

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 36, 2006.

## PARMÉNIDES Y GORGIAS: UNA LECTURA

María Albisu. Universidad del País Vasco (San Sebastián)

**Resumen:** Dejando de lado aspectos históricos o filológico, en este trabajo se propone ver en el fragmento de Gorgias *Del no-ser, o De la naturaleza* una suerte de dosificación del tono de parodia del texto e interpretar este hecho formal como expresión de una cuestión de contenido: la denuncia de una modalidad de pensar que vendría ejemplificada en el pensamiento eleata; bajo la interpretación que se propone del *Poema* de Parménides la denuncia del sofista marraría su objetivo.

**Abstract:** Leaving aside historic or philological aspects, on this work is proposed to see on the fragment of Gorgias *Del no-ser, o De la naturaleza* a kind of dosage of the tune of parody of the text and to play this formal fact like expression of one question of content: the denunciation of one way of think which would come illustrated on the Eleatic's thought; under the proposed interpretation of the Parmenides *Poem*, the denunciation of the sophist would fail the target.

### *Parménides*

#### *1. La mención de la vía de la opinión*

Como es bien conocido, la brillante Introducción del *Poema* de Parménides «declina» al final en una suerte de advertencia que le hace la Diosa al Poeta:

«Mas has de enterarte de todo, lo mismo  
corazón sin temblor de la bienredonda verdad que creencias  
de los mortales, en las que no cabe fe verdadera;  
y aun éstas, con todo, habrás de aprender, cómo siendo creídas,  
tendrán en creencia que ser, por todos todas entrando».<sup>1</sup>

La Introducción del *Poema* de Parménides, se nos dice, expone, expresa: «El ansia de seguridad»; introduce en la Filosofía «(..) el anhelo de una certidumbre incondicionada»<sup>2</sup>.

Desde esta perspectiva, se diría que el *Poema* sienta las bases de una actitud «racionalista» que propugnaría una separación tajante y radical entre el ámbito o dominio de la auténtica realidad y el de la apariencia; entre el ámbito del conocimiento [*episteme*] y el de la opinión [*doxa*]; entre el dominio de la verdad y el de la mera creencia.

¿Por qué entonces se ocupa la Diosa de la alternativa en la que «no cabe fe verdadera» y no es, por tanto, digna de confianza?

¿No será acaso porque el *Poema* de Parménides ilustra la convicción de lo poco que nos es dado saber en sentido estricto; de lo magro que resulta ese conocimiento; del carácter cuasi-tautológico del saber que así se alcanza: el del conocimiento que se obtiene transitando «la Vía de la Verdad»?

<sup>1</sup> García Calvo, A(1981): *Lecturas presocráticas*, Madrid, Lucina; se cita por la 2ª edic. corregida de (1992); p. 188.

<sup>2</sup> Buchheim, T (1994): *Die Vorsokratiker*, München, C.H.Beck

De modo indirecto y apoyándose en lo sugestivo de los versos, la Diosa culminaría ya al comienzo su lección: al hombre le es necesario hacerse con los «saber» que la mera opinión pone a su alcance pues le son necesarios para vivir.

Se ha señalado<sup>3</sup> que en su Introducción el *Poema* de Parménides acumula verbos de movimiento que indican todos rapidez, ligereza, marcha sin obstáculos: la gozosa ingenuidad del hombre que va en busca de la palabra de la Diosa; en busca de una revelación que se le antoja liberadora. El lenguaje adusto y seco de los versos siguientes es sin duda un buen indicador del desencanto sufrido: al hombre no le basta la enseñanza de lo firme, seguro y cierto que proviene de la boca de la divinidad; y es también un buen indicador de la dura lección aprendida: el hombre ha de vivir de los recursos de su imperfecto lenguaje y de sus inciertas creencias.

## 2. La asimetría de «que es» y «que no es»

La revelación de la Diosa se condensa en una suerte de fórmula enigmática que podríamos describir como la de la expresión de la asimetría de «que es» y «que no es»

«Oye, que yo te diga, y tú mi verbo escucha atentamente,  
cuales son ni más ni menos las vías del inquirir pensables;  
la una, que es y que no ser no es posible,  
senda es de Persuasión (pues que a Verdad acompaña);  
la otra que no es y que es preciso no ser,  
la cual te aviso que es vereda del todo inescrutable;  
pues lo que no es al menos, ni puedes conocerlo (no es factible)  
ni puedes declararlo»<sup>4</sup>

«Que es» [hópos éstin ] resulta ser tanto la verdad revelada como el «instrumental» lógico-lingüístico de obtención del saber conseguible «transitando la vía de la verdad».

«Que no es y que es preciso no ser» [hos ouk éstin te kai hos khreon esti mè éfnai] resume forzosamente el carácter inconcebible e inefable de «[lo] que [es]no es [ser]» y sintetiza los recursos lógico-lingüísticos que le estarían «prohibidos» a quien aspire a hacerse con el «corazón sin temblor de la bienredonda verdad».

En la fuerza poética emanada del hecho de que cuando la verdad se dice por boca de la Diosa se revela en forma de una frase, más que inconclusa, agramatical —la frase sin sujeto: «que es» [hópos éstin]— parece expresarse también el carácter del *Poema* como un decir del «Ser» y un decir del «Decir» impregnado todo él de un tono enigmático, paradójico.

Y sin embargo, a la luz de la resolución cartesiana de la duda radical asentada sobre la evidencia de que «*Cogito, ergo sum*» [«pienso, luego soy [existo]»] la expresión parmenídea, la «exclamación» más bien: ¡que es!, se nos ofrece como una versión más limpia y radical de la primera verdad que al hombre le es dado, con certidumbre, saber: no ya el, sin duda más problemático, «pienso, luego soy [existo]» cartesiano (con su remisión, como ya

<sup>3</sup> *ibid.*

<sup>4</sup> Agud, A. y Fernández Delgado, J.A. (1984): «Sobre la traducción de textos de naturaleza filosófica y moral», *Helmántica*, 107, 177-197.

denunciara Nietzsche, a unas, pese a todo, oscuras nociones del yo y del pensar) sino el hecho, «bruto», «simple», «incontestable» que se nos «revela» y «des-vela» de que «hay ser»: de «que es»; de «que hay».

Esta verdad cierta de ¡que es!, de ¡que hay!, sustenta la verdad de que «no es posible que no sea» [ouk esti mè ênai ], de que «no es posible que no haya»; pues «habiendo» —siendo «que es», «que hay»— ¿cómo podría nada —«[el] no ser», «[el] no haber»— «dar lugar» a «que sea»; «que haya»? ¿Cómo podría de nada surgir «algo»? ¿

Así se expresa Parménides:

«...Pues ¿qué nacimiento buscarle?  
¿cómo crecido y de qué?...»<sup>5</sup>

Imposibilidad de encontrar un origen para [lo] que es; pues

«...ni de nada que no sea nada  
concebir te dejo o decir (que ni concebible o decible «

La inconcebibilidad e inefabilidad de «[lo] que no es» se deja ver en el carácter aporético de las fórmulas a las que nos veríamos obligados a recurrir si quisiéramos responder a preguntas como: ¿cuál es el origen de todo [ [lo] que es ]?; pues, se podría —ilógica e insensatamente— querer decir: «el origen de todo es nada» («el origen de todo [ser] es lo que no es»; «el origen de ser es [el] no ser»): «*es nada*»; «*es [lo] que no es*»; «*es [el] no ser*» representan esa atribución —ilógica e insensata— de ser, de «es» a [lo ] que no es.

