

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

EL TRATADO *SOBRE LO QUE NO ES O SOBRE LA NATURALEZA* DE GORGIAS COMO
PLANTEAMIENTO ANTIFILOSÓFICO RESPECTO DEL POEMA *SOBRE LA NATURALEZA* DE
PARMÉNIDES

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía
para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía

GUILLERMO ORTEGA MONGE

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2024

Dedicatoria

A mi esposa Luiger y a mis hijos Claudia y Guillermo. El ser y la nada no son más que algo semejante a piezas de un juego de mesa; ni el ser es dueño de lo valioso y de la certeza, ni es un temor a la nada lo que alimenta la porfía por seguir siendo. Ustedes constituyen el mundo, todo lo que hay verdadero y sagrado. Fuera de nosotros cuatro todo es solo aparente.

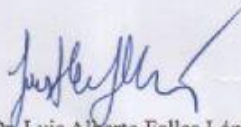
Agradecimiento

Este trabajo no se habría realizado sin la guía y la ayuda del profesor Luis Alberto Fallas López. Le agradezco profundamente la paciencia, el trato siempre amable y, por encima de todo, la disposición a compartir conmigo sin reservas su prolífica erudición.

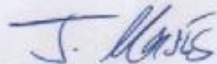
Esta Tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Estudios de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía



Dra. Rocío Zamora Sauma
**Representante de la Decana
Sistema de Estudios de Posgrado**



Dr. Luis Alberto Fallas López
Director de tesis



Dr. Jethro Masís Delgado
Asesor



Dr. Mario Salas Muñoz
Asesor



Dr. Mario Solís Umaña
**Representante
Programa de Posgrado en Filosofía**



Guillermo Ortega Monge
Candidato

Tabla de contenidos

Dedicatoria	ii
Agradecimiento.....	iii
Hoja de aprobación	iv
Resumen	vi
Abstract	vii
Introducción.....	1
I. El contenido actitudinal que distingue a la filosofía de la antifilosofía.....	4
II. El contenido actitudinal del poema <i>Sobre la naturaleza</i> de Parménides.....	12
A. El contenido del poema no es filosófico.....	13
B. El contenido del poema es profilosófico	23
C. La doctrina de Zenón de Elea sobre el movimiento, la pluralidad y la unidad como confirmación del significado profilosófico del poema de Parménides	32
III. El contenido actitudinal antifilosófico del tratado <i>Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza</i> de Gorgias	35
A. Interpretaciones filosóficas del tratado <i>Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza</i> de Gorgias (repaso de las interpretaciones lógica, empirista, relativista y escéptica).....	35
B. El tratado no posee un contenido filosófico propiamente dicho	37
C. Sobre la versión de Pseudo Aristóteles	40
D. El tratado gorgiano es contradictorio	41
E. Su falta de sentido filosófico como vehículo hacia el planteamiento de una oposición intencional	41
F. El tratado de Gorgias como oposición antifilosófica al poema de Parménides (confrontación actitudinal directa entre el tratado de Gorgias y el poema de Parménides)	43
IV. El <i>Tractatus logico-philosophicus</i> de Ludwig Wittgenstein como confirmación de la estructura actitudinal profilosófica y antifilosófica	54
A. El contenido actitudinal del <i>Tractatus</i> (su significado es ético y no filosófico).....	54
B. La estructura del mundo en el <i>Tractatus</i>	56
C. La escalera.....	62
D. El ser parmenídeo y la nada gorgiana como voluntades constituyentes del mundo: lo místico y el misticismo <i>vuelto al revés</i>	66
Conclusiones.....	78
Bibliografía.....	80

Resumen

El poema de Parménides afirma el ser, el conocimiento sobre el ser y la comunicabilidad del conocimiento sobre el ser; la tradición le adjudica un significado epistemológico. El tratado de Gorgias niega el ser, el conocimiento y la transmisibilidad del conocimiento, siendo entendido como mera erística, como relativismo protagórico, como obra de escepticismo y, de acuerdo con las más recientes interpretaciones, como obra de oposición al poema de Parménides.

En dos mil diecinueve, Charles M. Djordjevic inscribió el tratado gorgiano bajo la insignia de la antifilosofía, entendiendo antifilosofía como la ausencia de las convicciones morales que exige la filosofía. Desde esa perspectiva, este trabajo pretende proponer una interpretación del tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza* de Gorgias para la que este no constituye una refutación filosófica (es decir, lógica, empirista, relativista o escéptica) del poema *Sobre la naturaleza* de Parménides, sino antifilosófica por obedecer a una intención moral radicalmente opuesta a la de este (negativa, negadora, inmoral). Se pretende mostrar que el tratado de Gorgias es antifilosófico siendo antiparmenideo por posicionarse contrario al camino moral fundamental propuesto por Parménides; antifilosófico, pues, por ser contrario a la actitud moral impuesta para el ejercicio filosófico.

Abstract

In his poem, Parmenides asserts being, knowledge of being and communicability of knowledge of being; the poem is interpreted by philosophical tradition as an epistemological work. Gorgias' *On nature* denies being, knowledge and thought transference, and is understood as mere eristic, as protogorean relativism, as an skeptic work and, according to the newest lectures, as an opposition to Parmenides' poem.

In 2019, Charles M. Djordjevic called antiphilosophical the Gorgias' text after finding in it an absence of the moral attitudes needed to practice philosophy. This work does not propose a philosophical interpretation of Gorgias' *On nature* (philosophical: logical, empiricist, relativistic or skeptical), but antiphilosophical about Parmenides' *On nature* because by being founded on an opposite moral intention. We pretend to prove that Gorgias' text is antiphilosophical by taking the moral side forbidden by Parmenides.

Introducción

Las interpretaciones del tratado de Gorgias más recientes y de mayor divulgación en la actualidad lo conciben como una imitación del método y del lenguaje eleata con el fin de desvirtuar a Parménides (Giorgio Colli), como una posición antilógica (G. B. Kerferd), como un ataque antieleático e immoralista (Untersteiner), como una parodia construida con lenguaje aparentemente serio (Guthrie), como un ejercicio de vocación immoralista (Romilly), como un intento de invalidación de lo filosófico por medio del uso del lenguaje filosófico (Barbara Cassin). Teniendo a la vista esas interpretaciones, se pretende aquí demostrar que la intención del tratado de Gorgias es antifilosófica (en aplicación de la noción de antifilosofía de Charles M. Djordjevic como la ausencia de las convicciones actitudinales que exige la filosofía) en tanto que su propósito es llevar la discusión al terreno de las actitudes y, una vez ahí, ejercitar una opuesta a los fundamentos esenciales de la filosofía.

¿Que se dice aquí que no haya dicho ya la literatura acerca de Parménides y de Gorgias? Que el poema de Parménides no tiene un significado filosófico (racional, lógico, cognitivo) sino profilosófico (es decir, de promulgación de los mandatos actitudinales que posibilitan el quehacer filosófico de búsqueda del conocimiento) y que el tratado de Gorgias no tiene un significado filosófico sino antifilosófico (es decir, de rechazo de esos mandatos).

Ludwig Wittgenstein, en su *Tractatus logico-philosophicus*, señala la presencia de un mundo lógico entre los dos extremos de la tautología y la contradicción, y cuyo valor y sentido le vienen místicamente desde fuera. Sostenemos aquí que esa estructura hecha visible por el *Tractatus* es la que rige la filosofía desde sus inicios y es la constituida por el ser parmenídeo y la nada gorgiana. Del *Tractatus*, además, asumimos esta estructura conceptual:

la tautología y la contradicción son extremos carentes de contenido cognitivo entre los que se ubican las proposiciones que hablan sobre los hechos del mundo (lo contingente), de acuerdo con las proposiciones 4.46 a 4.464. Todos los temas del *Tractatus* que serán aludidos aquí han propiciado muchas interpretaciones y muchas discusiones, pero intentaremos limitarnos a hacer referencia a los puntos que se relacionan con nuestra lectura del poema de Parménides y del tratado de Gorgias.

Probablemente, todo lo que diremos sobre el poema de Parménides, el tratado de Gorgias y el *Tractatus* de Wittgenstein ya ha sido dicho, pero de manera dispersa. Nuestra pretensión es enmarcar las interpretaciones afines en un orden, en una unidad. El verdadero valor de que intentamos dotar a este trabajo está, en primer lugar, en hacer evidente la estructura axiomática que ordena los tres textos, y, en segundo lugar, en sugerir que esa estructura ordena la filosofía toda desde su inicio y hasta hoy.

Reducimos el contenido del poema de Parménides a las afirmaciones filosóficas sobre el ser, la cognoscibilidad del ser y la comunicabilidad del conocimiento acerca del ser porque son estas lo que Gorgias encontró en el poema y lo que pugnó por desvirtuar. El punto de vista desde el que miramos el poema es únicamente el del tratado gorgiano.

Se emplea en este trabajo la versión de Sexto Empírico del tratado de Gorgias como punto de partida, porque conserva un orden sistemático que, naturalmente, posibilita su comprensión, pero que facilita también la del poema de Parménides, pues, dirigido contra él, representa un reflejo suyo que, libre de mitos y figuras literarias, nos exhibe su contenido filosófico desnudo. La versión atribuida a Aristóteles no trata las ideas gorgianas en solitario y las mezcla con doctrinas de Meliso y de Jenófanes, lo que estorba el intento de identificar las intenciones del sofista; sin embargo, la exposición de Pseudo Aristóteles será

tenida en cuenta para saber si confirma nuestra interpretación o la desautoriza. En cuanto al poema de Parménides, se utilizará la traducción producida (aunque inédita) por el profesor Dr. Luis Alberto Fallas López y un grupo de estudiantes de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

I. El contenido actitudinal que distingue a la filosofía de la antifilosofía

A. La actitud de rechazo e irreverencia ante la verdad filosófica (la noción de antifilosofía de Charles M. Djordjevic como oposición intencional)

Djordjevic (2019) sostiene que tras las proposiciones cognitivas de la filosofía yace una intención de convencer a sus destinatarios de la veracidad de lo que afirman; a esa intención adjudica el prefijo *pro* y, a partir de ello, construye la noción de antifilosofía que asumimos como punto de partida.

