is to analyze the philosophical context of Thucydides' work. By analyzing the idea of Truth, we will define the intellectual link between Thucydides and pre-Socratic philosophers such as Parmenides of Elea and Gorgias of Leontini.

KEYWORDS: Historiography, pre-Socratic Philosophy, Post-truth, Sophistics.

---

\*Artículo realizado en el marco del proyecto HAR2016-76940-P, dirigido por el prof. Antonio Duplá (UPV). Dirección postal del autor: Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana, Campus UAB, 08193 Bellaterra (Barcelona). Correo electrónico: cesar.sierra@e-campus.uab.cat.

## 1. Los maestros de la verdad antes de la historiografía

Al inicio de *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, Marcel Detienne sopesaba una definición de la verdad según dos niveles: 1) conformidad con unos principios lógicos 2) conformidad o ajuste con la realidad y, por ende, inseparable de las ideas de demostración, verificación y experimentación<sup>1</sup>. En la era de la posverdad no osaríamos definirla únicamente bajo estos parámetros y, quizás, añadiríamos que la verdad depende también del punto de vista de quien la observa (o la interpreta). Aunque no todo valga<sup>2</sup>. No obstante, la propuesta de Marcel Detienne resulta en muchos aspectos iluminadora pues muestra el progreso y evolución de la verdad en la historia de las mentalidades<sup>3</sup>. Así, en el contexto del arcaísmo, tres figuras se ocuparon de gestionar y transmitir la verdad: el aedo, el adivino y el rey que imparte justicia<sup>4</sup>. Son los maestros de la verdad.

No cabe duda de que la asimilación entre verdad y realidad parte en la literatura griega de sus cimientos más profundos. Por ejemplo, en la *Odisea*, Ulises y Eumeo mantienen una conversación sobre la suerte del rey en Troya con el ánimo de ofrecer alguna noticia. Naturalmente Ulises no ha revelado su identidad. A todo esto Eumeo comenta que muchos llegaban a la isla hablando sobre el conflicto de Troya y la suerte de sus participantes. Lo hace en los siguientes términos:

Esos hombres errantes y faltos de todo llegan siempre contando embusteras historias; no hay forma de que digan la verdad y el que en Ítaca aborda, a mi dueña [Penélope] suele ir refiriendo patrañas; acógele ella y le brinda hospedaje, la va preguntando mil cosas y, sumida en el dolor de sus ojos deslízase el llanto [...]

Hom. *Od.* XIV. 125-130<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Detienne 2004 (1967): 47.

<sup>2</sup> Al respecto véanse las atinadas impresiones de Camps 2017: 91.

<sup>3</sup> Además sitúa la voluntad de obtener la verdad (decirla y escucharla) en la Grecia arcaica; Bosch-Veciana 2010: 242.

<sup>4</sup> Véase síntesis en el capítulo introductorio Detienne 2004 (1967): 9-32.

<sup>5</sup> Traducción de Pabón J. M. 2000: *Homero. Odisea*, Madrid: Editorial Gredos.

La verdad (anotado en el texto mediante el adjetivo ἀληθής) cobra un fuerte protagonismo como sinónimo de lo que realmente pasó, de la realidad. Aquellos hombres errantes que llegaban a Ítaca y relataban los sucesos de la guerra de Troya sólo estaban interesados en obtener acogida en palacio. Se plantea de soslayo que los aedos, o quizás quienes se hacían pasar por ellos, utilizaban la palabra para engañar al público y contarles lo que querían oír sin atender a la verdad. A través de las palabras se alcanzaba la mentira que se presenta en una relación polar con la verdad<sup>6</sup>. Bajo esta polaridad no resulta extraño que Hesíodo, desde una perspectiva moral, presente a su hermano Perses dos caminos a seguir en la vida: rectitud y deshonestidad (Hes. *Op.* 12-20)<sup>7</sup>. No deja de ser interesante la forma en que Hesíodo introduce la reflexión acerca de los caminos de la moralidad humana:

Préstame oídos tú [Zeus] que todo lo ves y escuchas; restablece las leyes divinas mediante tu justicia, que yo trataré de poner a Perses en aviso de la verdad.

Hes. *Op.* 9-11<sup>8</sup>

En esta ocasión, la verdad se anota mediante el epíteto en forma poética (ἐπίτημος), aunque el valor moral del mensaje enlaza con el anterior testimonio de Homero. En otros términos, hay una forma recta de proceder que se aparta de la mentira y constituye la vía de la verdad. En el caso que analizamos, la justicia emana de la divinidad pero la verdad pertenece al ámbito de lo humano. Más adelante Hesíodo profundiza sobre esta doble vía en la conocida como fábula del halcón y el ruiseñor (Hes. *Op.* 203 ss). Aquí el poeta habla de la conducta humana como un camino (ὁδός) que las personas pueden escoger a voluntad (no

---

<sup>6</sup> La polaridad y la analogía son dos recursos argumentativos muy socorridos por el pensamiento griego, como sugirió tiempo atrás Lloyd 1987 (1966): 12-13. Véase también Guthrie 2000 (1962): 78 ss.

<sup>7</sup> En concreto Hesíodo plantea de forma poética la existencia de dos Érides: una buena que estimula el trabajo y la rectitud moral y otra mala, que propicia la discordia y la guerra. Hemos optado por mostrar de forma sintética la esencia de la propuesta hesiódica.

<sup>8</sup> Traducción de Pérez Jiménez, A. 2000: *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid: Editorial Gredos.

es impuesto). De nuevo la elección se presenta de forma polar pudiendo escoger entre el camino de la honradez o el de la maldad: o una cosa o la otra, no hay tercera vía. Además, la reflexión moral anterior tiene una evidente lectura política que merece la pena recordar con detalle:

Preferible el camino que, en otra dirección, conduce hacia el recto proceder; la justicia termina prevaleciendo sobre la violencia y el necio aprende con el sufrimiento. Pues al instante corre el Juramento tras los veredictos torcidos; cuando la Dike es violada, se oye un murmullo allí donde la distribuyen los hombres devoradores de regalos e interpretan las normas con veredictos torcidos.