La misma imposibilidad lógico-lingüística paraliza la atribución de un fin a «que es» Poéticamente se expresa Parménides al respecto

«...nunca ni hacerse  
ni perecer lo ha dejado Justicia aflojando sus hierros,  
mas lo retiene»<sup>6</sup>.

Pero Justicia representa aquí la imposibilidad de afirmar lógica o sensatamente que «después de todo *hay nada* («*es gibt nichts*» se diría en alemán); «después de ser *hay no ser*»; «el fin de «[que] es» *es* «[que] no es»».

Incluso las fórmulas del castellano: «después de todo [ser] *no hay nada*»; «después de [lo que]hay no hay [nada]» resultan claramente aporéticas; ese «*no hay nada*» muestra por vía de doble negación la misma insensatez de la fórmula positiva: «*hay nada*». En «buena lógica» —en la lógica de la literalidad— ese «no hay nada» vendría finalmente a decir «hay algo».

Imposibilidad de encontrarle, mejor dicho, de «decirle» un origen a [el] ser, a «que es»; e imposibilidad igualmente de encontrarle —de «decirle»— un fin:

«Y ¿cómo va luego, en siendo, a morir?, ni ¿cómo a criarse?:  
si se hizo lo que es, no lo es, y si un día va a serlo tampoco.

<sup>5</sup> García Calvo, A.: *op. cit.*; p. 198

<sup>6</sup> *ibid.*; p. 198

Conque el nacer queda así y el incierto morir anulado».

Pero en este fragmento, Parménides no se limita a constatar esa «imposibilidad» de encontrar/ decir un origen y/o un fin a «que es»:

«Ni es divisible tampoco, pues que es igual todo entero,  
ni más por acá (lo que le impidiera ser uno consigo)  
ni por acá algo peor, sino que es de su ser todo lleno;  
así que es todo continuo: que, siendo, a lo que es sigue junto»<sup>7</sup>.

Todavía en un plano ontológico, Parménides parece estar preguntándose: ¿dónde en «la realidad»<sup>8</sup> «está/ es» ese «no es» que nos permite distinguir, diferenciar un ser, un ente, de otro ser, de otro ente; lo que nos permite concebir/decir 'A no es B'? ; ¿no es acaso «la realidad» —[lo] que es— precisamente eso: ser; pura y rotunda positividad?

De ahí la idea del continuo —la continuidad de [l] ser, de [lo] que es, que no admite discontinuidad porque la discontinuidad, vacío de ser, no es [nada]: no [lo] hay.

Ingenuamente preguntémonos: ¿qué podría haber entre [lo] que es (ente) y [lo] que es (ente)? O hay [algo] que es (ente) y entonces estamos en el continuo de ser, de «[lo] que es», de Parménides o no hay [nada]. ¿Cómo podría «haber», «ser real», ese «no hay»?

### 3. Un decir del «decir»

De esa continuidad de ser —todo es... es—; de la pura y rotunda positividad de la «la realidad» se deriva el carácter de uno, la unicidad de [lo] que es.

Ahora bien, en la caracterización de esa unicidad como la imposibilidad de distinguir un A [por]que no es B: pues 'no es' no lo «hay» en «la realidad», en «[lo]que es», se ha operado una sutil transposición de planos: se ha rebasado el plano ontológico de la continuidad —plenitud de [que] es: todo está lleno de ser, si se nos permite decirlo así— y se ha penetrado en un plano lógico-lingüístico en el que queda anulada la posibilidad de la operación «humana» del «distinguir» un ente de otro; un A de un B.

Distinguir A de B; concebir y decir 'A no es B' —pensar, en definitiva, la pluralidad— supone «poner en acción» la categoría lógico-lingüística de la negación.

¿Qué «mal» lastra el uso humano de la negación?: apartarse de la Vía de la Verdad.

Si la «realidad» es [lo] que es y si la verdad<sup>9</sup> es adecuación a la realidad ¿cómo podría adecuarse la negación —'no es'— a la realidad —a [lo] que es? ¿Cuál es —podría ser— el correlato «real» de la negación? ¿Cómo podría ser «real» o «corresponderse a lo real» la negación, el decir 'no es'?

Si el hombre concibe y dice 'A no es B' lo hace contra la Verdad, contra la adecuación, correspondencia o ajuste a la realidad.

La pluralidad, que el hombre concibe como resultado del ejercicio de la operación lógica de la negación: A no es B; B no es C etc....no sería «real» ni cognoscible transitando

<sup>7</sup> *ibid.*; p. 200

<sup>8</sup> Utilizar el término «la realidad» en este contexto no pasa de ser una licencia que nos permitimos introducir para subrayar la modernidad del mensaje.

<sup>9</sup> Aquí nos permitimos de nuevo utilizar una caracterización de una idea que en su literalidad difícilmente podría serle atribuida a Parménides.

la Vía de la Verdad.

«pues ahora es todo a la una,  
uno en sí mismo»<sup>10</sup>

Pero la negación no es sólo el instrumento de la razón para distinguir A de B, para la concepción de la pluralidad; también la atribución aparentemente afirmativa de un predicado a A —también el concebir y el decir de A que es P o que es un P— exige el ejercicio lógico de la negación.

Como dice A. Agud:

«Cualquier predicado sería una determinación, y la determinación siempre es un límite que separa lo de dentro de lo de fuera, que niega por lo tanto todo lo que excluye y que sólo en esta negación pone la positividad»<sup>11</sup>

Determinar algo como [siendo] rojo es determinarlo a la par como no [siendo] verde, ni azul, ni.....; y si de algo se dice que es redondo se está «diciendo» a la vez que no es cuadrado etc...; decir de algo es pájaro es «decir» que no es pez y de lo que se dice que es estrella «se dice» que no es flor .....

«(..) notad eso» —dice García Calvo— «de que, frente a todos los ES que se dicen de esto o aquello, que necesariamente implican un NO ES (lo otro o lo de más allá), de manera que la negación puede considerarse como el instrumento primero de cualquier definición de ser, en cambio el ES mismo sin más que la diosa dice quiere estar definido en sí mismo, sin poder contar con ninguna negación de nada que le dé su ser.»<sup>12</sup>

Pero ¿dónde en la «realidad», en [lo] que es, es [hay] ese «no es» que nos permite concebir/decir —ajustándose a la realidad, en nombre de la verdad— de algo que es... no siendo por lo tanto?

La «irrealidad» de cualquier forma de «no ser»; la imposibilidad de establecer cualquier predicación que se «adecue» o se «ajuste» a la pura positividad de la «realidad» se dice poéticamente:

«Y, siendo lo mismo, en lo mismo quedando, yace en sí mismo; «<sup>13</sup>  
(...)  
pues, igual por doquier a sí mismo, lo mismo en su límite reina»<sup>14</sup>.