Djordjevic expresa la presencia de esa actitud profilosófica de esta manera: *philosophy is properly construed as the acquisition of knowledge (read as the maximization of assertions whose content is true). (...) the salient propositional attitude for philosophy is belief, that the content of a philosophical assertion is a proposition, and that the goal of philosophy is getting the highest possible number of true propositions* (p. 19). Sobre la oposición actitudinal entre profilosofía y antifilosofía, estas son sus palabras: (...) *antiphilosophy should rely on some propositional attitude, or pro-attitude, different from belief and some speech act different from assertion* (p. 26), y, ante ese panorama, las ideas acerca de la antifilosofía y que constituyen, como se ha dicho, el punto de partida de este trabajo, están expresadas en estos términos:

it focuses on rhetorical speech acts and the pro-attitude conviction, rather than assertion speech acts and the belief-propositional attitude. Since, however, antiphilosophy takes its audience to be philosophical, its rhetoric is constrained in such a way that it strives to be indistinguishable from “proper” philosophy. If it succeeds in this, it further argues that “intention” is not something that an audience can know (...) (p. 31).

Como vemos, Djordjevic, para construir su concepto de antifilosofía, apunta hacia la existencia de una instancia no cognitiva de actitudes que alimenta el proyecto declaradamente filosófico, y de ella deduce el autor la posibilidad de una actitud opuesta (que es la propiamente antifilosófica). Estas nociones son la base de la estructura en que intentaremos una interpretación original del poema parmenídeo y del tratado gorgiano.

B. La actitud de receptividad y solemnidad ante la verdad filosófica (profilosofía) y la actitud opuesta (antifilosofía)

B.1. Profilosofía

La profilosofía es la actitud de aceptación de axiomas filosóficos. La filosofía es declaradamente cognitiva, racional, lógica, demostrativa; distintamente, el contenido de la posición profilosófica no es cognitivo, racional, lógico, demostrativo. La profilosofía remite a observar en los filósofos un contenido de actitud, la presencia de un estado de ánimo.

Todas las profesiones tienen un código de ética, y esas reglas funcionan como ideales de conducta a que debe ajustarse el ejercicio profesional. ¿Hay en la filosofía como quehacer, como profesión, algo semejante? Todas las deontologías profesionales están compuestas por reglas que tienen sentido dentro de los límites de los actos propios de la profesión; pero, dado que en la filosofía el quehacer es entendido por los filósofos como una reflexión radical y total, puede parecernos erróneamente que nada preconstituye esa reflexión, que nada la rige y que los asuntos de la ética misma figuran dentro de su ámbito. No obstante, sí hay axiomas que circunscriben la actividad filosófica, que le dan significado, la dirigen y la limitan.

La actitud profilosófica no consiste en saber de filosofía más que los demás ni en ser más apto, más profundo ni más inteligente. No se trata de entender mejor los problemas filosóficos ni de ofrecer mejores ideas; el tema profilosófico nada tiene que ver con lo

cognitivo. Se trata de observar que la actividad filosófica de obtención del conocimiento (actividad declaradamente racional, lógica, discursiva, inteligible, desapasionada) es ejercitada con una intención (intención no racional, no lógica, no discursiva, ininteligible y fuertemente apasionada) de creer que los problemas filosóficos son verdaderos problemas (es decir, que no son invenciones de los filósofos, que no son creaciones del mismo juego filosófico, sino que los filósofos se encontraron con ellos, que los problemas preceden a la filosofía y que esta nació como única actividad capaz de darles solución) y de creer que las resoluciones de los problemas filosóficos son posibles (es decir, que los problemas filosóficos son susceptibles de resolución, que los asuntos filosóficos no han nacido condenados a la irresolución).

B.2. Antifilosofía

Es común que se denomine antifilosófica a toda postura filosófica que plantee oposición a otra. En *Radical antiphilosophy* (2008), por ejemplo, Bruno Bosteels presenta una noción muy amplia que podría ser resumida como la oposición a la filosofía vigente en un momento determinado: por ir, a su modo, contra corriente, según Bosteels, antifilósofos son Nietzsche, Wittgenstein, Lacan, Rorty y Badiou.

De forma muy parecida a la de Bosteels, Boris Groys dice que Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger y Derrida tienen actitudes antifilosóficas por pensar desde un escepticismo, un relativismo, un pluralismo o un nihilismo.

Estaremos de acuerdo en que toda nueva teoría filosófica exige una pose crítica respecto de teorías anteriores, pero, si para definir antifilosofía seguimos concepciones como las de Bosteels y Groys, terminaremos llamando antifilósofos a todos los filósofos.

Alain Badiou (mencionado por Bosteels) entiende antifilósofos a Nietzsche y a Wittgenstein por contradecir la racionalidad tradicional uno y el uso argumentativo del lenguaje otro, en favor, respectivamente, de una intuición emotiva y del hallazgo de la verdad en el silencio. Esto hay que tomarlo en serio porque resulta sumamente valioso para sustentar que el contenido de la postura antifilosófica es la oposición a la actitud filosófica. Por un lado, teniendo en mente su empeño por hallar los orígenes de los valores imperantes y su consigna por la transmutación de estos, Nietzsche ejerció claramente una oposición de naturaleza moral contra la filosofía regente de su tiempo. Wittgenstein, por el otro lado, en el *Tractatus* cede a las ciencias la totalidad de las proposiciones lingüísticas verdaderas sobre el mundo, sí, pero reserva para el silencio la manifestación de lo que da sentido al mundo, de lo que es por fuera de lo cognoscible y de lo expresable; y esa manifestación mística sostenida por Wittgenstein en el propio *Tractatus*, en la *Conferencia sobre Ética* y en sus diarios filosóficos e íntimos es, sin lugar a dudas, moral (es decir, actitudinal, precognitiva y prelingüística).

Charles M. Djordjevic, en el artículo *What is antiphilosophy* de 2019, notando que la antifilosofía es un tema de actualidad y que es entendida como un enfoque metafilosófico dedicado a sostener que no hay distinción entre la filosofía y la sofística, la razón y la retórica, la argumentación y la emotividad, se propuso demostrar que la antifilosofía es un intento por reconstruir el discurso filosófico en términos no cognitivos. El concepto de antifilosofía que plantea Djordjevic es este: la negación de que las ideas filosóficas posean contenido cognitivo alimentada por una intención opuesta a la que inspira la búsqueda del conocimiento. En esa intención de que habla Djordjevic se lee la presencia de un sustrato moral que en el antifilósofo es radicalmente contrario a la vocación moral del filósofo.

Entre todas las nociones de antifilosofía, como hemos dicho, elegimos la de Djordjevic (a pesar de no encontrarse plenamente desarrollada en su planteamiento, sino apenas insinuada).

La antifilosofía es la actitud de rechazo de la actitud profilosófica, la negativa a asumir lo que los axiomas filosóficos mandan asumir para dar sentido al quehacer filosófico. La oposición ejercida no es un acto cognitivo, argumentativo, racional, lógico, demostrativo, lingüístico, etcétera, sino una intención, un estado de ánimo.

C. La reacción de Platón en el *Gorgias* y de Aristóteles en las *Refutaciones sofísticas* a la actitud sofística como muestra de la oposición actitudinal

(...) Sócrates. Éste representa una reacción frente a la disolución de los valores en el pensamiento de la segunda sofística y en la misma sociedad contemporánea desgarrada por la guerra. A causa de la ruptura de la solidaridad entre los valores individuales y colectivos, ahora son los del individuo los que prevalecen, sean entendidos como el derecho del más fuerte, o como un hedonismo humanitario y político. Frente a estas posiciones, Sócrates vuelve a hacer un llamado a la virtud o areté, y pretende asentar esta areté sobre bases firmes y universalmente válidas, alejadas de todo relativismo. (Samour, 2019, p. 38)

En el *Gorgias*, Platón presenta a un Gorgias ingenuo y víctima de su vanidad (449d), obediente de los términos a que Sócrates somete la discusión (454c), huidizo y temeroso (458b), necesitado de que Polo intervenga en su auxilio (461b), un Gorgias que confiesa ejercitar la persuasión con la vista puesta en la obtención de riqueza (452e), que admite que su retórica solo alcanza efectos sobre los ignorantes (459a) y que, tras haber asumido la

distinción entre el conocimiento y la creencia (454d), reconoce su quehacer falto del primero (456bc) y limitado a la segunda (455a). En ese retrato que de Gorgias hace Platón no figura crítica filosófica alguna, no hay discusión sobre mejores o peores ideas ontológicas y epistemológicas y todo va dirigido a establecer y acusar la actitud de avaricioso y desvergonzado ignorante que pesa sobre el sofista desde entonces y que, a través de la boca de Sócrates, condena expresamente como mala y fea (463d).

Aristóteles, por su parte, en las *Refutaciones sofísticas*, si bien es verdad que se interesa más por atacar las estrategias de los sofistas que a sus personas, no deja de acusarlos de sacar provecho de parecer sabios (165a 20), de mentir (165a 27), de proceder de mala fe (172b 21) y de injuriar y obrar sin ningún pudor (174a 24).

Las reacciones de Platón y de Aristóteles así expresadas confirman que, en última instancia, en el fondo, por detrás de lo filosófico, los sofistas combatieron contra lo cognitivo, racional, lógico, discursivo, etcétera, en un terreno meramente moral, meramente actitudinal. En específico, que Platón intente descalificar a Gorgias dibujando un personaje vicioso y censurable entraña una frontal acusación de inmoralidad (más precisamente, de moralidad opuesta) y confiesa que la oposición entre ellos no trata de concepciones ontológicas y epistemológicas, sino llanamente de actitudes: lo que Platón reprocha a Gorgias no es estar equivocado, sino comportarse de manera inmoral respecto de lo que un filósofo debería enfrentar con solemnidad. Ese reproche continúa presente en las *Refutaciones sofísticas* de Aristóteles. Por obrar en contravención de la moral filosófica, Gorgias provocó en Platón y Aristóteles una censura que nos permite ver que en el quehacer filosófico hay un terreno no cognitivo, no racional, no lógico, no discursivo, sino puramente actitudinal.

Entre Platón y Aristóteles, en cuanto a las teorías filosóficas de cada uno, hay diferencias; diferencias que Guthrie (1969, p. 62) entiende tan acentuadas que, en algunos aspectos, encuentra a Aristóteles más cercano a los sofistas que a Platón. ¿Qué tienen en común Platón y Aristóteles que nos permita, en cuanto a su condena a los sofistas, colocarlos en el mismo bando a pesar de las hondas diferencias de sus doctrinas? ¿Qué es aquello por lo que la historia los comprende enfrentados a los sofistas? De seguro el asunto no se agota en que hayan formulado críticas filosóficas contra ellos, pues no fueron los sofistas los únicos a los que Platón hizo comparecer en sus diálogos para derrotarlos ni los únicos a los que Aristóteles utilizó como punto de partida, cuando es lo cierto, a nuestro parecer, que lo que comparten Platón y Aristóteles y que constituye el motivo verdadero de la radical oposición suya con Gorgias es la actitud delante del conocimiento: en suma, según ellos, mientras que su búsqueda del conocimiento es solemne y sincera, para el sofista ofrece un instrumento de engaño, fama y enriquecimiento.