Hes. *Op.* 217-223

Los famosos ‘reyes devoradores de regalos’ (δωροφάγοι βασιλῆς), ampliamente utilizados como eslogan historiográfico, responden a un modelo de gobernante deshonesto<sup>9</sup>. La reflexión que presenta Hesíodo centra la atención en la voluntad de presentar juicios torticeros, lo cual constituye la vía de la mentira y la injusticia. En el caso contrario encontramos al gobernante justo que presenta unas características y virtudes opuestas.

Pese a lo mostrado en la conversación entre Odiseo y su porquero, debemos retener que los aedos habitualmente eran considerados personas de palabra. Su arte estaba inspirado por las musas las cuales les transmitían la verdad<sup>10</sup>. De hecho, su labor se desarrollaba gracias en parte a mantener una adecuada reputación pública que les confería una cierta autoridad moral<sup>11</sup>. Sin embargo, la idea de una verdad transmitida al aedo por mediación de la divinidad comienza

<sup>9</sup> Más ejemplos de esta figura: Hes. *Op.* 38-39; 248-251; 263-264. Véanse algunas objeciones a la utilización de los ‘reyes devoradores de regalos’ como etiqueta que sintetiza la política griega pre-tiránica; Sierra 2014: 58-59.

<sup>10</sup> En la tradición intelectual occidental, poetas y adivinos no se consideran constructores del conocimiento. Desde nuestro punto de vista se debe a una forma de entender la verdad vinculada a la observación y la comprobación empírica, que tiene su raíz también en el pensamiento griego. Al respecto, véase una interesante reflexión en Fowler 2008: 5-6.

<sup>11</sup> Cumpliendo una función educadora como sugirió Jaeger 2012 (1933): 52.

su declive conforme nos aproximamos a época clásica (siglo V a.C. en adelante). Desde la lírica coral comienzan a verse fisuras en la noción de una verdad absoluta así como en el modelo hesiódico de rectitud moral. Sobre este último, el poeta Simónides de Ceos (s. VI a.C.) matizó las ideas que Hesíodo vertió en *Trabajos y días* con la intención de proponer una situación flexible:

Por eso yo no voy tras de lo que  
no puede ser que sea,  
ni entregaré el destino de mi vida  
a la esperanza vana e irreal  
de un hombre irreprochable entre los muchos  
que comemos el fruto de la tierra.  
Ya os lo diré, si me lo encuentro; en tanto  
alabo y quiero a aquel  
que no se empeña, voluntariamente,  
en nada feo (a la necesidad  
nadie se le resiste, ni los dioses).

Simon. fr. 20<sup>12</sup>

La propuesta es sustancialmente diferente en cuanto a la recepción de un modelo determinado por la estricta rectitud moral. El fragmento de Simónides viene a decir que la perfección moral es una utopía y que los seres humanos deben plegarse a las circunstancias que la necesidad (ἀνάγκη) impone. Ello quiere decir que, en algunas ocasiones, los seres humanos no pueden escoger el camino a seguir y deben adaptarse. No hay maldad si no hay voluntad de practicarla. De la misma forma Simónides propondrá el binomio verdad/engaño (ἀλήθεια/ἄπαιτη) bajo un nuevo prisma más versátil. Se trata de una verdad menos nítida que la considerada hasta el momento. Por ejemplo, en el fragmento 55 el poeta contrapone la verdad (ἀλήθεια) con la creencia o suposición (δόκησις),

<sup>12</sup> Traducción de Ferraté, J. 2000: *Líricos griegos arcaicos*, Barcelona: Acantilado.

introduciendo así el célebre binomio ἀλήθεια/δόξα que tendrá un extraordinario recorrido en la historia del pensamiento<sup>13</sup>. Mención aparte de este conocido fragmento nos resulta más sintético y didáctico reproducir el siguiente aforismo: “La apariencia fuerza incluso a la verdad (fr. 40)”<sup>14</sup>. Se trata de una verdad que todavía no está bajo los parámetros de la filosofía pero que, en cualquier caso, tampoco sigue la tradición poética que hemos considerado.

Nuestro objetivo con esta pequeña introducción acerca de la progresión de la verdad en la historia de las mentalidades es mostrar cómo se pasó de la equivalencia entre verdad y realidad hasta una concepción laxa. Una imagen que llega, cuanto menos, hasta finales del arcaísmo. La intención última que albergamos es abordar la cuestión de la verdad en la historiografía griega y, en concreto, en Tucídides. Para ello en las siguientes líneas daremos unas breves pinceladas a la cuestión de la verdad en la filosofía presocrática, particularmente en la escuela eleática y en la sofística, con especial atención a Gorgias de Leontinos. Todo ello bajo la premisa de que ambas líneas de trabajo, en principio antagónicas, fundamentaron una historiografía de la verdad que será modélica durante toda la historia de la historiografía.

## 2. Lo que es y lo que no es ni puede existir: historiografía y ontología

No cabe duda de que la investigación sobre la verdad toma una dirección particular y fecunda con el inicio de la filosofía. En el sur de Italia hacia finales del siglo VI a.C. florece el pensamiento de Parménides de Elea<sup>15</sup>, quien desarrolló en *Sobre la naturaleza* una potente teoría sobre la idea del ente (τὸ ὄν)<sup>16</sup>. Se trata de una obra escrita en verso que sienta las bases del concepto del Ser, convirtiéndose

<sup>13</sup> La situación está particularmente bien trabajada en Detienne 2004 (1967): 83 ss.

<sup>14</sup> Τὸ δοκεῖν καὶ τὴν ἀλήθειαν βιάται. Seguimos la edición de Ferraté (fr. 40).