Homogeneidad, indeterminación, indiferenciación.....: «ES es ES»<sup>15</sup>

<sup>10</sup> García Calvo, A.: *op. cit.*

<sup>11</sup> Agud, A. (1980): *Historia y teoría de los casos en griego*, Madrid, Gredos

<sup>12</sup> García Calvo, A.: *op. cit.*; pp. 175-176

<sup>13</sup> *ibid.*; p. 200

<sup>14</sup> *ibid.*; p. 204

<sup>15</sup> García Calvo, A.: *op. cit.*; pp. 175-176. En el original: «La predicación esencial esti/ esti podéis tomarla con el valor moderno de HAY, y en ese caso, la diosa arrostra intrépida la absurdidad de decir un HAY que no se refiere a ningún lugar del campo en el que se habla, como los HAY que de ordinario se formulan, sino en absoluto a todos los lugares al mismo tiempo (...) O podéis tomarlo como cópula, como ES : que, como propiamente no tiene otro uso que como cópula, uniendo ambos miembros de una frase bimembre, deberá glosarse como, no sólo «ES lo que es», sino más, para que no le falte tampoco el miembro S como «Lo que es lo que ES lo que es». O mejor todavía, para que se vea bien que en el deseo de la diosa el concebir y el ser están identificados, y que por

Como sostiene Ana Agud:

«Parménides aparta la noción del ser de todas las demás, y esto supone también la exclusión del lenguaje respecto al tema de la verdad: la única afirmación que puede hacerse legítimamente sobre el ser, rehuye incluso la ineludible dualidad lingüística de sujeto y predicado. De este ser perfectamente uno y sin fronteras se destaca el variopinto mundo de la opinión, compuesto de contrastes y negaciones, de expresiones parciales y predicaciones distintas, obviamente el mundo del lenguaje. En el lenguaje se dice lo que aparece, no la verdad profunda, no el ser, en el que no hay la sombra de la negación ni la limitación de la determinación respecto a lo demás. El ser no debe poder delimitarse ni siquiera frente al no ser. En este sentido el ser no puede «decirse».

La dicotomía parmenídea entre el ser y lo que aparece es absoluta. El camino de la verdad, del ser en sí mismo, que es el único permitido, es sin embargo impracticable. No se puede decir nada de él, pues cualquier predicado sería una determinación, y la determinación siempre es un límite que separa lo de dentro de lo de fuera, que niega por lo tanto todo lo que excluye y que sólo en esta negación pone la positividad. El único camino que en la misma paradójica consecuencia de Parménides se puede andar es de hecho el prohibido, el del lenguaje con sus predicaciones que al mismo tiempo afirman y niegan y que hacen los contornos de la realidad a través de la filosóficamente inconcebible unión del ser y el no ser»<sup>16</sup>.

Parménides, quien ya advierte por boca de la Diosa de que

«creencias de los mortales, en las que no cabe fe verdadera;  
y aun éstas, con todo, habrás de aprender»,

parecería ser consciente de esto; parecería ser consciente de que, para decirlo en palabras de J. Simon: «Decir «todo es» «— hablar en nombre de la Verdad inconcusa— «significa tanto como decir que «*nada* importa»<sup>17</sup>.

### **Gorgias**

J. Simon dice también que:

«Fue ocurrencia de Parménides declarar que el ser insignificante es el concepto que lo abarca todo. Algo es insignificante cuando no implica nada, cuando es totalmente insustancial. Se piensa en un ser que no es para los hombres, que ni siquiera es ser *para...*, sino ser «a secas», inentendido porque consiste en descartar al que entiende, como pasa con lo que aún no ha sido descubierto. Falta entonces toda *perspectiva* sobre el ser (...) Parménides (..) pretendía mantener apartada del verdadero ser *toda* determinación (...) Y nunca le asombrará a uno lo bastante la idea de un ser sin

---

tanto el hecho de ser lo mismo que el acto de decir ES, lo glosaremos con algo como *esti estin esti* o sea algo como «ES es ES»

<sup>16</sup> Agud, A. (1980): *Historia y teoría de los casos en griego*, Madrid, Gredos

<sup>17</sup> Simon, J. (1989) : *Philosophie des Zeichens*, Berlin, Walter de Gruyter ; se cita por la vers. cast. (1998) : *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos ; pp. 155-156

condición ni compleción alguna, que no significa «algo» para nadie ni para nada, sin diferencias, y que tal idea permita luego pensar que *el ser* es subdividido, por medio de signos, de un modo que falsea su unidad, con lo cual se vuelve pensamiento crítico del conocimiento y del lenguaje»<sup>18</sup>

Si ya el *Poema* de Parménides es de forma implícita —al «otorgar voz» en la que se considera segunda parte del *Poema* a las creencias que no son más que meras «opiniones»— una denuncia de la «insustancialidad» de este «ser que no es para los hombres», esa misma denuncia resulta cuasi-explicita —por vía de la utilización del sarcasmo y la ironía— en el fragmento de Gorgias *Del no-ser, o De la naturaleza*. Aunque parece que aquí algo más: la crítica a un modo de pensar; hoy diríamos, a una manera de concebir la tarea filosófica.

#### 4. Introducción

Cuando nos acercamos a un texto filosófico como el que nos ha legado la tradición en nombre del sofista Gorgias *Del no-ser, o De la naturaleza* no podemos por menos de sentirnos embargados por la extrañeza y, ¿por qué no decirlo?, por la sensación también de que «nos están tomando el pelo».

El texto entero rezuma un tono paródico que sólo se alivia cuando observamos la astuta dosificación que el autor del fragmento ha hecho de esta «burla».

En la que podríamos considerar dimensión «ontológica» el carácter burlesco del texto queda subrayado por el procedimiento de introducir en un riguroso proceso de inferencia lógica de forma subrepticia, pero suficientemente explícita como para que pueda ser detectada, un error conceptual.

En la que cabría considerar como dimensión «epistemológica» del fragmento, el autor repite el modelo anterior: la comisión de un error lógico en medio de un proceso lógico que se pretende riguroso y sin fisuras. Sin embargo, aquí, los principios lógicos que se manejan son más complejos que en la primera sección; hasta el punto de que cabe preguntarse si el autor está cometiendo ese error lógico «a sabiendas» y con alguna intencionalidad conceptual y doctrinal o se trata por el contrario de la manifestación de una todavía muy vacilante y confusa conciencia lógica o conciencia de la lógica.

Cualquier vacilación desaparece si embargo cuando nos acercamos a la tercera parte del fragmento, la que encierra la que podríamos considerar dimensión «lingüística»: no hay aquí «juegos» lógicos erróneos o confusos y sí una formulación rotunda y clara de dudas «muy reales» concernientes tanto al alcance de la capacidad expresiva de la palabra como a la posibilidad de la comunicación humana o entre humanos.

#### 5. La dimensión ontológica

En la «dimensión ontológica» el fragmento se introduce como «prueba de que nada hay (es), partiendo de que, si algo hubiera, tendría que ser o lo que es (hay) o lo que no es (hay) o juntamente lo que es y lo que no es, y que no puede ser ninguna de las tres cosas»<sup>19</sup>

<sup>18</sup> *ibid.*; pp. 138-139

<sup>19</sup> Versión de García Calvo, A.: *op.cit.*; pp. 176-177

La primera parte de la «prueba» nos remite al viejo tema parmenídeo de la «imposible unión de ser y de no ser «[de «que es» y «que no es»] que, en los versos de Parménides, expresa claramente la contradicción inherente al pretender concebir (cuanto más, al pretender decir) «que es (lo) que no es y que es /preciso/ no ser»; y que, de igual manera, en el texto del sofista da lugar a la contradicción de que «en cuanto es [hay siendo lo que es] lo que no es, a su vez será» siendo así que antes se había dicho que «en cuanto se le concibe como no siendo, no será»<sup>20</sup>.