En cuanto a Platón, todavía es más preciso. Se refiere indefinidamente a los peligros morales implicados en la enseñanza de la retórica o de una pretendida virtud política.

Echa la culpa a Protágoras, a Gorgias, a Trasímaco. Discusiones entre filósofos, se dirá. Pero Platón no discute con la misma obstinación que los otros filósofos, Heráclito o Demócrito, Empédocles o Diógenes de Apolonia: está claro que reserva su crítica para quienes juzga responsables de la crisis de valores morales y del rechazo de toda trascendencia (Romilly, 1997, p. 143).

Lo que nos motiva a resaltar esta contraposición entre Platón y Aristóteles respecto de Gorgias no es emprender una defensa de este, redimirlo del mal juicio de la historia ni entrar en un juego de argumentar que los verdaderos malvados son sus adversarios, sino asumir todo lo que implica su condena de inmoralidad y tomarla como útil punto de partida para comprender que lo auténticamente gorgiano es la tenencia de una actitud opuesta a la que nutre la búsqueda del conocimiento filosófico, una actitud antifilosófica.

II. El contenido actitudinal del poema *Sobre la naturaleza de Parménides*

Podemos estar de acuerdo en que hacer razonamientos y dar argumentos es propio del quehacer filosófico. La interpretación tradicional de la obra parmenídea lo contempla como obra idiosincrásicamente filosófica.

Al decir que el poema de Parménides encierra un contenido actitudinal que asumir por parte de sus destinatarios, la intención es aludir a que su doctrina no es racionalmente comprensible ni constituye una estructura argumentativa. Al afirmar que el poema posee un significado profilosófico, lo que queremos decir es que su mensaje no corresponde a los modos del quehacer propiamente filosófico sino a un momento previo a ellos, al momento en que son asumidas las actitudes favorables a la filosofía.

Frente al poema de Parménides, de seguro no nos alejará de su correcta interpretación evitar aprisionarnos en sus términos y en la tradicional interpretación ontológica-epistemológica, y llevar la vista hacia las motivaciones no declaradas en el texto y que son su verdadera causa eficiente. Néstor Luis Cordero da el primer paso en esta comprensión al decir que el punto de partida para interpretar el poema es encontrar el estado de ánimo con que Parménides enfrenta el asunto: (...) *ese estado de ánimo (páthos) que tanto Platón (Theet. 155d) como Aristóteles (Met. A, 2, 982b12) colocan como punto de partida del filosofar* (Cordero, 2005, p. 8).

La naturaleza inaugural del poema no está en que contenga las primeras ideas propiamente ontológicas de la historia, sino en que entraña la promulgación de tres axiomas prefilosóficos y la entrada en vigor de tres actitudes fundamentales para el ejercicio de la reflexión filosófica.

A. El contenido del poema no es filosófico

A.1. La interpretación que atribuye un contenido filosófico al poema es la generalizada

¿Contenido filosófico? ¿Significado filosófico puro? Alberto Bernabé expresa con toda claridad a qué alude ese significado filosófico atribuido al poema por la tradición y manifiesta sin recelo que puramente filosófico es su objetivo, el que *no es simplemente la descripción de un viaje fantástico -como el de Odiseo a los infiernos-, sino comunicar a sus oyentes el desarrollo de un conjunto de ideas unidas por una férrea coherencia lógica acerca de la realidad última de las cosas.* (2010, p. 72). El profesor Luis Alberto Fallas López suma otro testimonio de la lectura filosófica de la obra al decir: *Parménides y sus discípulos exigen, más que una fundamentación sensible, la congruencia racional como presupuesto para fundamentar cualquier discurso posible sobre lo real* (1995, p. 72). También Leonardo Tarán resalta la regencia de la lógica sobre los postulados del poema como un síntoma de intencionalidad filosófica en él y rechaza su interpretación religiosa: *(...) Parmenides' claim to truth rests upon logical demonstration and not upon divine inspiration (...)* (1965, p. 20), coincidiendo en esto con Giorgio Colli: *(...) en Parménides, el iniciador de la filosofía griega, es evidente que la especulación filosófica es independiente de la esfera religiosa* (2012, p. 128). Por su parte, Rodolfo Mondolfo halla en el poema como *único criterio: la razón* (1959, p. 41) y Olof Gigon dice: *Este ente completamente unitario y homogéneo que nos presenta Parménides no se halla presente a los ojos externos. (...) Parménides apela al poder presencializador de la mirada de la mente, que nos hace ver un ente que no percibimos con los ojos. De este modo sale Parménides al encuentro de la objeción de que no es posible situar al ente en parte alguna. Es el νοῦς el que lo sitúa firmemente* (1980, p. 9), por lo que

conciben ambos a Parménides como un racionalista extremo, y el mismo Werner Jaeger, tan documentado en el antecedente religioso que desembocó en la filosofía griega, reduce el poema a *una trama rigurosamente lógica, impregnada de la conciencia de la fuerza constructiva de la consecuencia de las ideas* (1952, p.183).

Entonces, ¿a qué alude una interpretación puramente filosófica del poema parmenídeo? Que sean los autores citados quienes lo respondan: a la resolución de los problemas, no por medio del mito, sino por medio del discurso racional y lógico. Esa lectura del poema le atribuye rasgos de racionalidad y logicidad, como permiten ver los estudios citados. En esencia, quienes entienden el poema de esa manera sostienen que el empleo del verso y la alusión a mitos sirven como instrumentos de difusión popular de la afirmación absoluta sobre el ser, y que, no obstante, el mensaje es propiamente filosófico: inmanentemente lógico y continente de una verdad racionalmente reconocible.

A.2. El poema no posee un contenido filosófico propiamente dicho

Teorizar acerca de cómo son los entes naturales y divinos y acerca de cómo es el conocimiento de los entes es lo que hacía la filosofía que conoció Parménides, y en ella comprendió él que, hablando de entes (incluso de los dioses) tanto se puede afirmar el ser como negarlo, y entendió que eso implica que, en la inestabilidad de los entes y en la deficiencia del conocimiento, el saber humano es efímero y limitado. Renunció, así, a los entes y a su conocimiento esperando librarse de la inestabilidad y de la incerteza que a su afirmación son anejas. Identifiquemos en el poema la negación del conocimiento filosófico.

A.2.1. El conocimiento sobre los entes es falso

Parménides creía que lo que parece ser conocimiento acerca de las cosas es solamente opinión:

(...) las opiniones de los mortales, en las cuales no hay creencia verdadera (fragmento

1.50)

Lo que aquí expresa Parménides no es más que la inutilidad de los seres humanos para agarrar la verdad, nuestra incapacidad para percibir otra cosa que los entes borrosos y ambivalentes, para albergar en la mente otra cosa que la ausencia de verdad y para pronunciar otra cosa que opiniones.

Es de suponer que para desvirtuar y mitigar esta lectura extrema se sostendrá que el ser humano sí es apto para la conquista de la verdad tras un camino trabajoso de abandono de la apariencia y de superación de la opinión, de conversión de la opinión en verdad. Procuremos responder a eso.

En primer lugar, ese intento de restar radicalidad a un texto con el fin de hacerlo amigable y popular, ese cliché del eclecticismo, hace daño a postulados nacidos para dar ocasión a conmociones ideológicas y, en el caso del poema de Parménides, ninguna justicia le hace entenderlo como una manifestación más del discurso de transformación individual por medio de la razón (que, por cierto, sería contradictoria con la negación parmenídea del devenir).

En segundo término, en ninguna parte del poema aparece semejante punto medio, semejante mezcla entre lo divino y lo humano, entre la verdad y la opinión; ¿dice algún fragmento que los mortales se encuentren en tránsito hacia dejar de ser bicéfalos o que alguno de ellos pueda dejar de serlo?; ¿no sería arbitrario de nuestra parte decir que en el poema hay un proyecto de transformación y mejora personal, de iluminación, de conversión, solamente porque nosotros nadamos desde hace siglos en una mezcolanza de idealismos filosóficos, religiosos, literarios y vulgares?; se inquirirá con recelo: "¿un Parménides que nos arrebatara el conocimiento?", pero ¿no es mayor atrocidad engendrar un Parménides bicéfalo, un Parménides predicador del cambio?

¿No dice la diosa al viajante que la senda que lo ha llevado hacia la verdad "*está fuera del andar de los humanos*" (fragmento 1.50)? ¿Quién está legitimado para sostener que el camino de la verdad puede ser andado por cualquiera y no solamente por la diosa?

En tercer lugar, seguros de que las alusiones a divinidades funcionan en el poema solo como instrumentos poéticos, de que son el ser y la verdad los protagonistas de la obra y no la diosa, de que el ser no es un dios, de que ningún dios es el ser y de que todos los dioses y hasta el supuesto dios único no son más que entes, podemos aseverar que, al apartar la verdad de los hombres y emplazarla en las palabras de una diosa, lo que Parménides hace realmente es decir que la verdad no se encuentra entre los seres humanos ni es posible que se encuentre entre ellos.

Finalmente, incluso admitiendo que los dioses sean y sean entes de distinta laya a la humana y poseedores de la verdad, ¿pueden tanto la diosa como la verdad transformar la naturaleza humana y enmendar sus falencias cognitivas? Porque semejante idea no se encuentra en parte alguna del poema y porque ella sería absolutamente ajena a la manera griega de entender la relación entre las divinidades y los seres humanos, sería injustificado venir a atribuir a Parménides la convicción de que recibir una revelación de parte de un dios transfigure el cuerpo y en cierto grado divinice el alma.

(...) los mortales, bicéfalos, de nada conocedores, (...) pues la carestía dirige en sus corazones el pensamiento errante. Se arrastran como ciegos y sordos, estupefactos, hordas indecisas, para las que el llegar a ser y el no-ser se considera lo mismo y no lo mismo. (fragmento 6)

¿Pueden los hombres dejar de ser hombres? De todos modos, en los términos de la interpretación tradicional del poema, una respuesta afirmativa a esta pregunta sería contradictoria con la inmovilidad de lo que es.

A.2.2. El conocimiento sobre los entes, aparte de ser imposible, es incomunicable

(...) serán nombres todas las cosas que los mortales han establecido, persuadidos de que son verdaderos (fragmento 8.35).