<sup>15</sup> No se tienen muchos datos sobre la vida de Parménides, fundador de la escuela eleática. Nació hacia mitad del siglo VI a.C. y murió durante la primera mitad del siglo V a.C. Como miembro de una familia noble intervino en política como legislador de su ciudad. Por otro lado, no hay evidencias históricas de que Parménides visitara Atenas como sugiere Platón en su *Parménides*, se trataría pues de una ficción literaria. Véanse más detalles en Bernabé 2012 (1988): 143-154; Reale 2001: 11 ss.; Cordero 2004: 8-11.

<sup>16</sup> Se trata de un poema en hexámetros conservado en gran medida gracias al testimonio de Simplicio (s. VI d.C.). Se ha conservado entero el proemio, casi toda la primera parte donde el filósofo habla de la verdad y no disponemos de la segunda parte, que trataba sobre la opinión, v. Mondolfo 1970 (1927): 74; Bernabé 2012 (1988): 144.

en un referente para la posterior filosofía que, de una forma u otra, partirá de Parménides<sup>17</sup>. En esta misma obra se analiza y reformula en profundidad la idea de verdad desde una perspectiva que actualmente asociaríamos con la teoría del conocimiento. Desde nuestro punto de vista y para no desviarnos en exceso de nuestro objetivo, merece especial interés el prólogo y los fragmentos iniciales donde se presenta al propio Parménides en un carro guiado por las hijas del Sol que le lleva en presencia de la Justicia. Gracias a la persuasión de las conductoras lograron franquear los portones que, en lo alto del éter, custodiaban la Noche y el Día. Allí, Parménides es recibido por la Justicia que le dirige las siguientes palabras:

Joven acompañante de aurigas inmortales,  
llegado con las yeguas que te traen a nuestra casa,  
salud; que no fue un hado malo quien te impulsó a tomar  
este camino (pues de cierto que está fuera de lo hollado por hombres)  
sino ley y justicia. Preciso es que te enteres de todo:  
tanto del corazón imperturbable de la verdad bien redonda  
como de las opiniones de los mortales en que no cabe creencia verdadera.  
Aun así, también aprenderás cómo es preciso  
que las opiniones sean en apariencia, entrando todas a través de todo.  
Parm. fr. 1. 24-33<sup>18</sup>

Entre el lenguaje poético el lector percibe enseguida las dos vías que serán seña de identidad del pensamiento de Parménides en relación con la noción de verdad: la vía de la apariencia y la vía de la verdad. Destaca por encima de todo la verdad bien redonda (ἀληθείης εὐκυκλέος), garantía de conocimiento, contrapuesta a la opinión (δόξα) propias de los mortales de las cuales resulta imposible llegar a una creencia verdadera (πίστις ἀληθείης). Se trata de una verdad que emana de la divinidad pero accesible al ser humano, no al común de los seres

<sup>17</sup> Como es sabido, Zenón de Elea y Meliso de Samos seguirán las doctrinas de Parménides mientras Empédocles, Anaxágoras y los atomistas se opondrán; Reale 2001: 32. Mención aparte en esta cuestión merece Platón, que aborda sus ideas en *Teeteto* y *Parménides*; véase al respecto Casertano 2015.

<sup>18</sup> Traducción de Bernabé, A. 2012 (1988): *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid: Editorial Alianza. Hemos modificado ligeramente la métrica del poema por economía del espacio disponible.

humanos pero sí a los dispuestos a recorrer el camino. Todavía más interesante resulta el segundo fragmento donde la diosa concreta las dos vías de forma precisa añadiendo interesantes apuntes sobre cómo alcanzar el conocimiento<sup>19</sup>. Merece la pena entrar en el detalle:

Ea pues, que yo voy a contarte (y presta tú atención al relato  
que me oigas)  
los únicos caminos de búsqueda que cabe concebir;  
el uno, el que es y no es posible que no sea,  
es ruta de Persuasión, pues acompaña a la verdad;  
el otro, el de que no es y el de que es preciso que no sea.  
éste te aseguro que es sendero totalmente inescrutable.  
Y es que no podrías conocer lo que no es – no es alcanzable –  
ni tomarlo en consideración.  
Parm. fr. 2

La propuesta en cierta medida vuelve sobre la inveterada asociación entre verdad y realidad<sup>20</sup> porque lo que es (ἔστι) queda asimilado a lo real mientras lo que no es (οὐκ ἔστι) se plantea como un camino inescrutable (o imposible de recorrer)<sup>21</sup>. Interesante resulta detenerse en el sustantivo ‘búsqueda’ (en el texto δίζησις) que remite hacia una verdad que debe ser desentrañada, investigada, y por ello aquel que quiera alcanzar dicha verdad necesita recorrer un camino. Lo anterior apunta importantes cuestiones pues no se trata de una verdad revelada sino descubierta por el ser humano a través de la investigación. Sea como fuere, según Parménides lo que no existe no es real (ni verdadero) y por consiguiente tampoco se puede conocer, investigar y comunicar. El argumento anterior marca

<sup>19</sup> Sobre la transmisión textual de este fragmento véase Cordero 2004: 37.

<sup>20</sup> Muy bien advertido en Calogero 1977 (1932): 4.

<sup>21</sup> Enfatizamos la problemática en torno a la utilización del verbo ser (ἔστι) en Parménides que tanta discusión y bibliografía han generado. Por nuestra parte destacamos la asociación entre verdad y realidad pero el debate y la problemática son mucho más amplios. Véanse a modo de ejemplo: Calogero 1977 (1932): 3 ss.; Cornford 2015 (1939): 69-116; Zubiri 1981 (1942): 176 ss.; Jaeger 2011 (1947): 93-110; Guthrie 2000 (1962): 431 ss.; Lloyd 1987 (1966): 103; Curd 2006: 36 ss. y Casertano 2015.



claramente los límites del conocimiento, dejando poco margen a las posibilidades que pueda ofrecer la imaginación humana como creadora de un saber propio<sup>22</sup>.