Es esta contradicción, la de que «en cuanto es [hay siendo lo que es] lo que no es, a su vez será» y «en cuanto se le concibe como no siendo, no será» la que para Gorgias demuestra, por vía de reducción al absurdo, la «hipótesis» de partida: la de que «no es [hay siendo lo que es] lo que no es»<sup>21</sup> (la de que: «el no ente no existe»<sup>22</sup> «el no ser no existe»<sup>23</sup>; «Eso que no es no existe»).

La «frucción» con la que Gorgias parece utilizar en los fragmentos que estamos comentando la prueba por reducción al absurdo, puede conducirnos a pensar que se trata de un intento de demostrar «seriamente» una hipótesis igualmente «seria»; intento insólito, sin duda, que sin embargo podríamos considerar justificado en el contexto de una conciencia lingüística primitiva proclive todavía a dejarse «enredar» en los entresijos de una expresión compleja como 'es'.

Tomemos una frase cualquiera: 'esta mesa es gris' o 'Dios es omnipotente'. Cuando afirmamos este tipo de oraciones, en nuestra afirmación, en el acto o en el hecho de la afirmación va implícita la idea de que lo que se afirma se entiende, se cree o se tiene por verdadero. Al juego lingüístico de la afirmación parece pertenecerle el que aquello que se afirma se presenta como un hecho, como un estado de cosas, como algo que se da. Cuando

---

Según otras versiones:

«(...) nada existe (...) El no ente, no existe. En efecto, si algo existiera, sería el ente o el no ente o el ente y el no ente conjuntamente, Otra alternativa es inconcebible. Versión de Barrio, J. (1984): *Protagoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*, Barcelona, Orbis; pp. 139 y sigas.

«(...) que nada existe, lo argumenta del siguiente modo: pues si algo existe ciertamente existe el ser o el no ser o, también, el ser y el no ser». Versión de Solana, J.: *Los Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Círculo de Lectores

<sup>20</sup> Versión de García Calvo, A. *op.cit.*; pp. 177-178: «Que, desde luego, lo que no es no lo es [«lo que no hay no lo hay»]. Y podría parecer que la doble interpretación del *esti* como «es» y como «hay» daría lugar a dos series de razonamientos, de las que acaso sólo sería válido para una o para ninguna, fundado en una confusión justamente entre habencia y esencia, que la glosa moderna denunciaría; como no es de pensar tal cosa, y el razonamiento es válido precisamente contra la pretensión del común sentido y de la Ciencia, que parte de que «existe», e.e., que lo hay y que al mismo tiempo es lo que es, me contento desde aquí con traducir con «es», teniendo vosotros que entender que cada vez que aparece «es» quiere decir «hay siendo lo que es», y «lo que es» quiere decir «lo que es lo que hay» o «algo que es lo que hay»: pues, si es [hay siendo lo que es] lo que no es será al mismo tiempo y no será: que, en cuanto se le concibe como no siendo, no será; pero, en cuanto es [hay siendo lo que es] lo que no es, a su vez será. Pero es del todo punto absurdo [átoton o sin lugar] que algo sea a la vez y que no sea por tanto no es [hay siendo lo que es] lo que no es.» Según otras versiones: «Pero la existencia del no ente es contradictoria, ya que existiría y no existiría al mismo tiempo. Existiría en cuanto que así lo hemos establecido y no existiría en cuanto que es no ente y, en consecuencia, y basándonos en el principio de contradicción que Gorgias formula de un modo casi perfecto («es radicalmente absurdo que algo exista y no exista al mismo tiempo») se establece la imposibilidad de la existencia del no ser». Versión de Barrio, J.: *op. cit.* «Ciertamente, el no ser no existe; pues si el no ser existe, existirá y al mismo tiempo no existirá: en efecto, en la medida en que no es pensado como ser, no existirá, pero, en la medida en que es no ser, de nuevo existirá. Pero es absurdo completamente que algo exista y al mismo tiempo no exista. Por tanto el no ser no existe». Versión de Solana, J.: *op. cit.*

<sup>21</sup> Versión de García Calvo, A.: *op. cit.*

<sup>22</sup> Versión de Barrio, J.: *op. cit.*; p. 140

<sup>23</sup> Versión de Solana, J.: *op. cit.*; p.146



afirmo que esta mesa es gris o que Dios es omnipotente, estoy «diciendo» que es un hecho que esta mesa es gris o que es un hecho que Dios es omnipotente.... En este tipo de usos, la partícula 'es' encierra la idea de que lo que se dice es un hecho, o es el caso etc....Estaríamos ante un uso aseverativo de 'es'.

Ahora bien, cuando las oraciones 'esta mesa es gris' - 'Dios es omnipotente' se afirman, es decir, se ofrecen o se presentan como verdaderas, entonces el 'es' de esas frases adquiere nuevos caracteres, nuevas acepciones; porque la verdad de la oración 'esta mesa es gris' o de la oración 'Dios es omnipotente' presupone que existe aquello de lo que se dice que es gris [hay esa mesa que es gris] o que es omnipotente [hay ese Dios que es omnipotente]

A la vez, el 'es' en estos usos está jugando un papel predicativo: se dice de Dios que «es» omnipotente y de la mesa que «es» gris.

Dicho de otra manera.

Si que Parménides escribió un poema *es* [es verdad, es el caso, es un hecho]

(uso aseverativo de 'es'), entonces

*es* [existe, hay] Parménides

(uso existencial de 'es') que

*es* [tiene la propiedad, el atributo] escritor [de un poema]

(uso predicativo de 'es').

Esa presuposición de existencia que parece anidar en la verdad, conduce de forma casi natural a una idea de la verdad según la cual el discurso verdadero versaría sobre *lo que es*, como es; y surgiría entonces la pregunta: si el discurso verdadero versa sobre *lo que es* ¿sobre qué versa el discurso falso? La respuesta espontánea a esta pregunta no sería otra que la de que el discurso falso versa sobre *lo que no es*.

Parménides ya había advertido sin embargo que sobre *lo que no es* no cabe ideación ni discurso alguno: de *lo que no es* nada puede decirse (ni siquiera concebirse como que «es lo que no es»)

«que lo que no es ni podrás conocerlo (eso nunca se alcanza)  
ni en ello pensar»

Parecida confusión de planos estaría latiendo en el fragmento de Gorgias que venimos comentando, pues ¿qué cabal sentido se le podría dar a la «hipótesis» de «si eso que no es [...] es» a menos que supongamos que como tal «hipótesis» 'no es' se entiende como 'no es esto o lo otro' ('no es' en la acepción predicativa) y 'es' se entiende en la acepción existencial? Pero ¿se trata realmente de una confusión o de un simulacro de confusión?