Lo que el lenguaje expresa no alcanza la verdad del ser y queda reducido a referirse al pensamiento sobre los entes. El lenguaje es de los hombres y todo lo que expresa y puede expresar es opinión carente de verdad.

La tradición divide el poema en dos partes: el discurso sobre la verdad y el discurso sobre las opiniones de los mortales. ¿Están gobernados los dos discursos por reglas distintas acerca de la transmisibilidad del conocimiento? No debemos olvidar que en ambos quien habla es la diosa y que en ninguno de ellos el mortal viajante toma la palabra, de donde nos viene impuesto asumir que, si es la diosa el único de los personajes del poema que pronuncia verdad, ambos discursos son, en el contexto del poema, verdaderos. Así, queda dicho en el fragmento 8.35 que el lenguaje de los mortales, incompetente para prender y presentar la verdad sobre el ser, es llano depósito de opiniones; pero, respecto del lenguaje que da forma al conocimiento humano acerca de los entes ¿dice la diosa cosa distinta a la sentencia de imposibilidad de conocer el ser? ¿Acaso no sostiene la misma diosa en el segmento 8.50 que sus propias palabras son engañosas al referirse a los entes y al conocimiento derivado de los entes (es decir, de las opiniones)? Es cierto que la diosa manda conocer sobre las opiniones del mismo modo que ha de conocerse la verdad, mas eso no significa que conceda a aquellas algún valor o algún contenido cognitivo; debemos saber acerca de las opiniones, claro, pero para identificarlas como lo que son y deslindar definitivamente el terreno que les corresponde del de la verdad.

Los mortales nada pueden expresar sobre el ser y lo único que pueden pronunciar son opiniones tan inestables como los entes que las generan; teniendo en mente al ser, la diosa se

muestra segura y luce llena de coherencia porque ella sí está capacitada para contemplar, conocer y expresar el ser, pero, mirando hacia los entes, la diosa misma sufre de las dudas y del engaño, pues tampoco ella puede fiarse de las cosas, transformar su lábil naturaleza ni obtener de ellas la certeza que solo puede legar el ser. Pero resulta que la tal diosa no existe realmente y que su presencia en el poema obedece al propósito de enseñarnos mediante una figura literaria que esa perfectamente redonda cognición del ser, al encontrarse al final de un vuelo totalmente ajeno a nuestras posibilidades, no se encuentra en ningún lugar. ¿No sería una aberración contra la divinidad única, inalcanzable y abstracta de Jenófanes concebir una diosa que nos toma de la mano y nos recibe en su casa? Puesto que el carro, el viaje, la morada de la diosa y la diosa misma son metáforas, la boca, la lengua, las palabras y el discurso de la diosa lo son también, y, para negar esto, solo quedará una posibilidad: asumir que en el poema esa deidad, que aparece como una suerte de mujer que vive en una casa al final de un camino aéreo, es un personaje *verdadero* y no *ficticio*. Habría que sostener, entonces, una dualidad de mundos, una dualidad de expresiones del ser, en que, por un lado, habiten los mortales bicéfalos, los entes y las opiniones y, por el otro, las divinidades, el ser y la verdad; y semejante dualismo sería abiertamente contrario a lo parmenídeo. No hay, pues, diosa; no utiliza ella, en consecuencia, un lenguaje distinto del de los hombres y su discurso es una metáfora, lo que acarrea que podamos asegurar que no hay más perspectiva que la humana, que no hay más razón que la de los mortales, que no hay más que entes escurridizos y que no hay más que un lenguaje incapaz de encerrar y exhibir la certeza tan filosóficamente ansiada. El afán parmenídeo tras la promulgación del ser es más que un simple ideal religioso del advenimiento de un ser humano mejor y de un mundo mejor; Parménides nos presenta la posibilidad de contemplar la superación de las limitaciones del conocimiento humano y de superar la inestabilidad de los entes mediante la figura de un discurso divino que es

propriadamente la negación del modo en que son los entes a nuestro alcance, en que es nuestro saber y en que es nuestro lenguaje.

Parménides no afirma que nuestras facultades cognitivas y lingüísticas sean imperfectas (y, por tanto, perfectibles mediante alguna suerte de entrenamiento) ni que estemos en camino a convertirnos en dioses capaces de captar y comunicar la verdad. La imposibilidad de expresar el conocimiento sobre el ser no está en nuestro lenguaje, está en el ser, porque el ser es, por definición, incognoscible e inexpressable (si fuera cognoscible y expresable, todas las proposiciones sobre el ser, con todo y que se refieran al ser, serían opiniones). ¿Que eso coloca el ser fuera de todo lo que es humanamente concebible y lo vacía, por ende, de toda entidad? Es cierto; por eso el ser parmenídeo debe ser entendido como un axioma previo a lo ontológico, a lo cognitivo y a lo lingüístico, y no como un ente o una suma de entes.

A.3. La argumentación del poema de Parménides es deliberadamente contradictoria

¿Contenido filosófico? De nuevo, en procura de la claridad: el conocimiento preconizado antes de Parménides, y que es al que él tuvo acceso como punto de partida del que quiso alejarse, se basa en la observación de las cosas naturales y de los dioses. Previo a Parménides, entonces, lo filosófico era el saber que contempla los entes divinos y naturales; poner la mirada en el ser que no es ningún ente es un intento inédito de encontrar estabilidad, certeza y oponibilidad, pero eso le exige apartarse de los modos del filosofar basados en la creencia de que las cosas ofrecen conocimiento y de que ese conocimiento es comunicable.

Para encerrar un significado filosófico propriadamente dicho, el poema debería ser coherente en sus propios términos (o, cuando menos, aspirar a serlo). Sin necesidad de adentrarnos en un examen del texto desde todas las reglas de la lógica, veamos las razones

por las que, de haber asumido la creencia en el conocimiento derivado de los entes, el poema sería contradictorio respecto de sí mismo:

a. Si quien nos habla es un mortal y si los mortales solo tienen opiniones, el contenido del poema es una opinión incapaz de atrapar y transmitir la verdad. Todo lo que dice (hasta el solemne discurso sobre la verdad que pronunció la diosa) es, en la boca de un mortal, una opinión. ¿Que el mortal que contempla la verdad o que recibe una revelación se convierte acaso en otra cosa, en un profeta? Ese efecto transfigurador no se halla en parte alguna del texto ni es acorde con la cultura que lo rodea.

b. Si el ser es uno, todos los entes (viajero, carro, yeguas, diosa) pierden su entidad, sus límites, y se diluyen. Parménides no nos habla de los entes porque estos no conceden certeza alguna, y, dado eso, no le interesan en lo absoluto. Sin embargo, que hable la diosa de sí misma como un ente, como un *yo*, y que se dirija al viajero como otro ente, como un *tú*, es abiertamente inconsistente con la unicidad del ser.

c. La diosa manda al joven pensar y expresar pensamiento. Si el ser es inmóvil y pensar es una manera de devenir, hay ahí una nueva contradicción.

d. A la vez, para que el aprendiz piense y pronuncie pensamiento (para que haya devenir, pues) debe de haber cuando menos dos cosas distintas (la que deviene y el espacio) a pesar de que se sostiene que el ser es único. ¿Que el ser deviene siendo sí mismo? Que no nos ate la semántica, que no nos haga creer el lenguaje que todo tiene sentido por solo poder ser dicho: todo deviene, si deviene, dentro de algo o fuera de algo.

W. J. Verdenius hizo un intento de salvar esta contradicción ajustando a términos religiosos las proposiciones del poema acerca de la necesaria multiplicidad de entes que implica la relación entre un sujeto cognoscente y una cosa o conjunto de cosas cognoscibles:

According to Parmenides, the elements of Light and Darkness are

wandering through the cosmos, of which the human mind is an integral part. (...) This unity of the subject and the object of knowledge arises from the same mysticism which also underlies Parmenides' conception of the unity of man and god (1949, p. 14).

Podemos ver los problemas de coherencia que trae tomar los postulados del poema al pie de la letra; Verdenius se propone expulsar la contradicción sumergiendo el poema en un contexto puramente religioso, pero, para hacerlo, tuvo que violar el propio concepto parmenídeo sobre la unicidad del ser y tuvo que pasar por confirmar la execrada multiplicidad. Otra vez: ¿no ha dicho la diosa que sobre los entes no hay conocimiento cierto?, ¿no ha confesado ella hablar con engaño al referirse a las cosas individuales como el fuego, la luz y la noche?, ¿no ha declarado acaso en el fragmento 8.60 que su instrucción acerca de los entes tiene por único fin apercibir al neófito acerca del ardid que entraña la creíble apariencia de verdad que hay en el conocimiento de los mortales? El fuego, la luz, la noche, el Sol, la Luna, el cielo, la mujer y el hombre no han de parecernos más que símbolos de la multiplicidad a que tendemos por hábito y que debemos desleír en favor del ser único por ser cosas aparentes que los mortales *distinguieron como opuestas en figura y les asignaron señales de forma separada las unas de las otras* (fracción 8.55)

e. Si lo mismo es pensar que ser, si hay una identidad entre lo que es y lo que puede ser pensado, ¿traer a la mente una cosa inexistente le otorga entidad por ese solo hecho? Claramente, Parménides no quiere eso, pero no existe en el poema manera de negar esa posibilidad como no sea negando un sentido filosóficamente literal a sus conceptos.

f. Si ser es lo mismo que pensar y lo que es en el pensamiento es también en el mundo de los entes, la sola posibilidad de pensar el camino del no-ser a instancia de la diosa significa que este camino sí es, sí es posible, sí es necesario, tan necesario como el del ser. No cabe

duda de que esta no es una consecuencia aceptada por Parménides; la identidad entre el ser y el pensar ha de poseer un significado distinto al de la simple simultaneidad de las cosas pensadas y de las cosas que son, y seguramente ha de referir a un estado preontológico, a una relación actitudinal de aceptación axiomática del ser por medio del pensamiento cuya interpretación debe ser esta: aceptar que hay el ser hace que el ser sea, sea cognoscible y sea expresable.

g. El fragmento 8.15 contiene la aseveración de que la senda del no-ser es impensable e innombrable. Aparece la tal senda en el poema, no obstante, pensada y nombrada. ¿Qué significa esta contradicción flagrante y fundamental? No se trata de afirmar que el camino del no-ser no sea pensable y nombrable, sino de prohibir al aprendiz que lo piense y lo nombre; no estamos frente a la descripción de un estado de cosas, sino frente el establecimiento de una regulación sobre la voluntad del filósofo, sobre su actitud delante de los problemas ontológicos.