En cambio, para la venidera historiografía la separación entre vía de la verdad y vía de la apariencia (o vía de la opinión) resulta interesante. Los historiadores plantearán esta dicotomía para reforzar sus argumentos frente a las opiniones de los demás. Así, la dicotomía ἀλήθεια/δόξα que ahora vemos claramente definida, cimentará el discurso historiográfico donde, a menudo, la historia debe oponerse a otras disciplinas que tratan de ofrecer una versión sobre el pasado: los poetas, la tradición, los logógrafos<sup>23</sup>. En el mismo poema de Parménides queda muy claro qué tipo de personas seguían la vía de la apariencia:

Mas también de esta otra cosa, por la que de cierto mortales que nada saben  
andan errantes, como con dos cabezas, pues la incapacidad que anida  
en sus pechos torna derecho un pensamiento descarriado.  
Y ellos se ven arrastrados sordos y ciegos a un tiempo, estupefactos,  
horda sin discernimiento,  
a quienes de ordinario ser y no ser les parece lo mismo  
y no lo mismo, y de todas las cosas es regresivo el camino.  
Parm. fr. 6. 4 ss.<sup>24</sup>

La vía de la apariencia se presenta como un camino falso y esclavo de los sentidos, incapaz de generar conocimiento<sup>25</sup>. El común de los mortales la sigue pero no así el sabio, que debe distinguir correctamente entre verdad y opinión; entre lo que es y lo que no es ni puede existir<sup>26</sup>. En adelante se denunciará en el

<sup>22</sup> Será una de las debilidades del pensamiento parmenídeo que posteriormente será rebatida; Mondolfo 1970 (1927): 75.

<sup>23</sup> En esta problemática la Persuasión (Πειθώ) será un elemento importante que vertebrará la retórica.

<sup>24</sup> De nuevo hemos alterado mínimamente la métrica del poema.

<sup>25</sup> Aspecto bien abordado en Calogero 1977 (1932): 37-38.

<sup>26</sup> Se podría añadir una tercera vía consistente en el recorrido del sabio por la senda de la apariencia una vez ha experimentado el camino de la verdad. Esta tercera vía, implícita en el poema de Parménides, ha sido defendida por K. Reinhardt y F. M. Cornford mientras la existencia únicamente de dos vías la sostiene N. Cordero, entre otros. Véase una síntesis de este interesante debate en Ferrari 2010: 39.

poema que se nombre falsamente (y por convenio) a todo aquello interpretado como verdad (Parm. fr. 8. 39-40). La labilidad del lenguaje que aquí se apunta es una cuestión del todo punto interesante tanto para la sofística que estaba por venir como para la posverdad actual<sup>27</sup>. Asimismo, no debemos perder de vista que la noción de verdad y las vías opuestas que Parménides expone suponen una vuelta a los postulados hesiódicos. En otros términos, la idea de una doble vía y la propuesta de una verdad con valor taxativo<sup>28</sup> no eran novedades sino que respondían a una tradición anterior<sup>29</sup>.

Las posturas de Parménides alrededor de la verdad, el conocimiento y, en definitiva, sus postulados ontológicos tuvieron un fuerte impacto. Estas ideas llegarán a la Atenas clásica a través de los sofistas que, en la mayoría de casos, desarrollarán una línea de pensamiento contraria. El caso de Gorgias es paradigmático puesto que en 427 a.C. fue enviado como embajador desde su Leontinos natal, en Sicilia, hasta Atenas para tratar sobre una alianza militar contra su vecina Siracusa<sup>30</sup>. Su visita causó sensación en la *pólis* del Ática debido a su extraordinaria oratoria, convirtiéndose en un ejemplo de triunfo de la sofística. Pero la cuestión que nos ocupa ahora nos conduce a señalar que, con Gorgias y otros, llegaron ideas propias de las escuelas filosóficas de la Magna Grecia. En este sentido, conocemos las objeciones de Gorgias al pensamiento de Parménides sobre todo en relación al conocimiento derivado del no-Ser (de lo que no es ni puede ser)<sup>31</sup>. Sobre este particular, Gorgias replicó que una persona podía imaginar un hombre volador o un carro corriendo sobre el agua, lo cual era imposible y no podía ser<sup>32</sup>. En relación a la verdad la cuestión adquiere una nueva dimensión. Para Gorgias, la verdad iba ligada a la calidad del discurso, a la persuasión del mismo y las evidencias que lo componían. En su renombrado *Encomio a Helena* se aborda la cuestión de la verdad a través del relato sobre los motivos del viaje de Helena a Troya<sup>33</sup>. Al respecto, Gorgias escogió un caso conocido por el gran

<sup>27</sup> Asunto muy bien trabajado en Casertano 2015: 45 ss. Sobre el paralelismo entre sofística y posverdad véase Camps 2017: 97 ss.

<sup>28</sup> O reducida a lo absoluto del ser puro como indica Calogero 1977 (1932): 35-36.

<sup>29</sup> Asunto muy bien observado en Jaeger 2011 (1947): 96 ss.

<sup>30</sup> Más detalles en Melero Bellido 2002: 57 ss.

<sup>31</sup> No en vano una de las obras de Gorgias llevaba como título *Sobre el no-ser o De la naturaleza*, que tenía la intención de ser una crítica a la escuela eleática. Sobre la naturaleza ontológica (o irónica) de esta obra véase Albisu 2006: 17.

<sup>32</sup> Pero la inteligencia humana y su imaginación podían crearlo; véanse las interesantes reflexiones de Mondolfo 1970 (1927): 76 ss.

<sup>33</sup> Acerca de la datación e información sobre el contenido del *Encomio a Helena* véase Giombini 2016: 33 ss.

público griego, que tenía una opinión preconcebida sobre el mismo. Así pues, el sofista de Leontinos presentó las diferentes posibilidades que explicaban el hecho de que Helena terminara en Troya, reduciéndolas a cuatro: 1) cedió a la voluntad divina, 2) fue secuestrada, 3) la persuadieron y 4) se enamoró de Paris (Gorg. *Hel.* 5)<sup>34</sup>. A partir de aquí, desarrolla cada una de las causas mostrando su lógica con la declarada intención de librar a Helena de su inmerecida fama (Gorg. *Hel.* 2). Por tanto se trata de una defensa de la reputación de Helena que, según Gorgias, fue maltratada por la tradición (ἄκοή). El planteamiento gorgiano propuesto en *Encomio a Helena* no pasará desapercibido a la historiografía. En concreto y como tendremos ocasión de abordar, nos parece una referencia para la obra de Tucídides.