Una posible respuesta a esta cuestión nos viene dada, por vía indirecta, en la segunda parte de esa que hemos denominado 'dimensión ontológica', en ese fragmento del discurso en el que Gorgias se propone «demostrar» que «tampoco es [hay siendo lo que es] lo que es [lo que es lo que hay]»<sup>24</sup>; que «Ciertamente, tampoco el ser existe»<sup>25</sup>

Es significativo que Gorgias emprende su extraña demostración atacando algunos de los atributos que Parménides otorgaba a «[lo]que es»

He aquí, como botón de muestra, uno de los argumentos que utiliza Gorgias:

<sup>24</sup> Versión de García Calvo, A.: *op. cit.*; pp.177-178

<sup>25</sup> Versión de Solana, J.: *op. cit.*; p. 146

«68. Ahora bien, tampoco es [hay siendo lo que es] lo que es [lo que es lo que hay] : pues, si es lo que es, o bien será eterno o temporal [genético] o bien será a la vez eterno y temporal ; pero no es ni eterno ni temporal ni las dos cosas, según demostraremos : por tanto, no es lo que es. Pues, si es eterno lo que es (...) no tiene principio alguno 69. Pues lo que nace y sucede temporalmente todo tiene un principio, pero lo eterno, establecido sin nacimiento ni suceso, no tenía principio ; pero no teniendo principio, es sin fin ni límite ; y si es sin fin ni límite, en ninguna parte está : pues si está en alguna parte, otro que él es aquello en lo que está, y así ya no será sin fin ni límite lo que es, rodeado como está por algo : que mayor es que lo circundado aquello que lo circunda, mientras que nada hay que sea mayor que lo sin fin ; de manera que no está en parte alguna lo sin fin. 70. Y aun por cierto que tampoco en sí mismo está comprendido : pues lo mismo será 'aquello en lo que' y 'lo que en aquello', y vendrá lo que es a ser dos, lugar y cuerpo (pues 'aquello en lo que' es lugar y 'lo que en ello' cuerpo) ; pero eso es desde luego absurdo [sin lugar] Conque tampoco en sí mismo está lo que es, tampoco, para empezar, es cosa que sea. 71. Mas por cierto tampoco génito o temporal puede ser lo que es : pues, si ha nacido, o bien de lo que es o bien de lo que no es ha nacido ; pero ni de lo que es ha nacido (pues, si eso es lo que es, no ha nacido o llegado a serlo, sino que lo es ya) ni de lo que no es : pues lo que no es tampoco puede engendrar o hacer ser a nada, por el hecho de que por fuerza requiere participar de existencia (...) lo que sea generador de algo. Conque tampoco pues es génito o temporal lo que es. 72. Pero por las mismas, tampoco lo de que sea las dos cosas, eterno a la vez y temporal : pues son esos términos anuladores el uno del otro, y si es eterno lo que es, no tiene nacimiento ni suceso, y si los tiene, no es eterno. Pues bien, si no es eterno lo que es ni temporal ni entrambas cosas, no puede ser que sea lo que es»<sup>26</sup>

Se trata de una prueba por reducción al absurdo a la que se puede fácilmente dar expresión formal en el cálculo de deducción natural de la lógica proposicional. El autor «desgrana» un claro ejemplo de una prueba por casos y su impecable factura lógica permite apreciar mejor la «trampa» de la misma.

Es fácil de detectar —y la facilidad aquí puede tomarse como signo del carácter

---

<sup>26</sup> Versión de García Calvo, A.: *op. cit.*; pp.177-178. Otras versiones: «[68] Ciertamente, tampoco el ser existe ; pues, si el ser existe, será ciertamente eterno o engendrado o al mismo tiempo eterno y engendrado. Pero ni es eterno ni engendrado ni ambas cosas a la vez, como demostraremos. Por tanto, no existe el ser. En efecto, si el ser es eterno (hay que empezar por esta cuestión) no tiene principio alguno. [69] Pues todo lo que nace tiene algún principio, pero lo eterno, siendo inengendrado, no tuvo principio ; y al no tener principio, es ilimitado, y, si es ilimitado, no existe en ninguna parte. Porque, si existe en alguna parte, éste difiere de aquello en lo que existe, y de este modo no será ilimitado al ser contenido en algo, pues el continente es mayor que el contenido y nada hay mayor que lo ilimitado, de modo que lo ilimitado no existe en ninguna parte. [70] Ciertamente, no está contenido en sí mismo, pues en tal caso será lo mismo el «en qué» y el «en sí mismo» y el ser se duplicará, lugar y cuerpo (pues el «en qué» es lugar y el «en sí mismo» cuerpo). Pero esto es absurdo. Así pues, el ser no existe en sí mismo, de modo que, si el ser es eterno, es ilimitado, y, si es ilimitado, no existe en ninguna parte, no existe. Así pues, si el ser es eterno, en modo alguno existe ser. [71] El ser tampoco puede ser engendrado ; en efecto, si ha sido engendrado, lo ha sido ciertamente a partir del ser porque, si es ser, no ha sido engendrado, sino que ya existe ; tampoco a partir del no ser, porque el no ser no puede engendrar nada debido a que lo que es capaz de generar algo debe participar necesariamente de existencia. Por tanto, el ser tampoco es engendrado. [72] Por las mismas razones, tampoco puede ser ambas cosas : eterno y engendrado a la vez, pues estas cosas son mutuamente excluyentes : si el ser es eterno, no ha sido engendrado, y, si ha sido engendrado, no es eterno. Así pues, si el ser ni es eterno ni engendrado ni ambas cosas, no puede existir el ser» Versión de Solana, J.: *op. cit.*; pp. 146-147

paródico del texto— que cuando se trata de demostrar que el ser no puede ser eterno se comete una «gruesa» falacia al confundir o mezclar el plano temporal —eternidad— con el plano espacial —ilimitación o infinitud—. La clave de esta confusión está en la frase «Como no tiene principio es ilimitado»: la expresión «no tiene principio» que en una de las alternativas posibles estaba tomada en una acepción temporal pasa a adoptar aquí una dimensión espacial no ya en el sentido de «no eterno», sino en el sentido de «ilimitado».

Desde luego, cabría preguntarse si Gorgias está aquí sucumbiendo al tipo de «embrujo» lingüístico del que hablara Wittgenstein como origen, en parte cuando menos, de los problemas filosóficos, o por el contrario está simplemente jugando a crear de forma consciente e intencionada una confusión lingüística difícil de justificar en una argumentación «seria»<sup>27</sup>; pero ¿qué sentido se le puede dar al intento de «demostrar» que «tampoco el ser existe» (que «tampoco es [hay siendo lo que es] lo que es [lo que es lo que hay]») si no es como parte de una suerte de escenificación, magistral por cierto, de «teatro del absurdo filosófico»?

Bajo este prisma, la traslación del plano temporal al espacial en el que se basa la deducción que Gorgias lleva a cabo podría estar —en cierta manera de forma intencionada y consciente— al servicio de facilitar la reducción al absurdo que permite concluir que «tampoco el ser existe»; pues dos argumentos —nada fáciles de desmontar— se le ofrecen aquí al sofista:

□ Lo ilimitado (el ser ilimitado) no está [no es] en ningún lugar que no sea el mismo, pues de estarlo [de serlo] el ser [«lugar»] continente sería mayor, «más grande» que el [ser] contenido y esto contradiría la hipótesis de partida de su ilimitación.