h. ¿Cómo prueba Parménides que solo hay lo que es y que no hay lo que no es? No lo demuestra en términos de la dialéctica filosófica, no demuestra nada, no argumenta más que aparentemente y con miras a un deliberado absurdo que se confirma al acudir a un argumento circular:

(...) el camino que pretende afirmar el no-ser es completamente incognoscible. ¿Por qué? Porque es imposible referirse mental o verbalmente a lo que no es. (Cordero, 113)

¿Esa argumentación es falaz porque Parménides no tenga la capacidad intelectual para notarlo o porque se propuso él colocar las verdades que predica en un dominio *por fuera* del razonamiento y del lenguaje? El poema es filosóficamente contradictorio, sí, mas no lo es porque Parménides no estuviera en condiciones de advertirlo, sino porque la contradicción

es intencional en él. Con la incoherencia filosófica, Parménides extrae su mensaje del campo de los entes y las opiniones y la posiciona *en un lugar* donde la afirmación de la verdad no se encuentre sometida a las reglas de la dialéctica filosófica. Parménides sabía que, doblegadas a la lógica del juego filosófico, sus verdades se verían reducidas a opiniones, equivalentes a cualquiera otro proyecto de verdad ontológica y epistemológica, inoponibles al fin. ¿No decían Tales que el agua es el origen de todos los entes, Anaxímenes que el origen es el aire y Heráclito que el fuego es el principio? ¿Se determinó entonces y de manera definitiva cuál de ellos tenía razón? ¿Podemos imaginar a Parménides entrando en el saturado concurso tras las primicias sobre las cosas? Él supo anticipar que, por ese camino, nada cierto se obtiene, que las teorías filosóficas se niegan entre sí e intentan superarse sin alcanzar una sola verdad universalmente oponible y que el embrollo parece eterno e inacabable.

A.4. La tesis central del poema de Parménides es tautológica

Acabamos de sustentar que los razonamientos aparentemente filosóficos que contiene el poema son contradictorios en realidad, pero su tesis principal (que el ser es) no está menos falta de contenido filosófico. Parménides concibe el ser como lo que es necesariamente; así entendido el ser, decir que es, aparte de no ofrecer conocimiento filosófico alguno, resulta tautológico.

B. El contenido del poema es profilosófico

Hemos dicho que Néstor Cordero sostiene acertadamente que lo primero en la interpretación del poema es reconocer el estado de ánimo de su autor, pero creemos que yerra al suponer que tras la obra lo que yace es el asombro de constatar que hay cosas¹, pues no

¹ *La teoría de Parménides se coloca en un plano diferente. Su punto de vista se interesa en ese hecho básico supuesto por sus predecesores: "hay" cosas. (...) El principio existe; las cosas existen. ¿No es asombroso? ¿Por qué es asombroso? Porque podría no haber nada, y sin embargo hay algo* (2005, p. 34).

atinamos a advertir ese deslumbramiento, ese pasmo por el choque con la inmensidad y la contundencia del ser, y, lejos, solamente encontramos un exaltado y lloroso terror a la extinción que a todas las cosas impone el vigor del devenir, a la imposibilidad del acceso a la verdad que no deja más camino que conformarse con una vida en sombría ignorancia y a la soledad de una conciencia que permanece encerrada en sí y que no puede aspirar a tocarse con otras.

Parménides no escribió el poema arrebatado por el asombro de encontrarse con el ser porque tal asombro era para él, como es para cualquiera de nosotros hoy, imposible y falto de significado; y, siendo sinceros, insistir en ese embelesamiento provocado por la contemplación intempestiva de una totalidad abstracta más semeja un recurso narrativo que nada dice ya y que bien podríamos regalar a los clichés de la revelación religiosa. Parménides, muy a su despecho, como atestigua su poema al describir a los entes, habría llegado a persuadirse de que las cosas son mudables y dudosas, llegó a tomar muy en serio el peligro de que el ser no sea más que una suma de cosas temporales y llegó a concebirse a sí mismo, reconociéndose uno entre los mortales bicéfalos, como una mente ignorante e incomunicada. Posicionados en ese desasosiego del que da cuenta el propio poema, podemos entender que el motivo de Parménides al componerlo no fue un asombro ante el ser, el conocimiento y la comunicación (asombro del que, en boca del viajero, no tenemos testimonio en la obra, por cierto), sino un temor a la nada, a la ignorancia y a la soledad de la conciencia, un temor a que no sea posible afirmar e imponer universalmente el ser, conocimiento y el lenguaje; y los postulados aparentemente tan filosóficos y aparentemente tan ecuanimes y de fría racionalidad y lógica *hay el ser, el conocimiento es posible y la transmisión del conocimiento*

es posible deben mejor declararnos las consignas actitudinales *¡creerás que hay el ser!*, *¡creerás que el conocimiento es posible!*, *¡creerás que es posible la transmisión del conocimiento!*

¿Cómo reacciona un hombre que ha llegado a la convicción de que las personas y las cosas un día son y al otro día no, de que no hay conocimiento verdadero sobre lo que lo rodea, que el lenguaje no acierta a encerrar el significado de las ideas y de las cosas y que, sin embargo, no puede cesar de ansiar asir y predicar la verdad? Ciertamente, Parménides no sufrió en silencio la destrucción de la estabilidad y de la cognoscibilidad que en el poema nos confiesa haber experimentado, y escribió su poema como un intento de superarla. Parménides no huyó de las dificultades sembradas por la filosofía natural que conocía, no quiso librarse de ellas evitándolas, bordeándolas, y, por el contrario, se adjudicó los obstáculos que aparecían entre los hombres y el conocimiento, les concedió toda razón y, finalmente, tras digerirlos, quiso superarlos imponiendo a los filósofos tres mandatos actitudinales, la adopción de tres axiomas.

En los términos del poema, la presencia del ser no nace del encuentro con los entes, pues Parménides descrea todo lo que tenga que ver con ellos, la asequibilidad del conocimiento no es racional cuando las facultades humanas no son capaces de tocar la certeza, y para la comunicabilidad del conocimiento no es útil el lenguaje porque el de los mortales es inepto para captar y mostrar la verdad. Negados los entes, la racionalidad filosófica y el lenguaje, que subsistan afirmados (y eufóricamente afirmados) el ser, el conocimiento y la comunicación debe conducirnos a conjeturar que la verdad parmenídea no se encuentra entre los entes y las facultades humanas, es extraña, externa, a las cosas, a la razón y al lenguaje. Una verdad *más allá* de lo cognoscible y de lo expresable, una verdad inefable, es cosa tan idiosincrásica de la creencia religiosa que no existe forma de evitar

cuestionarnos si realmente el poema de Parménides es un paso hacia adelante en el tránsito del mito al logos, si realmente se ha dejado atrás el mito y vivimos desde entonces en la edad de la razón. No obstante, como veremos, el ser parmenídeo no es sinónimo de lo tradicionalmente llamado inefable.

Parménides, mortal como nosotros, niega que pueda nuestro pensamiento tocar la verdad sobre el ser y que nuestro lenguaje pueda referirse al ser, pero no niega el ser, no, más bien lo afirma con todas sus fuerzas. No teniendo nosotros más que pensamiento y lenguaje ¿cómo podremos pensar y afirmar el ser? Cuando es negado que el conocimiento humano sea capaz de contemplar el ser, cuando es negado que el lenguaje humano pueda señalar y expresar el ser y cuando, sin embargo, es afirmado el ser, la tal aseveración resulta ser axiomática (esto es: ajeno a toda idea y, por tanto, irracional, e inasible por el lenguaje, y, por tanto, indecible). La verdad parmenídea no es un razonamiento ni una revelación, es un axioma, un principio moral.

Esta adopción de la verdad no exige comprender una idea ni estar en condiciones de seguir un argumento, sino la acogida irreflexiva de un supuesto, la adopción de una actitud favorable a la asunción de las condiciones de posibilidad de la actividad filosófica, la voluntad para declarar: *no lo veo, no lo encuentro, no lo entiendo, pero acepto y declaro que ahí está*. Los axiomas que proclama Parménides están a medio camino entre el conocimiento y la virtud; desde ese momento y hasta hoy, los axiomas filosóficos calzan perfectamente con el híbrido entre religión y ciencia que nutre el cliché del proclamado *amor a la sabiduría*.

Mira las cosas presentes firmemente para el pensamiento, a pesar de que están ausentes (fragmento 2)

B.1. ¡Has de asumir que hay el ser!

El ser parmenídeo no es un ente, un conjunto de entes ni la suma de todos los entes; es una idea, un concepto; más precisamente: el ser parmenídeo es un presupuesto ideológico. El mensaje que quiso darnos Parménides consiste en que, por más que el pensamiento y el lenguaje nos permitan concebir la nada, no lo hagamos y creamos siempre que hay el ser. La imposición de un mandato actitudinal y no la construcción racional y lógica de un discurso filosófico.

B.2. ¡Has de asumir que el conocimiento sobre el ser es asequible!

Parmenídeamente, la afirmación del conocimiento no alude a una idea cognitiva, a un grupo de ideas cognitivas ni a la totalidad de las ideas cognitivas, sino a la promulgación de un mandamiento que dicta al filósofo: *tus facultades no pueden atrapar la certeza sobre lo que te rodea, pero siempre habrás de asumir que la certeza sobre lo que es alcanzable, y habrás de buscarla.* Parménides quiso decirnos que, por más que el pensamiento y el lenguaje no nos permitan asir la verdad filosófica, no nos resignemos a vivir en invencible y perpetua ignorancia. La imposición de un mandato actitudinal, claro está, y no la construcción racional y lógica de un discurso filosófico.

B.3. ¡Has de asumir que el conocimiento sobre el ser es comunicable!

Parménides pensaba que el lenguaje es incapaz de encerrar y mostrar la verdad. Sin embargo, pretendió imponernos un mandato actitudinal: *¡han de creer que la mente no está sola ni encarcelada en la oscuridad, que la verdad que ella contempla reposa idéntica en la mente de los demás y que le es posible comunicarse con ellos por medio de la palabra!*

B.4. El contenido de los tres mandatos profilosóficos no es filosófico, sino actitudinal

El tono no ontológico y no epistemológico sino frontalmente moralizante,

aleccionador, formador de actitudes, debería resultarnos claro con una mirada superficial del poema: Tú *que escuchas el relato, acógelo, yo diré cuáles sendas de investigación son las únicas para pensar* (fragmento 2), *Yo te ordené que anuncies estas cosas* (fragmento 6), *Pues no te impongas esto nunca: son las cosas que no son. Aparta el pensamiento de esta senda (...) (fragmento 7), No te permitiré decir ni pensar desde lo que no es* (fragmento 8). El propósito del poema no es describir cómo es el ser, cómo es el conocimiento y cómo es la comunicación, sino, como un padre que cree saber mejor que sus hijos los peligros a que conducen los actos viciosos y les tapa los ojos con la mano ante la presencia de algo que juzga inmoral, evitar a quienes emprendan el quehacer filosófico caer en la tentación de adoptar la creencia en la nada, en la ignorancia y en la incomunicación de la mente, pero no porque la nada, la ignorancia y la soledad de la mente sean *inconcebibles*, sino simplemente porque imposibilitan de raíz el quehacer filosófico de búsqueda del conocimiento.