Retomando nuestro argumento, el ejemplo de Gorgias supone introducir la verdad dentro de una dimensión lingüística y comunicativa<sup>35</sup>. Digamos dentro del discurso. Tal situación toma forma explícita en *Defensa de Palamedes* (Gorg. *Pal.* 5) cuando Palamedes quiere demostrar que no traicionó a los griegos mediante argumentos que conducen a la verdad. Se trata de una verdad flexible, que depende de las habilidades comunicativas del orador para transmitirla. En cualquier caso, no se trata de un rechazo frontal de las dos vías de Parménides puesto que la dicotomía entre verdad y opinión emerge en los mismos términos:

[...] Sin embargo, no se debe dar crédito a los que hacen suposiciones, sino a los que saben, ni considerar más digna de fe a la opinión que a la verdad, sino, al contrario, a la verdad que a la opinión.

Gorg. *Pal.* 24<sup>36</sup>

En definitiva, la estructura ἀλήθεια/δόξα permanece pero se otorga un valor superior a la persuasión mediante la palabra. Lo anterior lleva a un concepto de verdad flexible (o interpretable) propio del relativismo de la sofística. Pero en suma, tanto la estructura (verdad/apariencia) concebida por Parménides como

<sup>34</sup> Al respecto resulta muy útil para fijar ideas el trabajo de Casertano 2015: 69-70.

<sup>35</sup> Integrándose en el género epidíctico como ha indicado Giombini 2016: 31.

<sup>36</sup> Traducción de Melero Bellido, A. 2002: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid: Editorial Gredos.

la importancia de la palabra otorgada por Gorgias serán de suma importancia capital para la naciente historiografía.

### 3. La causa más verdadera y otros relatos: la recepción de Parménides en Tucídides

En un trabajo reciente de Breno Battistin se explica con gran acierto que, en la obra de Tucídides, la ἀλήθεια es una cuestión basilar<sup>37</sup>. En este sentido, tenemos multitud de ejemplos que nos acercan a la centralidad que adquiere el binomio ἀλήθεια/δόξα pero quizás el caso más conocido sea la reflexión sobre las causas que condujeron a la guerra del Peloponeso:

La causa más verdadera, aunque la que menos se manifiesta en las declaraciones, pienso que la constituye el hecho de que los atenienses al hacerse poderosos e inspirar miedo a los lacedemonios les obligaron a luchar. Pero las razones declaradas públicamente, por las cuales rompieron el tratado y entraron en guerra, fueron las siguientes por parte de cada bando.

Th. I. 23. 6<sup>38</sup>

La causa más verdadera (ἡ αλεσθέστατε πρόφασις) era el miedo (φόβος) de Esparta a perder la hegemonía ante el creciente potencial ateniense<sup>39</sup>. Aunque este pasaje haya inspirado ríos de tinta pensamos que no se ha conectado adecuadamente con la tradición en torno al tándem ἀλήθεια/δόξα. Para comenzar, el historiador muestra con claridad dos vías: 1) la labor y método del historiador conducen a la verdad; frente a 2) la vía de la apariencia que siguen aquellos que buscan un subterfugio para iniciar la guerra<sup>40</sup>. Esta doble vía no se presenta

<sup>37</sup> Sebastiani 2017: 75 ss.

<sup>38</sup> Traducción de Torres Esbarranch, J. J. 2000: Tucídides. *Historia de la guerra del Peloponeso*, Madrid: Editorial Gredos.

<sup>39</sup> En relación a los términos causales αἰτία y πρόφασις en Tucídides todavía resultan muy útiles los trabajos de Pearson 1952 y Sealey 1957.

<sup>40</sup> Se trata de la causa más verdadera frente a las razones declaradas públicamente y que, por supuesto, nutren una vía de la apariencia.

exclusivamente en el anterior pasaje sino que resulta evidente en la digresión conocida como arqueología (Th. I. 2-22)<sup>41</sup>. Aquí el historiador abandona su época para ofrecer una interpretación de la historia remota de Grecia que abarca desde la formación de la Hélade (en época pre-homérica) hasta el fin de las guerras médicas<sup>42</sup>. La reconstrucción se lleva a cabo mediante el análisis empírico y la recopilación de indicios, habitualmente anotados con los términos: *semeíon*, *martýrion* y *tekmérion*. Estas evidencias constituyen axiomas a partir de los cuales se elabora un discurso historiográfico sólido que, pretendidamente, persigue la verdad. En este proceso, la utilización de las fuentes que conforman la tradición oral (ᾠκοή) resulta peculiar y tendenciosa hasta un cierto punto. El caso paradigmático es Homero que en diversos pasajes recibe el calificativo de poco fiable, ajeno a la verdad y tendente a embellecer los hechos. Veamos el detalle en relación a la aportación naval de Agamenón al contingente griego:

Es evidente, en efecto, que fue él quien llegó con el mayor número de naves, y que también proporcionó algunas a los arcadios, tal como Homero lo demuestra, si su testimonio se considera válido.

Th. I. 9. 4

Resulta algo turbador pero significativo de la noción de verdad en Tucídides que el pasaje comience con un: es evidente o claro (φαίνεται γὰρ) para acto seguido decir que Homero lo demuestra (ὥς Ὅμηρος τοῦτο δεδήλωκεν) y terminar desacreditando la fuente que demuestra la evidencia. Bajo nuestro punto de vista se trata de una cuestión de credibilidad. El asunto se retoma a renglón seguido cuando el historiador compara la Micenas homérica con la de su época. Para Tucídides un observador no utilizaría un indicio exacto o preciso (ἀκριβής) si extrapolara la Micenas clásica a la grandeza de la ciudad de Agamenón. La reflexión queda glosada de la siguiente forma:

<sup>41</sup> Véase una introducción a la arqueología tucidídea con bibliografía actualizada en Sierra 2017: 13-23.