□ «Ciertamente, no está contenido en sí mismo, pues en tal caso será lo mismo el «en qué» y el «en sí mismo», y el ser se duplicará, lugar y cuerpo (pues el «en qué» es lugar y el «en sí mismo» cuerpo). Pero esto es absurdo»<sup>28</sup>: ¿cómo podría lo mismo ser a la vez el lugar y lo que está en el lugar?

Una premisa implícita en la que se sustenta la argumentación y que a Gorgias podría resultarle demasiado evidente como para hacerla explícita podríamos expresarla en forma de pregunta: ¿cómo puede haber [ser] algo que no esté en ningún lugar? También podría-

<sup>27</sup> Contra esta última tesis, y a favor de la «seriedad» de la argumentación gorgiana cabría aducir que una transposición de planos de este tipo ya está presente en Melisso y argumentada de la siguiente manera. Alberto Bernabé lo explica así: «Para Melisso el ser es infinito, también en extensión, e incorpóreo. En efecto, para el constituye un contrasentido afirmar que lo que es infinito en el tiempo pero limitado en el espacio, como quería Parménides: si se admite que el ser no tiene principio ni fin temporales, tampoco los tiene espaciales, sobre todo si, con la confusión propia de la época, no se distingue entre partes sustantivas y atributos, y se argumenta que si puede tener comienzo y fin es que tiene más cosas de una y ya no sería uno (fr. 3). Hay además otro argumento más sólido: si el ser fuera limitado, sólo podría limitar con el vacío, y el vacío no es, luego debe ser ilimitado, si es uno (frs. 4a, 5-6). Textos de Melisso. 1 Siempre fue lo que fue y siempre será. Pues, si llegó a ser, es forzoso que, antes de llegar a ser, fuera nada. Por tanto, si era nada, nada en absoluto habría podido llegar a ser a partir de nada. 2 Pues bien, siendo así que no llegó a ser, es que es y siempre fue y siempre será 8esto es, no tiene principio ni fin, sino que es infinito). Pues, si hubiera llegado a ser, tendría principio (pues en algún momento habría comenzado a llegar a ser) y fin (pues en algún momento habría dejado de llegar a ser). Y, dado que no comenzó ni terminó, es que siempre fue y siempre será y no tiene principio ni fin. Pues no es posible que sea siempre lo que no es del todo. 3 Pero como es siempre, así también es necesario que su magnitud sea infinita. 4 Nada que tenga principio y fin es eterno ni infinito. 4a Pues [de no ser infinito] el límite confinaría con el vacío. 5 Si no fuera uno, limitaría con otra cosa. 6 Caso de ser infinito, sería uno; pues si fueran dos, no podrían ser ilimitados, sino que tendrían límites entre ambos.

<sup>28</sup> Versión de Solana, J.: *op. cit.*; p. 147. Otras versiones: «Tampoco empero es contenido en sí mismo. Pues aquello que contiene y lo que es contenido será lo mismo, y el ser se convertirá en doble, lugar y cuerpo —lugar es el continente, cuerpo el contenido—. Pero esto es absurdo. Por tanto el ser no es en sí mismo»

mos preguntarnos: ¿cómo podría la mentalidad de la época esquivar esta cuestión?

Es precisamente esa mezcla de absurdidad y seriedad la que hace eficaz a la modalidad de pensamiento elegida por Gorgias.

De hecho, el tono paródico de la primera parte del texto de Gorgias, precisamente el que se «juega» en un plano que para el sofista Gorgias debía representar la «huida» o si se quiere «el confinamiento» del pensamiento en alturas y abstracciones que poco o nada tienen que ver con la existencia humana «real» y sus preocupaciones «reales» queda en cierto modo subrayado por la dosificación magistral que Gorgias hace de ese carácter paródico en la segunda parte del fragmento; precisamente en aquélla dónde lo que se debate —la cognoscibilidad o no de [lo] que es— tiene una dimensión «humana», una relevancia humana, de la que carecería la pregunta en abstracto por «el Ser» (o «el No-Ser»): «basándose en los argumentos eleatas, tanto se puede demostrar que «el ser es» como que «el ser no es»»; en realidad —parece decir Gorgias— tanto vale lo uno como lo otro.

En palabras de J. Simon:

«La reducción de todo a uno —en Tales el «agua», en Anaxágoras al «nous», en Demócrito a los «átomos»— es la senda racionalizadora que va del signo que ocurre a una indiferencia en la que todo significa «lo mismo», y por lo tanto no *significa* ya nada. Todo se explica ya sólo desde *un* inteligible inmediato. Se busca con ello desligar el entender y el no entender de las circunstancias condicionadas por el tiempo, bajo las cuales únicamente algo es inteligible o requiere explicación. Y esa senda alcanza su acabamiento allí donde, como en Parménides, se entiende todo ya tan sólo *como «ser»*, con lo que nada se entiende ya *como* algo entendido. En cierto modo el entender se queda varado en el puro decir «es»: «todo es agua», «todo es». Decir «todo es» significa tanto como decir que «*nada* importa», que nada posee para nosotros cualidades ni interés ulteriores (...)

Con una naturaleza entendida de este modo el conocimiento no tiene en realidad nada que *hacer*. Situado ante ella sin interés alguno, intenta aprehenderla sin motivo, y la naturaleza no puede *decirle* al que la conoce si realmente ha logrado acercarse a ella»<sup>29</sup>

### 6. Dimensión epistemológica

He aquí el tema que Gorgias propone: «Que, aunque existiera algo, sería incognoscible e impensable para el hombre hay que probarlo a continuación»<sup>30</sup>

La «prueba» discurre del modo siguiente:

«En efecto, dice Gorgias, si las cosas pensadas no son seres, el ser no es pensado. Y es lógico: pues, de la misma manera que, si ocurriera que las cosas pensadas son blancas, también ocurriría que las blancas son pensadas, así también, si ocurriera que las cosas pensadas no son seres, necesariamente ocurrirá que los seres no son pensados. [78] Por tanto, es una conclusión verdadera y correcta decir que «si las cosas pensadas no son seres, el ser no es pensado». Pero las cosas pensadas (pues esto es lo primero)

<sup>29</sup> Simon, J.: *op. cit.*; pp. 155-156

<sup>30</sup> Versión de Solana, J.: *op. cit.*; p. 148

no son seres, como demostraremos. Por tanto, el ser no es pensado. Que las cosas pensadas no son seres, es evidente. [79] En efecto, si las cosas pensadas son seres, todas las cosas pensadas existen y del modo en que son pensadas. Esto es absurdo, pues, si alguien, piensa en un hombre volando o en unos carros corriendo en el mar, no se sigue por ello que un hombre vuela o unos carros corren en el mar. De modo que las cosas pensadas no son seres. [80] Además, si las cosas pensadas son seres, los no seres no serán pensados. En efecto, a los contrarios les convienen los contrarios y el no ser es contrario al ser. Y por esta razón, sin duda, si ocurre que el ser es pensado, ocurrirá que el no ser no es pensado. [81] Del mismo modo que las cosas que se ven se llaman visibles porque se ven y las audibles se llaman audibles porque se oyen y no rechazamos las visibles porque no se oyen ni desdenamos las audibles porque no se ven (pues cada cosa debe ser juzgada por su sentido propio y no por otro diferente), así también las cosas pensadas, aún no siendo vistas por la vista ni oídas por el oído, existirán, porque son percibidas conforme a su criterio. [82] Así pues, si alguien piensa que unos carros corren por el mar, aunque no los vea, debe creer que existen carros corriendo por el mar. Pero esto es absurdo. Por tanto, el ser no es pensado ni comprendido»<sup>31</sup>

La argumentación se basa en la aplicación a la vez rígida y confusa de una ley lógica. En efecto, la argumentación de Gorgias es la siguiente

«si las cosas pensadas no son existentes, lo existente no puede ser pensado. Si ocurriera que las cosas pensadas no son seres, necesariamente ocurrirá que los seres no son pensados»

La argumentación se basa en una aplicación de la ley de contraposición (tal y como queda ejemplificada en el caso de:

si el cielo está azul entonces no llueve  
luego  
si llueve, el cielo no está azul

entendida como que si «todo lo pensado es no existente, entonces lo existente no es pensado»

La falacia en la argumentación radica en su engañosa utilización de la cuantificación :

«si las cosas pensadas no son existentes...»