El narrador del poema fue llevado hacia la contemplación de la verdad. Porque la recibió de la diosa, la acepta y, ante tan grande despliegue, es difícil imaginarlo con los arrestos para decir a la diosa: *pues, no te creo*. A nosotros nadie nos ha conducido a la morada celeste de una deidad y la elección entre los caminos posibles es para nosotros, bicéfalos mortales hundidos irremediabilmente en nuestra perspectiva y apartados de la mano de la divinidad, una decisión.

Parménides nos aconseja seguir el camino de la aceptación del ser, del conocimiento y de la comunicación del pensamiento por nuestra propia voluntad, por nuestros propios pasos. Mario Untersteiner habla del concurso de dos voluntades (una humana y una divina) en la tarea de asir la verdad², pero, mirando fuera de los términos alegóricos del poema y

²*La compenetrazione di due voleri, di quello cosmico e di quello humano (1979, p. LX).*

hablando en palabras estrictamente filosóficas, humanas, para nosotros solo puede tratarse de una voluntad: la nuestra, la del filósofo quien, por más ávido de saber, nunca podrá poner un pie fuera de la perspectiva humana.

Los tres axiomas parmenídeos dictan mandatos de actuar *como si*: como si el ser fuera necesario y el no-ser imposible, como si fuera posible la asequibilidad del conocimiento y no fuera factible que la mente permanezca en terminante ignorancia, como si fuera posible que el pensamiento sea transmitido de una mente a otra y no pudiera suceder que las mentes no sean capaces de comunicar entre sí lo que piensan.

El poema no está dirigido a ninguna escuela o sector intelectual específicos, por lo que bien puede afirmarse que fue concebido como un mensaje para todo aquel que desee aceptarlo y llevarlo a ejecución. Eso confirma su postura moralizante, actitudinal, no iniciática, no esotérica, no elevada intelectualmente, no exigente de un conocimiento previo.

Parménides esperaba que la forma axiomática librara a sus tres postulados fundamentales de la imposibilidad de verdad que sufren el pensamiento y el lenguaje *humanos* posicionándolos *previos, por detrás, antes*, del pensamiento y del lenguaje. Un axioma, al ser pensado y ser dicho, se vuelve inútil; pensar y pronunciar un axioma le quita lo axiomático y lo convierte en discutible. Por eso Parménides negó todo valor al pensamiento y al lenguaje, para que la asunción del ser no tenga necesidad de pasar por ellos y se exima de la privación de verdad que inevitablemente padecen.

Giorgio Colli dice que enunciar que el ser es resulta la única conclusión racional que sigue el camino de la persuasión (2017, p. 159), pero la idea del ser no es una conclusión sino un principio, un axioma, un acuerdo previo, una condición actitudinal de la filosofía.

¿Hay en el poema de Parménides razonamientos y argumentos de esos que son tan idiosincrásicos de la filosofía? Se dirá que la ausencia de estos es debida a que en su época

el poema era la manera acostumbrada y más apta para la transmisión de las ideas; no obstante, sin negar que tal cosa sea cierta, es preciso notar que la falta de argumentos se debe a que no los puede haber tales que expresen axiomas cuyo posicionamiento es previo a todo razonamiento, a toda argumentación y a toda demostración. Al decir eso debemos ir en contra de Gadamer:

Hallamos la primera cesura en Platón, y la hallamos cuando postula, como rango distintivo de sus predecesores, que éstos narraron cuentos. (Lo hemos visto al estudiar el Teeteto y también el Sofista.) A partir de aquí, el pensamiento se encamina por la senda de los logoi, de las argumentaciones y de la dialéctica. La filosofía platónica y aristotélica proponen un nuevo camino hacia la verdad.

De todos modos, hallamos ya aproximaciones a un aparato conceptual semejante en la obra de Parménides, aunque se encuentren en forma poética. (1999, p. 52)

Todos los filósofos y todas las épocas acuden a Parménides para cimentar sus ideas, pero no porque su obra contenga mejores o más profundas ideas filosóficas, sino porque él aportó tanto como nadie más en la construcción de la estructura axiomática que posibilita todas *las filosofías*. En eso reside su carácter fundador; es una fundación ideológica, actitudinal.

Los principios prefilosóficos constituyen lo que podríamos decir es la religión de los filósofos, incluso de los escépticos. No son dogmas religiosos propiamente dichos ni son ideas filosóficas propiamente dichas, son puntos intermedios, son axiomas pre-filosóficos, actitudes, ideales; representan la exigencia de tener un comportamiento de aceptación irreflexiva y de ánimo reverente, casi religioso, delante de las ideas que posibilitan la

filosofía.

¿Que el poema manda ejercer el intelecto y no la creencia irracional? No olvidemos que las opiniones también se hacen con el intelecto, que el error en el descubrimiento de la verdad por parte de los mortales les viene de practicar *humanamente* su entendimiento. Por otra parte, la presencia de posturas actitudinales nunca ha significado la refutación de un pensamiento puesto en práctica con posterioridad a aceptarlas, como ocurre en la teología; en el caso filosófico, la labor intelectual (ciertamente profunda y compleja) inicia tras la asunción de las actitudes profilosóficas.

B.5. Las consecuencias de inobservar los preceptos actitudinales

La decisión sobre estas cosas está en esto: es o no es. (fragmento 8.15)

Sí, cuando el problema es moral, actitudinal, la resolución entraña una decisión, nada más que una decisión. La cita confirma como mejor no se puede que la intención del poema parmenídeo es advertir la presencia de la encrucijada y guiar en la toma de la decisión.

Las consecuencias de andar la senda prohibida por Parménides son la asunción de la nada, la asunción de la inasequibilidad del conocimiento y la asunción de la incomunicabilidad del pensamiento. La filosofía, entendida como búsqueda del saber, negada de raíz desde ese momento.

Si un filósofo, en rebeldía del mandato actitudinal impuesto desde Parménides, no acepta las creencias de que hay el ser, de que el conocimiento es asequible y de que el conocimiento es comunicable y llega a abrazar la opinión de que nada es, de que no es posible conocer y de que el pensamiento no puede ser comunicado, precisamente eso, filósofo, dejará de ser, anatema será y le negará la historia haber tenido una convicción verdadera en su creencia, reducido a bufón o a malabarista. La respuesta de censura moral a quienes han optado por el camino del no-ser ratifica que es moral la naturaleza de la enseñanza

parmenídea.

C. La doctrina de Zenón de Elea sobre el movimiento, la pluralidad y la unidad como confirmación del significado profilosófico del poema de Parménides

Hemos sostenido que el discurso parmenídeo es filosófico solo aparentemente, que su contenido no es filosófico sino profilosófico, que las explícitas refutaciones sobre la cognoscibilidad de los entes y sobre la transmisibilidad del conocimiento de los entes sirven a una afirmación incognoscible e impronunciable del ser y cuya asunción es el primer paso que debe dar todo aquel que se conciba filósofo. Zenón de Elea, discípulo de Parménides, comprendió el mensaje de su maestro y llevó al extremo ese uso suyo del lenguaje como medio para enunciar lo actitudinal.

Que Parménides niegue los entes, niegue el acceso a la verdad del conocimiento humano y niegue la utilidad del lenguaje para expresar el conocimiento y que, a la vez, afirme el ser, nos imponga conocer y nos mande predicar lo sabido puede parecer cándidamente contradictorio. Del mismo modo, que Zenón niegue simultáneamente la unidad y la pluralidad y niegue el movimiento y el espacio puede llevarnos a colegir que estamos hablando de un irresponsable que no sabe lo que dice. Sin embargo, tanto en el caso de Parménides como en el de Zenón, los ingenuos seríamos nosotros sin creyéramos que la contradicción no es deliberada ni está dirigida hacia un fin.

Parménides, porque la filosofía que le precedió dirigió su mirada hacia los entes de la naturaleza, lo hizo también y encontró en ellos la inaprehensibilidad y, luchando por superarla, concibió un ser que no está en la naturaleza, un ser que no está en el tiempo ni en el espacio, un ser que es un axioma. Parménides, así, proscribió que los filósofos se fijen en la naturaleza y se conformen con su inestabilidad, y les mandó tomar la creencia de que hay

una esfera que abarca y ahoga la inconstancia, que abarca y asfixia la ignorancia, que contiene y apaga el sinsentido. Zenón entendió el mandato y lo obedeció desconfiando del mundo natural, librándose de la confusión a que lleva creer que el conocimiento está en la naturaleza y haciendo explícito que donde ella está lo paradójico, lo aparente, está. Alberto Bernabé resalta de Zenón *la falta de toda referencia al mundo de la filosofía natural que había ocupado la segunda parte del poema de Parménides. Nada se nos ha conservado de Zenón en este sentido y es lo más probable que el tema no le interesara en absoluto* (2010, p. 164).

Si un filósofo rechaza la unidad, es, se supone, porque asume la multiplicidad; a la vez, si se desdeña la adopción del devenir, ha de ser porque se adopta la opinión de que no hay devenir. Pero, en el caso de Zenón no es así: él desdeñó tanto un extremo como el otro con la intención de no tomar partido porque, como aprendió de Parménides, la búsqueda de conocimiento no se satisface poniendo los ojos sobre los entes de la naturaleza. Por eso, porque hacerlo niega a la naturaleza como fuente de verdad, negó Zenón el movimiento mediante las cuatro paradojas recogidas por Aristóteles en la Física, negó la pluralidad según dijeron Simplicio y Proclo³ y Filópono⁴, de acuerdo con Simplicio, negó la unidad⁵ y, de

³*If there is plurality, things will be both great and small; so great as to be infinite in size, so small as to have no size at all. If what is had no size, it would not even be. For if it were added to something else that is, it would make it no longer; for being not size at all, it could not, on being added, cause any increase in size. And so what was added would clearly be nothing. Again if, when it is taken away, the other thing is no smaller; just as when it is added it is not increased, obviously what was added or taken away was nothing* (Kirk, Raven y Schofield, 1957, p. 288).