<sup>42</sup> Necesariamente debemos proceder de forma quirúrgica para no perder de vista nuestro objetivo.

No hay razón, pues, para plantear dudas ni para prestar más atención a las apariencias de las ciudades que a sus fuerzas reales, sino que hay que creer que aquella expedición [a Troya] fue más importante que las anteriores, aunque inferior a las de ahora, si es que también en este caso debemos confiar en los versos de Homero, quien, aunque es verosímil que, como poeta, la ponderara para engrandecerla, aun así, sin embargo, deja clara su inferioridad.

Th. I. 10. 3

Se trata de un pasaje de lectura e interpretación compleja. Por una parte, Tucídides declara a Homero definitivamente como fuente no fiable y ello queda asociado a su condición de poeta (ποιητής). Por tanto, se puede decir que el historiador no ataca sólo a Homero sino a todos los poetas, cuya labor se aleja de la búsqueda de la verdad para entrar en el campo de la estética o el ornamento. Lejos quedan los maestros de la verdad quienes, inspirados por las musas, no podían decir otra cosa que no fuera la verdad. No hay duda de que la labor del historiador y la del poeta entran en una relación agonal<sup>43</sup>. De hecho, la labor del historiador es la que ayuda a desentrañar la verdad que la épica atesora en su narración de los sucesos. En otros términos, la cuestión principal para utilizar a los poetas como fuente de información consiste en separar el dato cierto del artificio poético.

Al final de la arqueología la cuestión toma un cariz parmenídeo cuando Tucídides reflexiona sobre su labor retrospectiva. Aquí, el historiador admite serias dificultades en el manejo de la tradición oral como fuente primaria pero, en cualquier caso, define su trabajo como sigue:

Sin embargo, no se equivocará quien, de acuerdo con los indicios expuestos, crea que los hechos a los que me he referido fueron poco más o menos como he dicho y no dé más fe a lo que sobre estos hechos, embelleciéndolos para engrandecerlos, han cantado los poetas, ni a lo que los logógrafos han compuesto, más atentos a cautivar a su auditorio que a la verdad, pues son

---

<sup>43</sup> Un paralelismo: en el escrito hipocrático *Sobre la medicina Antigua* (= VM) el autor postula que quien desee conocer la verdad (ἀλήθεια) sobre la naturaleza humana y el arte de curar debía atender a la medicina frente a lo que dijeran filósofos y otros sanadores. Véase Lara-Nava 2004.

hechos sin pruebas y, en su mayor parte, debido al paso del tiempo, increíbles e inmersos en el mito.

Th. I. 21

La tendencia que sigue el historiador es muy firme en cuanto a la crítica de la tradición se refiere. Los indicios (τεκμηρίεα) que se barajan en la digresión son los únicos dignos de crédito y, además, han sido compilados y analizados por alguien cuyo único objetivo es mostrar la verdad<sup>44</sup>. Esta verdad se presenta en relación polar al mito<sup>45</sup>. En adición a todo lo anterior, el pasaje destaca por recrear la conciencia de un hipotético lector que debe escoger entre la versión de Tucídides, la verdad, o la espuria interpretación de poetas y logógrafos<sup>46</sup>. Notemos que la cuestión no se reduce a una sencilla pugna entre intelectuales que, de una forma u otra, gestionan el pasado y la memoria colectiva. En síntesis, Tucídides construye dos vías desde el esquema propuesto por Parménides: una vía de la verdad y una vía de la apariencia. La ‘historiografía de la apariencia’ estaría compuesta por los tradicionales maestros de la verdad arcaicos (los poetas) y por los logógrafos (geógrafos, historiadores locales, etc.)<sup>47</sup>. En la historiografía de la verdad estaría el propio Tucídides y el lector debe decidir entre ambas opciones.

Así pues, aquellos que dirigían sus pasos por la senda de la verdad (única real) lograban sobreponerse a la opinión (δόξα) propia del común de los mortales. Lo anterior resulta especialmente palmario en la interpretación sobre la caída de la tiranía en Atenas. Según el historiador, la tradición popular aseveraba que Hiparco era el tirano cuando los tiranicidas atenienses, Harmodio y Aristogitón, le dieron muerte con el apoyo popular (Th. I. 20. 2). En realidad, las investigaciones y los datos en posesión de Tucídides apuntaban hacia una versión distinta de los hechos:

---

<sup>44</sup> El argumento no es muy sólido porque se equiparan los indicios a las pruebas. Véase Connor 1984: 28.

<sup>45</sup> Pero es evidente que el historiador no pudo renunciar al mito por lo que estamos ante una declaración de intenciones; Sierra 2017: 77-88.

<sup>46</sup> El término logógrafo fue acuñado precisamente por Tucídides en este pasaje y ha gozado de notable éxito en la historia de la historiografía. Véase Loraux 1986: 141 ss.

<sup>47</sup> Más datos sobre la amplitud de las figuras intelectuales englobadas en este término en Hornblower 1991: 58-59.

El pueblo sabía por tradición que la tiranía de Pisístrato y de sus hijos había terminado por resultar insoportable y que, además, no había sido derribada por ellos y por Harmodio, sino por obra de los lacedemonios, y por ello vivía siempre en el temor y lo miraba todo con suspicacia.

Th. VI. 53. 3

La tradición de nuevo conduce a la ignorancia si no resulta interpretada adecuadamente. El pueblo necesita un intérprete, el historiador, que le ayude a desentrañar la verdad de los sucesos y, de este modo, acceder al conocimiento histórico. Por sí mismos no serían capaces en opinión de Tucídides. Ello vuelve a tomar forma cuando el ateniense realiza una reflexión previa a la expedición a Sicilia, denunciando que la población no tenía ningún dato sobre la isla:

La mayor parte de ellos [los atenienses] ignoraba la extensión de la isla y el número de sus habitantes, griegos y bárbaros, así como que acometían una guerra de importancia escasamente inferior a la de la guerra contra los peloponesios.