Lo que tenemos de hecho, según esa frase, sería lo siguiente «algunas cosas pensadas no son existentes» y la conclusión a la que esto podría conducirnos es a que «no todo lo pensado es existente»; es decir, a «algunas cosas pensadas no son existentes, luego no todo lo pensado es existente» y no a la conclusión pretendida por Gorgias.

Gorgias «aprovecha» el uso del artículo determinado como cuantificación universal en frases del tipo

---

<sup>31</sup> Versión de Solana, J.: *op. cit.*; pp. 148-149.

Los caballos son mamíferos de cuatro patas,  
La ballena está desapareciendo

para transformar lo que es una cuantificación particular «Las [ algunas ] cosas pensadas (...) no son existentes» en una cuantificación universal en orden a «demostrar» que dado que lo concebible [pensado] es inexistente, entonces lo existente no puede ser concebible [pensado].

Resulta difícil imaginar que Gorgias estaba aquí dejándose arrastrar por un uso todavía vacilante y precario de la estructura lógica del lenguaje; más plausible resulta pensar que el sofista estaba «denunciando», mediante una parodia de argumentación filosófica «seria», cierta manera de entender el quehacer filosófico, cierta manera de «huir» de las cuestiones realmente candentes hacia las regiones de la abstracción pura. A este respecto no deja de ser significativo que lo que Gorgias se plantea aquí gira, según las traducciones que manejamos, en torno a la «inteligibilidad»; al carácter de «pensable o no-pensable/ concebible o no-concebible» de lo que existe; términos todos ellos que parecen alejados de lo que hoy entenderíamos por expresiones de cuestiones epistemológicas «sensatas».

Y Gorgias no lo hace de cualquier manera. Gorgias refuerza su conclusión de que «lo pensado no puede ser existente» recurriendo al principio de que:

«Pues las cosas contrarias tienen predicados contrarios, y contrario del ser es el no-ser a los contrarios les convienen los contrarios y el no ser es contrario al ser»

El sofista se basa en casos como los siguientes:

Si lo que está vivo se reproduce, entonces lo muerto [lo que no está vivo] no se reproduce

Si los cuerpos que se calientan se dilatan, entonces los cuerpos que se enfrían [como lo contrario de calentarse] no se dilatan.

casos en los que lo que se predica de uno de los contrarios resulta ser algo propio —una nota esencial y característica que lo distingue precisamente de su contrario—; pero es difícil imaginar que Gorgias podía no ser consciente de que otros ejemplos no cumplen con el principio «de que a los contrarios convienen los contrarios»

Si lo que está vivo ha sido creado, entonces lo muerto [lo que no está vivo] no ha sido creado es falaz; y precisamente el caso que Gorgias contempla «lo concebible [pensado] es inexistente, entonces lo existente no puede ser concebible [pensado]» es uno de esos casos. ¿Estamos ante una conciencia lingüística todavía muy vacilante e incierta o ante un uso conscientemente engañoso de un aparato lógico-lingüístico que se presta a una fácil manipulación?

La seriedad precisamente con que Gorgias encara la tercera dimensión de su argumentación, la que podríamos considerar dimensión «lingüística» y que gira en torno a la comunicabilidad o incommunicabilidad del «Ser» —un tema profundamente «humano»—; la ausencia de sarcasmo y de ironía en los argumentos que Gorgias aduce para justificar su tesis de la «incomunicabilidad de lo que pudiera ser cognoscible»: un problema «real» que afecta muy «realmente» a los humanos, apuntala más bien la idea de que todavía en la segunda parte de su texto —en la que concierne a la dimensión «epistemológica»— Gorgias se está recreando en la escenificación conceptual de una parodia, más sutil y

elaborada que la de la primera parte en justa correspondencia con el carácter más sutil y «relevante» del tema de que se trata.

### 7. Dimensión lingüística

Los argumentos que Gorgias expone aquí se refieren en realidad a la capacidad expresiva del lenguaje y pueden subdividirse en dos:

El primero de ellos podría quedar resumido de este modo

¿Cómo lo que es visible puede ser dado a conocer [captado] por lo que es audible [la palabra] ?

Bien es verdad que el texto es harto confuso:

«[83] Y aunque pudiera ser comprendido, es incomunicable a otro. Pues, si los seres del mundo exterior son visibles, audibles y en general perceptibles y de éstos los visibles se pueden captar por la vista y los audibles por el oído y no a la inversa, ¿cómo será posible, entonces, hacerlos comprender a otro ?»<sup>32</sup>

y que parece sustentarse en la primacía de la palabra oral sobre la palabra escrita ; pero también ahora cabría ver este fragmento como exponente de esta pregunta: ¿cómo se expresa, se «dice» mediante la palabra, un sabor, un olor, un color...? ¿puede la palabra «decir» el dolor?

Posteriormente Gorgias parece volver sobre esta cuestión de un modo más claro y directo

«[86] Tampoco es posible decir que la palabra tiene el mismo tipo de existencia que las cosas visibles y audibles, de modo que, a partir de su propia realidad y ser, se pueda hacer comprender las cosas reales y seres. Porque, aunque la palabra tiene subsistencia, pese a todo difiere del resto de las cosas reales, y en grado máximo difieren los cuerpos visibles de las palabras, pues lo visible, pues lo visible se puede captar mediante un órgano y la palabra mediante otro. Por tanto, la palabra no manifiesta la mayor parte de las cosas, como tampoco las cosas manifiestan una la naturaleza de las otras»<sup>33</sup>.

Tirando del hilo de la disparidad ontológica que Gorgias cree detectar entre la palabra y «la realidad», el sofista elabora otro argumento escéptico en torno a la capacidad de la palabra para expresar la realidad.

La heterogeneidad entre la naturaleza «inmaterial» de la palabra y la naturaleza «material» de lo real constituye una suerte de abismo insalvable entre la palabra y la cosa

«[84] Pues aquello con lo que hacemos comprender es palabra y palabra no es las cosas y seres ; por tanto, no mostramos los seres a nuestros vecinos, sino palabra, que

---

<sup>32</sup> Versión de Solana, J.: *op. cit.*; p. 149.

<sup>33</sup> *ibid.* ; p.150

es distinta de las cosas. Así pues, del mismo modo que lo visible no podría convertirse en audible ni a la inversa, así también, puesto que el ser tiene existencia externa, no podría convertirse en nuestra palabra»<sup>34</sup>.