⁴ *Pues -dice- si existe la pluralidad, como ésta está constituida por varias unidades, es necesario que haya varias unidades con las cuales se constituya la multiplicidad. Si, como demostraremos, es imposible que haya varias unidades, es evidente que será imposible que haya multiplicidad, y como lo que es debe ser o uno o múltiple -y como es imposible que sea múltiple- se concluye que lo que es, es uno* (Cordero, Olivieri, La Croce, Eggers, 1985, p. 34).

⁵*Pero si el mismo Zenón eliminó lo uno, demostrando que existe la multiplicidad* (Cordero, Olivieri, La Croce, Eggers, 1985, p. 39).

nuevo según Simplicio, hasta llegó a negar el espacio⁶ (porque el espacio es para los entes y el ser parmenídeo no está en él) y a negar la percepción sensible⁷ (porque el ser parmenídeo no se manifiesta en la materia).

Descreeer como Parménides de la capacidad del lenguaje *humano* para comunicar la verdad sobre el ser es lo que está detrás del discurso deliberadamente contradictorio de Zenón. Néstor Luis Cordero, en *Los filósofos presocráticos* (p. 21), dice que Zenón defendía una tesis y su contrario como un ejercicio de gimnasia mental; sin embargo, su método es más que una mera erística, pues se trata, como dijeron Kirk, Raven y Schofield, de una reducción al absurdo de las tesis de sus opositores (p. 300), de una reducción al absurdo dirigida a mostrar la inutilidad del lenguaje para captar la verdad acerca del ser. ¿Qué otra cosa podrían significar sus contradicciones? ¿Qué otra cosa podrían intentar mostrar sus paradojas? La intencional contradicción y la deliberada negación de todo lo que atañe a los entes es el más natural seguimiento de la postura parmenídea acerca de un ser que no está en la naturaleza, que no puede ser conocido y que no puede ser nombrado porque proviene de un axioma preontológico, preepistemológico y prelingüístico. Tras la aceptación del ser así concebido, Zenón parece decirnos: *y que sobre lo que toca a los entes, puede ser conocido y puede ser dicho, todo nos dé igual porque todo da igual.*

⁶*El argumento de Zenón parece suprimir la existencia del espacio, preguntando así: si el espacio existe, estará en alguna cosa, pues todo lo que es está en algo, y lo que está en algo está también en un espacio; es decir que el espacio estará en un espacio, y así hasta el infinito. Por consiguiente, el espacio no existe (ibíd., p. 42).*

⁷(ibíd., p. 45).

III. El contenido actitudinal antifilosófico del tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza de Gorgias*

En la obra parmenídea, las afirmaciones del ser, del conocimiento sobre el ser y de la comunicación del conocimiento sobre el ser no son ideas propiamente filosóficas, sino actitudes. En este trabajo no se han tomado esas tres afirmaciones por antojo de entre los temas que trata el poema, pues fue el propio Gorgias quien las identificó como objetivos de la arremetida que, naciendo antiparmenídea, acabó siendo antifilosófica.

A. Interpretaciones filosóficas del tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza de Gorgias* (repasso de las interpretaciones lógica, empirista, relativista y escéptica)

Igual que el poema de Parménides ha sido tradicionalmente entendido como obra ontológica y epistemológica, el tratado de Gorgias ha sido interpretado como si contuviera planteamientos propiamente filosóficos. Así, Barnes (1979, p. 136) resume las distintas interpretaciones filosóficas de la obra gorgiana entre la escéptica, la nihilista y la retórica (sin dejar de decir que Barnes tiene presente que el tratado ha sido entendido como un chiste). También Bakaokas (2001, p. 80) hace un repaso de tres interpretaciones que le ha atribuido la tradición: retórica, nihilista y kantiana (esta última basada en que Gorgias distingue entre noúmeno y fenómeno y niega la cognoscibilidad del primero). Rus (1986) suscribe esa interpretación idealista: *lo pensado queda aislado como creación (¿ficticia?) del pensamiento y solo captable por él* (p. 33).

Guthrie (1969), en su lectura del tratado recorre múltiples perspectivas filosóficas: le atribuye, como sofista, escepticismo sobre la posibilidad de alcanzar la verdad y sobre la confiabilidad de las facultades (p. 57), y, en específico, interpreta las tres negaciones gorgianas como relativismo del mismo modo en que se piensa relativista a Protágoras (p.

182) y, puesto que tienen la intención de demostrar que tan fácil es sostener una tesis como sostener su contrario, sujetas a las reglas de la lógica (p. 195).

A la comprensión que encuentra en el tratado un intento de invalidación lógica del ser parmenídeo se suman Caston (2002, p. 229), para quien la intención de Gorgias es mostrar que asumir las tesis de Parménides lleva a una contradicción, y Moreno Paz (2013, p. 8), quien entiende que lo pretendido por Gorgias es crear una confusión entre los extremos del ser y del no-ser.

Algunos estudiosos interpretan el tratado como relativista. López Pérez (1997): *No existe una verdad válida para todos los hombres, como tampoco existe, por ejemplo, una ley o una ética que llegue a tener el mismo significado en todos los casos* (p. 11). Arduini (2004) halla en él una afirmación de que todas las perspectivas son aceptables (p. 14). Y Vallejo (2007) lo dice explícitamente: *(...) la posición de Gorgias es muy semejante al relativismo de Protágoras. (...) la objetividad del conocimiento no es posible en sentido estricto, porque el conocimiento se compone de representaciones mentales que no pueden ser idénticas entre sí* (p. 254).

Otra manera de interpretar el tratado dentro de los límites de lo filosófico es la que lo observa desde el ángulo de la retórica. Por ejemplo, Barthes (1982) resalta que el valor del sofista es *haber hecho ingresar a la prosa en el código retórico acreditándola como discurso elevado, objeto estético, lenguaje soberano, antepasado de la literatura* (p. 13).

Todas estas lecturas son entendidas como filosóficas aquí, porque el significado que encuentran en el tratado gorgiano es ontológico y epistemológico, porque hallan en él una argumentación sometida a reglas lógicas, porque le atribuyen tomar parte en la comprensión y en la resolución acerca de los problemas filosóficos del ser, del conocimiento sobre el ser y de la comunicación del conocimiento sobre el ser.

B. El tratado no posee un contenido filosófico propiamente dicho

Hemos intentado mostrar que el poema parmenídeo no tiene un significado filosófico haciendo explícitas las contradicciones en que incurriría si tal cosa emprendiese; hemos sostenido también que tales contradicciones serían tan flagrantes que, para insistir en que el contenido del poema es ontológico y epistemológico, tendríamos que concebir un Parménides muy ingenuo y alejado de la fama de profundo que le han otorgado los siglos. Pues, igualmente, hay que afirmar que el tratado gorgiano no tiene sentido filosófico alguno y que la frontal intención de Gorgias era que no lo tuviera.

Aunque el tratado ha sido interpretado en términos filosóficos, identificar en él una carencia de sentido filosófico tampoco es inédito. Guthrie (1994), por ejemplo, opina que el tratado es una broma: *La inversión de los argumentos de Parménides es sin duda divertida, y recuerda uno de los consejos de Gorgias a sus alumnos, 'destruir la seriedad del adversario con la irrisión, y la irrisión con la seriedad' (fr. 12). El mismo título de la obra es un índice suficiente de parodia* (p. 194). Natali (1999), más que ver en él la construcción de un tratado de rigurosa lógica filosófica, subraya el aspecto *magico, irrazionale, emotivo della retorica gorgiana* (p. 206), y Albisu (2006) entiende la obra como una reducción al absurdo que sirve como crítica a *una manera de concebir la tarea filosófica* (p. 17).

Ahora es necesario mostrar por qué se sostiene aquí que el tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza* de Gorgias no tiene sentido filosófico alguno.

B. 1. Sobre la negación *nada es*

a. Puede haber: a) lo que es, b) lo que no es y c) lo que es y no es a la vez. Si lo que no es fuera, sería no siendo y eso sería absurdo (sería no siendo y eso es contradictorio). Si lo que no es es, lo que es no es, porque son contradictorios. Es claro que el argumento nada

tiene de ontológico y que todo se trata de un juego meramente lingüístico.

b. Lo que es es: a) eterno, b) creado o c) eterno y creado a la vez. Si es eterno, no tiene principio ni fin y, por eso, no podría estar en ningún lugar; y que algo sea sin estar en el espacio ni ser el espacio mismo es ontológicamente inconcebible (y, por cierto, idéntico al ser parmenídeo).

Si lo que es es creado proviene: a) de lo que es o b) de lo que no es; si proviene de lo que es, ya era y no pudo ser engendrado, mientras que nada puede provenir de lo que no es, porque lo que no es no puede engendrar. No puede algo ser eterno y creado a la vez, porque lo que es eterno no es creado y lo que es creado no es eterno. Tampoco lo que es puede ser, porque sería uno o múltiple, y no puede ser uno, porque sería divisible convirtiéndose en varias cosas, ni puede ser múltiple, porque sería varias cosas en lugar de una. Esta manera de argumentar revela que las negaciones sobre el ser no tienen un significado ontológico, que Gorgias no se refiere realmente al ser ni a los entes, que su sentido filosófico es solo una apariencia construida con el lenguaje que emplearía alguien que tuviera la intención de hablar ontológicamente.

B.2. Sobre la negación *nada puede ser conocido*

Los entes contemplados por el pensamiento no son en el mundo porque, si fueran, serían en el mundo todos los objetos que sean pensados, hasta los entes simplemente imaginados como personas volando, carros corriendo sobre el mar, Escila o Quimera. Con esto Gorgias invierte el proceso de conocimiento del mundo (sucesión mundo-mente) y parece acercarse al pensamiento idealista que le atribuyen algunos estudiosos, pero lo que dice el sofista nada tiene de ontológico o de epistemológico, pues se trata de una utilización del discurso de esas materias con la abierta intención de mostrar su falta de sentido cometiéndolo, a partir de él, otras flagrantes faltas de sentido. Aquí Gorgias nos demuestra que,

entendidas en su sentido ontológico, las palabras de Parménides *lo mismo es ser y pensar* (fragmento 4) permiten sostener que el ser es una creación del pensamiento, y que, si no es mediando una actitud favorable a creer que el ser es dado y que la mente puede conocerlo, tanto se puede sostener una cosa como la otra.