Th. VI. 1. 1

Considerando los dos últimos pasajes no sólo apreciamos la definición de una vía de la verdad frente a un vía de la apariencia sino que, retomando el sexto y séptimo fragmento de Parménides, identificamos al común de los mortales que vagan desorientados por el camino de la apariencia: a los sordos (κωφοὶ) y estúpidos (τεθηπότες) que ahora identificamos con el propio pueblo ateniense<sup>48</sup>. Todo nos conduce de nuevo a valorar la idea de verdad en Tucídides como sinónimo de realidad, tal cual veíamos en Homero. Por tanto, la población vivía a espaldas de la realidad y, digamos, en un mundo de ignorancia que posteriormente tendrá un desarrollo muy interesante en Platón y sus posiciones sobre el mundo de las Ideas. La manipulación de la opinión pública era una preocupación

---

<sup>48</sup> Como Heráclito, Tucídides no tenía un gran aprecio por la masa; Shanske 2007: 133.



constante para los políticos honestos, como Nicias, quien incluso envió una carta a los atenienses para informar de primera mano sobre el asedio que estaban sufriendo en Sicilia. La opinión de Tucídides al respecto es muy reveladora del hábito de distorsionar la realidad que tenía la política ateniense:

Ante el temor de que los enviados, bien por incapacidad oratoria, bien porque les fallara la memoria o por querer presentar un relato que agradara el pueblo, no expusieran la realidad de la situación, escribió una carta, pensando que de esta manera los atenienses se enterarían de la mejor forma de su opinión personal, sin que fuera desfigurada por el mensajero, y que así deliberarían sobre la verdadera situación.

Th. VII. 8. 2

Sin duda el tema que plantea Tucídides es de gran actualidad en cuanto a la manipulación de la información y la opinión pública se refiere. Un colectivo que vive desinformado bajo mensajes deformados (*ἁφανίζειν*) de los políticos y que no pueden alcanzar la verdad de la situación. En este curioso ejemplo Nicias debe prescindir de la palabra hablada como vehículo de comunicación para utilizar la escritura, una situación peculiar en una cultura eminentemente oral. Que la solución a los discursos torticeros pase por el mensaje escrito, quizás sea una solución un tanto bisoña.

#### 4. Consideraciones finales

Tradicionalmente el contexto intelectual de la obra de Tucídides se ha vinculado a figuras como Heráclito, Gorgias de Leontinos o Protágoras. En efecto es así en lo que se refiere a la utilización de los discursos y en la presencia del λόγος como eje central de la reflexión tucidídea<sup>49</sup>. La relación con Gorgias resulta especialmente intensa en el famoso diálogo de Melos (Th. V. 85-113) donde Tucídides aborda la cuestión de la justicia desde el punto de vista del derecho natural del más fuerte sobre el débil<sup>50</sup>. Sin embargo, el trato que Tucídides y Gorgias hacen de la verdad difiere en gran medida: para el primero se trata de una verdad taxativa (parmenídea) mientras que Gorgias ofrece una interpretación flexible y relativista<sup>51</sup>. Recordemos sobre este particular que Aristófanes representaba a los sofistas como embaucadores que se dedicaban a fortalecer el argumento más débil (Arist. *Nubes* 882-885)<sup>52</sup>. Este asunto fue advertido con nitidez por Tucídides al detectar que las palabras podían retorcer los hechos hasta vehicular el discurso por el camino del engaño. Nos referimos a la μετονομασία o ‘cambio de nombre’ que en especial practicaban los políticos para emitir juicios deformados de la realidad. Encontramos un caso paradigmático en la descripción de la guerra civil en Corcira y en cómo los responsables de uno y otro bando manipulaban la información en pos de avivar el conflicto:

Cambiaron incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos. La audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la lealtad al partido, la vacilación prudente se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría, y la inteligencia capaz de entenderlo todo incapacidad total para la acción.

Th. III. 82. 4

<sup>49</sup> Consideramos especialmente bien tratado este asunto en Shanske 2007: 23 ss. En relación a los discursos nos parecen muy interesantes las opiniones de Iglesias Zoido 2011.

<sup>50</sup> Véase una síntesis de esta cuestión en Thomas 2006: 89-91, con bibliografía.

<sup>51</sup> Quizás ello se deba a que la verdad valida el trabajo del historiador como ha señalado Bermejo Barrera 2004: 161.

<sup>52</sup> En el fondo no se trata de hacer fuerte el argumento débil (o injusto) sino de la superación de dos verdades opuestas; Gallego 2006.

Asistimos a la creación de un lenguaje político orientado a la generación de corrientes de opinión pública. Dichas corrientes responden a intereses particularistas y operan al margen de la verdad. Así, aspectos cardinales para la cultura griega como ser inteligente (συνετός) o moderado (σώφρων) se ven superados por la inmoralidad de un clima prebélico. Con todo, no debemos distraer la atención sobre el retorno a una moralidad genuinamente hesiódica. Al respecto, veíamos al inicio de la presente reflexión los mandatos morales propuestos en *Trabajos y días*; dirigidos todos ellos contra el pérfido Perses. Asimismo, lo justo y lo torticero eran calificativos que daban forma a sendas prácticas judiciales y políticas. Por consiguiente, la moral alrededor de la verdad y el engaño que propone Tucídides parte de una idea taxativa, contrariamente a Gorgias, y remite a una moralidad tradicional fundamentada en Hesíodo. Con la debida cautela que merece, Tucídides no sería un reformador de la moral griega (o ateniense) más bien al contrario; estaríamos ante un retorno a la moral arcaica pero bajo el paraguas de la historiografía.