Pero ¿no se trata acaso del argumento que en múltiples formas y variaciones se ha solido aducir a lo largo de la historia de la Filosofía contra la posibilidad de la verdad como adecuación o correspondencia entre el lenguaje y una «realidad» radicalmente dispar?

Heidegger, por ejemplo, lo expone así: «Según la opinión tradicional lo que es verdadero es el conocimiento ; y de éste se dice que estriba en el juzgar [«Erkenntnis aber ist Urteilen» ]. Ahora bien, en el juicio hay que distinguir entre el juzgar como proceso psíquico real y lo juzgado como contenido ideal ; del cual precisamente suele decirse que es lo verdadero [ que puede ser verdadero ]

De este «contenido ideal del juicio» [«idealem Urteilsgehalt»] se dice que es lo que está en relación de concordancia ; de lo cual se deduce que la concordancia es una relación entre «el contenido ideal del juicio» [«idealem Urteilsgehalt»] y «la cosa «real» como aquello *sobre lo que* se juzga» [«realem Ding als dem, worüber geurteilt wird»] [«Diese betrifft sonach einen Zusammenhang zwischen idealem Urteilsgehalt und dem realen Ding als dem, worüber, geurteilt wird»].

¿Que hemos de decir entonces : es el concordar (das Übereinstimmen) «real» o ideal o ninguna de las dos cosas?; «¿Cómo tomar ontológicamente la relación entre lo que es idealmente y lo «ante los ojos» «realmente»? [Wie soll die Beziehung zwischen ideal Seiendem und real Vorhandenen ontologisch gefasst werden]»<sup>35</sup>.

Heidegger alude en este contexto al significativo inmovilismo que ha atenazado desde siempre a la cuestión de la verdad así<sup>36</sup>

De esta obra de Gorgias ha llegado otra versión —no recogida por Diels-Kranz— en el escrito pseudo-aristotélico *De Melisso, Xenophane et Gorgia* 5, 6 979 a 11-980 b 21 la cual ofrece una aguda argumentación a favor de la incomunicabilidad del «Ser» y que no gira en torno a la capacidad expresiva de la palabra sino en torno a la posibilidad o imposibilidad de la comunicación entre los seres humanos.

La incomunicabilidad es el precio a pagar por la distancia insalvable entre las diferentes subjetividades humanas.

Si la comunicación lograda se entiende como aquella que se da cuando hablante y oyente entienden «lo mismo» bajo las mismas palabras, como aquella que tiene lugar cuando el hablante suscita en el oyente «la misma idea», entonces la comunicación humana se torna imposible.

La formulación de este argumento es de nuevo en Gorgias oscura:

<sup>34</sup> Versión de Solana, J.: *op. cit.*; p.149. Otras versiones: Efectivamente, la palabra es aquello con lo que nos comunicamos, y la palabra no es lo real existente. En consecuencia, no comunicamos lo real, el ser, sino la palabra, sólo palabras. Pues aquello con lo que lo significamos es la palabra, la palabra, empero, no es el objeto ni el ser [ Pues aquello con lo que hacemos comprender es palabra y palabra no es las cosas y seres] Por tanto, nosotros comunicamos a los demás, no lo existente, sino la palabra, que es distinta de lo real. Así como lo visible no puede llegar a ser audible y viceversa, así nuestra palabra no puede llegar a ser lo existente, ya que esto tiene su realidad fuera de nosotros. Y al no ser la palabra lo existente, no puede ser este último comunicado a otro.

<sup>35</sup> Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer (12 edic.) ; vers. cast. (1971<sup>4</sup>) : *El ser y el tiempo*, México, F.C.E.; p. 216 (p. 237 de la vers. cast.)

<sup>36</sup> *ibid*



«Y, aunque sea posible conocer y decir lo que se conzca, ¿cómo el que escucha podría pensar lo mismo ? Pues no es posible que lo mismo esté al mismo tiempo en muchos, que además están separados entre ellos, ya que lo uno se haría dos»

pero su intencionalidad de sacar a la luz que la comprensión del lenguaje por parte del individuo humano es producto de una elaboración subjetiva —que cambia para cada individuo en función del transcurso de la vida y que cambia en mayor medida de individuo a individuo— de la palabra no parece que admita dudas.

Recreemos esta idea con las maravillosas palabras de Humboldt:

«Incluso los individuos que se dedican a un mismo quehacer, guiándose en él por una misma orientación, no dejan de diferir entre sí por el modo como entienden su cometido y la manera como permiten que éste revierta en ellos. Pues bien, estas diferencias aún se abultan más cuando del lenguaje se trata, ya que la lengua penetra hasta los más recónditos entresijos del espíritu y del ánimo (...) tampoco se puede afirmar que el lenguaje, como órgano general, someta estas diferencias a un único rasero. El lenguaje tiende, desde luego, puentes de una individualidad a otra y hace de mediador en el entendimiento recíproco ; pero la diferencia más bien la acrecienta, ya que merced a su propia obra de aclaración y refinamiento de los conceptos contribuye a una mejor conciencia de cómo esa diferencia hunde sus raíces en la disposición originaria del espíritu (...) Los hombres no se entienden unos a otros porque realmente se entreguen e intercambien signos de cosas ; tampoco porque se determinen unos a otros a producir los mismos conceptos cabales y precisos. Se entienden porque cada uno roza en el otro el mismo eslabón en la cadena de sus representaciones sensibles y de sus producciones interiores de conceptos ; porque cada uno pulsa en el otro la misma cuerda de su instrumento espiritual, con lo que en cada uno surge un concepto correspondiente, pero no el mismo. Sólo con estas limitaciones y con estas divergencias vienen a confluír los diversos individuos en una misma palabra»<sup>37</sup>

\* \* \*

### **Bibliografía**

- Agud, A. (1980): *Historia y teoría de los casos en griego*, Madrid, Gredos  
 Agud, A. y Fernández Delgado, J.A. (1984): «Sobre la traducción de textos de naturaleza filosófica y moral», *Helmántica*, 107, 177-197  
 Barrio, J. (1984): *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonios*, Barcelona, Orbis  
 Buchheim, T (1994): *Die Vorsokratiker*, München, C.H.Beck  
 García Calvo, A. (1992): *Lecturas presocráticas*, Madrid, Lucina  
 Heidegger, M. (1927): *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer (12 edic.) ; vers. cast. (1971<sup>4</sup>) : *El ser y el tiempo*, México, F.C.E.  
 Humboldt, W. von (1836): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, ed. facsímil Bonn, Dümmlers

<sup>37</sup> Humboldt, W. von (1836): *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues*, ed. facsímil Bonn, Dümmlers Verlag, 1960; se cita por la vers. cast. (1990): *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*; pp. 78-79

Verlag, 1960 ; vers. cast.(1990) *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Barcelona, Anthropos  
Simon, J.(1989) : *Philosophie des Zeichens*, Berlin, Walter de Gruyter ; vers. cast. (1998) : *Filosofía del signo*, Madrid, Gredos  
Solana, J.: *Los Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Madrid, Círculo de Lectores

\* \* \*

María Albisu  
Dep. de Lógica y Filosofía de la Ciencia  
Fac. de Filosofía y Ciencias de la Educación  
Avenida de Tolosa. 20018 San Sebastián  
e-mail: <ylpalapm@sc.ehu.es>