Delineadas las conexiones entre Tucídides y la filosofía eleática en torno a la idea de verdad, sólo añadiremos que debe tomarse en consideración al historiador como puntal en la teoría del conocimiento de la época. La cuestión principal desde un punto de vista historiográfico es que Tucídides logró conferir autoridad a la historia gracias a la construcción de la verdad. Bajo el abrigo del anterior argumento no resulta extraño entender la fijación de la historiografía científica alemana por Tucídides<sup>53</sup>. En cierta medida se trata de trasladar a un público la ficción de reconstruir los sucesos como realmente pasaron, utilizando terminología rankiana. Quizás todo ello deba considerarse como una ficción o una impostura; una apariencia de veracidad. Ante tal circunstancia, valgan las afirmaciones del profesor Ricardo Martínez Lacy: “La búsqueda de la verdad en historiografía está plagada de mentiras”<sup>54</sup>.

---

<sup>53</sup> Bermejo Barrera 2009: 196 ss.

<sup>54</sup> Martínez Lacy 2004: 61 ss.

## Bibliografía

- ALBISU, M. (2006). “Parménides y Gorgias: una lectura”, *Thémata* 36, pp. 11-28.
- BERMEJO BARRERA, J. C. (2004). “Los historiadores y la búsqueda de la certeza”, *Ágora. Papeles de Filosofía* 23(1), pp. 161-181.
- (2009). *Introducción a la historia teórica*, Madrid: Akal.
- BERNABÉ, A. (2012) [1988]. “Parménides. Introducción”, en: *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid: Alianza, pp. 143-154.
- BOSCH VECIANA, A. (2010). “Veritat i viure en la veritat segons Plató”, en: Puig i Tàrrach, A. (ed.), *La Veritat i la Mentida*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 235-289.
- CALOGERO, G. (1977) [1932]. *Studi sull'Eleatismo*, Firenze: La Nuova Italia.
- CAMPS, V. (2017). “Posverdad, la nueva sofística”, en: Ibáñez Fanés, J. (ed.), *En la Era de la Posverdad. 14 ensayos*, Barcelona: Calambus, pp. 91-100.
- CASERTANO, G. (2015). “Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone”, en: Gambotti, F.; Giombini, S. (eds.), *Eleatica 2011: Da Parmenide di Elea al Parmenide di Platone*, Academia Verlag, pp. 45-125.
- CONNOR, W. R. (1984). *Thucydides*, Princeton: Princeton University Press.
- CORDERO, N. L. (2004). *By being, It is. The Thesis of Parmenides*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- CORNFORD, F. M. (2015) [1939]. *Platón y Parménides*, Madrid: La balsa de Medusa.
- CURD, P. (2006). “Parmenides and after: Unity and Plurality”, en: Gill, M. L.; Pellegrin, P. (eds.), *A Companion to Ancient Philosophy*, Oxford: Blackwell, pp. 34-55.
- DETIENNE, M. (2004) [1967]. *Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica*, México: Sexto Piso.
- FERRARI, F. (2010). *Il migliore dei mondi impossibili. Parmenide e il cosmo dei Presocratici*, Roma: Aracne.
- FOWLER, M. A. (2008). *The Seer in Ancient Greece*, Berkeley: University of California Press.
- GALLEGO, J. (2006). “Los *dissoi lógoi* en las *Nubes* de Aristófanes. Esquema formal y punto de detención de la proliferación discursiva”, *Circe de Clásicos y Modernos* 10 (ed. on-line)

- GIOMBINI, S. (2016). "Há algo novo na Helena de Górgias?", *Nuntius Antiquus* 12 (1), pp. 27-45.
- GUTHRIE, W. K. C. (2000) [1962]. *A History of Greek Philosophy*, v. 1, Cambridge: Cambridge University Press.
- HORNBLOWER, S. (1991). *A Commentary on Thucydides*, v. 1, Oxford: Oxford University Press.
- IGLESIAS ZOIDO, J. C. (2011). *El legado de Tucídides en la cultura occidental. Discursos e historia*, Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- JAEGER, W. (2012) [1933]. *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2011) [1947]. *La teología de los primeros filósofos griegos*, México: Fondo de Cultura Económica.
- LARA NAVA, M. D. (2004). "El prestigio del médico hipocrático", *CFC(g)* 14, pp. 45-58.
- LORAUX, N. (1986). "Thucydide a écrit la Guerre du Péloponnèse", *Mètis* 1, pp. 139-161.
- MARTÍNEZ LACY, R. (2004). *Historiadores e historiografía de la antigüedad clásica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- MELERO BELLIDO, A. (2002). "Introducción. Gorgias", en: *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Madrid: Gredos, pp. 57-60.
- MONDOLFO, R. (1970) [1927]. *Il pensiero antico. Storia della Filosofia Greco-Romana*, Firenze: La Nuova Italia.
- LOYD, G. E. R. (1987) [1966]. *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego*, Madrid: Taurus.
- PEARSON, L. (1952). "Prophasis and Aitia", *TAPhA* 83, pp. 205-223.
- REALE, G. (2001). "Introduzione", en: *Parmenide. Sulla natura*, Milano: Bompiani, pp. 11-36.
- SHANSKE, D. (2007). *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SEALEY, R. (1957). "Thucydides, Herodotus, and the Causes of the War", *CQ* 7(1), pp. 1-12.
- SEBASTIANI, B. (2017). *Fracaso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides*, Coimbra.
- SIERRA, C. (2014). "La 'Edad de los tiranos': una aproximación a las ambigüedades de la tiranía arcaica", *Gerión* 32, pp. 57-77.
- (2017). *Tucídides archaiologikós. Grecia antes de la guerra del Peloponeso*, Zaragoza: Pórtico.

- THOMAS, R. (2006). "Thucydides' Intellectual Milieu and the Plague", en: Rengakos, A.; Tsakmakis, A. (eds.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden: Brill, pp. 87-108.
- ZUBIRI, X. (1981) [1942]. *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Editora Nacional.

Recibido: 6/05/2018

Aceptado: 6/07/2018

Este trabajo se encuentra bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0