B.3. Sobre la negación *nada puede ser comunicado*

En las palabras perfectamente claras en que la recoge Sexto Empírico: *lo que es tiene su fundamento fuera de nosotros, no puede convertirse en palabra nuestra. Y, al no ser palabra, no puede ser revelado a otro*. Confundir las cosas con las palabras es arbitrario y es, por encima de todo, malintencionado.

Partiendo de que se comunica las palabras y no los entes, Gorgias parece decirnos que el lenguaje supone comunicar las cosas, pero en realidad no hace más que comunicar palabras y que, puesto que las palabras no son cosas externas a la mente, es inconcebible transmitir las de una mente a otra. Para atribuir a esto un sentido filosófico (es decir, pretendidamente cognitivo) tendríamos que asumir que Gorgias no fue capaz de concebir cosas que no son ni de concebir que podamos expresar los pensamientos asociados con esas realidades imaginarias, al igual que tendríamos que creer que Parménides no estaba en condiciones de pensar la vía del no-ser para decirnos que la tal vía es impensable.

B.4. Gorgias no podía haber pensado realmente que nada del contenido de nuestro pensamiento puede ser comunicable sin contradecirse al decirlo y sin volverse por esa contradicción fácil presa de frases de cajón y paradojas antiescéticas como *¿y, entonces, usted, el que niega, tampoco es?, ¿cómo sabe usted que nada puede ser conocido si nada puede ser conocido?* y *¿cómo comunica usted sus negaciones si nada puede ser comunicado?* Gorgias evita estas objeciones elaborando argumentos absurdos y, por absurdos, irrefutables en sus propios términos, porque él sabía, como Parménides, que el conocimiento, así se

presente solemne y profundo, no es más que una opinión.

Siguiendo a Parménides, quienes afirman filosóficamente el conocimiento sobre los entes y quienes lo niegan en el mismo terreno no pueden, por más que estén persuadidos de su verdad, imponerla a los otros y conseguir que se le tenga como algo más que una opinión. Gorgias lo entendió así y lo aceptó, y libró sus verdades sobre el ser, el conocimiento y la comunicación del pensamiento (que no los hay) de ser discutibles al no formularlas en la forma de argumentos filosóficos. Si Gorgias hubiera dicho escépticamente *es la verdad que no hay ser, conocimiento ni comunicación*, los que estén en desacuerdo con él podrían decir *bueno, esa es solo su opinión*.

C. Sobre la versión de Pseudo Aristóteles

La versión del tratado gorgiano atribuida a Aristóteles contiene las tres negaciones que también recoge la de Sexto Empírico y las transmite, como este, en términos que confirman su falta de sentido filosófico. Lo que nos parece verdaderamente valioso para nuestros fines es la presencia de remisiones a Zenón y el esfuerzo del autor por refutar a Gorgias.

Así, al sumar a los argumentos de Gorgias los de Zenón acerca de la inexistencia de lo finito y de lo infinito, se construye un puente entre el sofista y Parménides que resulta sumamente llamativo y que conduce a cuestionar: si Parménides y Gorgias son tenidos como polos opuestos en lo ontológico y epistemológico ¿cómo es que un discípulo del primero concibió ideas que el segundo consideró útiles? Si, como Pseudo Aristóteles relata, hay aportes de Zenón en el tratado gorgiano, es porque entre Parménides y Gorgias la oposición es actitudinal y no filosófica, no ontológica y epistemológica (al contrario, cual hemos dicho, sus teorías sobre el ser y el conocimiento de los entes son idénticas).

Por otro lado, los esfuerzos del autor por refutar a Gorgias confirman que suponer interpretar el tratado sujetándolo a las reglas de la lógica condena, tanto al que está a su favor como al que está en su contra, al fracaso. Las enormes dificultades que Pseudo Aristóteles no logra vencer en su intento de construir alguna réplica a Gorgias y la presencia de argumentos de plano incomprensibles confirman que el tratado no puede ser leído en términos argumentativos, lógicos, filosóficos. A fin de cuentas, para todo asunto relacionado con el tratado y con su interpretación gobiernan los términos parmenídeos adoptados por Gorgias para luchar en el mismo terreno y según los que hablar cognitiva y argumentativamente lo reduciría al campo de las opiniones. El desacierto del llamado Aristóteles para desdeñar al sofista confirma que el ser de que hablan Parménides y Gorgias solamente puede ser representado *libre* de lo cognitivo y de lo discursivo, mediante la asunción actitudinal de que, independientemente de que el conocimiento y el lenguaje no puedan sostenerlo sólidamente, hay el ser y punto. Guthrie (1962) y Barnes (1982) ven en el tratado una parodia, un chiste, una broma; pues, quienes se toman el trabajo de intentar comprenderlo y refutarlo argumentativamente son sus víctimas.

D. El tratado gorgiano es contradictorio

El tratado de Gorgias es deliberadamente contradictorio para alejar su significado de lo cognitivo. Es contradictorio afirmar que la nada es. Es contradictorio decir “yo conozco que nada puede ser conocido”. Expresar lingüísticamente que el lenguaje no es capaz de expresar el pensamiento es una contradicción.

E. Su falta de sentido filosófico como vehículo hacia el planteamiento de una oposición intencional

Gorgias, pronunciando negaciones carentes de sentido filosófico, se posiciona por

fuera del juego de argumentar lógicamente y se exime de todo conflicto argumentativo, porque sus negaciones son como tres ladridos incomprensibles dentro del juego de la racionalidad.

Platón y Aristóteles no reprochan a Gorgias ser intelectualmente inepto ni condenan en él alguna falta de conocimiento; lo que le imputan es de naturaleza actitudinal, una ineptitud moral ante lo que, según ellos, debería excitar solemnidad. Si redujéramos el significado del tratado gorgiano a que nuestra ignorancia es invencible, en nada sería distinto del de la famosa confesión de Sócrates acerca de la cortedad de su saber; la opuesta actitud con que fueron pronunciadas ambas posturas las hace, sin embargo, radicalmente distintas: mientras al sofista se le conoce como mercenario hundido en el vicio, como explotador hábil, Sócrates es tenido, por haber amalgamado el saber con la virtud, como un héroe de la moralidad filosófica, como un filósofo santo. Ese contenido moral socrático aparece intacto en Platón y en Aristóteles y es el que estos empuñan para fustigar a los sofistas. Si ya para Parménides y para Sócrates la obtención del conocimiento es una tarea inacabable (es decir, irrealizable) a la que, no obstante, se dedicaron y a la que indujeron a esforzados discípulos, ¿por qué habría de causar sorpresa e indignación que Gorgias negara la asequibilidad del conocimiento y se presentara simultáneamente como un conocedor y como un maestro? La diferencia no reside en que unos y otro posean mejores o peores ideas ontológicas y epistemológicas o en que sepan someter mejor sus verdades a reglas lógicas, sino simplemente en la actitud que lleva a Parménides y a Sócrates a ser solemnes ante el ansia de conocimiento e incluso ante la ignorancia, y en la que motiva a Gorgias a comportarse con irreverencia, a no hablar en serio, a parodiar el talante de los que toman el asunto con solemnidad. Si el significado del tratado fuera cognitivo y no actitudinal, la tesis de Gorgias y la de Parménides serían idénticas en la negación del conocimiento.

Que la postura gorgiana de negar el ser, el conocimiento y la comunicación es realmente actitudinal y no ontológica ni epistemológica ya fue advertido por algunos estudiosos. Guthrie (1969), por ejemplo, califica sin ambages la doctrina gorgiana como moralmente subversiva (p. 36) y la entiende colocada fuera de los límites de la virtud filosófica: *Gorgias proclamaba que enseñaba este arte de hablar y no otra cosa. Aunque esto afectaba a lo bueno y lo malo, renunciaba a la enseñanza de la areté (...)* (p. 182). Kerferd (1981) define la antilógica que, dice, atribuye Platón a los sofistas, como una estrategia más que como una postura lógica propiamente dicha (p. 63). Tomasini (1999), hablando de semejanzas entre los sofistas y Wittgenstein, resalta dos rasgos del pensamiento de los primeros que vienen a fortalecer los planteamientos de este trabajo: una postura antisistemática y una concepción del lenguaje como instrumento (p. 257); estas ideas son útiles para lo que sostenemos aquí porque, en el primer caso, la presencia de un *anti* siempre va a significar oposición actitudinal y porque, en el segundo caso, si el lenguaje es mero instrumento, el saber sofístico que en su manejo se especializa, renuncia a contener verdad filosófica alguna y se conforma con una mirada externa a las materias del pensamiento que sí se arrojan ser capaces de la obtención del conocimiento.

F. El tratado de Gorgias como oposición antifilosófica al poema de Parménides (confrontación actitudinal directa entre el tratado de Gorgias y el poema de Parménides)

Recapitulando: hemos sostenido que el tratado de Gorgias es falta de sentido filosófico como una manera deliberada de ejercer una oposición en el terreno, no de las ideas, sino en el de las actitudes. Pero ¿una oposición a quién?; más precisamente: ¿una oposición a cuál actitud?

F.1. Sobre el tratado de Gorgias como oposición al poema de Parménides

La postura actitudinal contra la que Gorgias dirige el mensaje de su tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza* es la que entraña el poema *Sobre la naturaleza* de Parménides. De acuerdo con Segal (1962), Gomperz atribuía a Windelband haber interpretado el tratado gorgiano como una parodia de los eléaticos (p. 137), y la oposición al poema es lo que observa Untersteiner (1967) al llamar *antieleático* al tratado (p. 240) y lo que tiene en mente Colli (1965) al decir que *su tesis de que nada existe es precisamente la tesis antitética a la de Parménides* (p. 44).

Entonces, parece ahora una obviedad, pero es algo necesario de decir, que el tratado de Gorgias no es un planteamiento incausado, sino una respuesta, y que, como respuesta, se dirige contra el poema parmenídeo.

F.2. Sobre el tratado de Gorgias como obra de contenido actitudinal o moral

En el tránsito hacia interpretar el tratado como un planteamiento no filosófico sino actitudinal, la lectura de Barbara Cassin es muy importante porque, aunque intenta encontrar en él un sentido lógico e insiste en hacer inteligibles las negaciones gorgianas, las entiende como un empleo del lenguaje filosófico con una intención opuesta. Según Cassin, Gorgias tomó el lenguaje con que Parménides concibió el ser para mostrar precisamente que este es una creación del discurso:

That being is a speech effect now takes on a twofold meaning: we are not simply faced with a critique of ontology (your purported being is nothing but an effect of the way you speak), but with a claim which is characteristic of "logology," to use a term of Novalis (and also of Dubuffet). What matters from now on is not a being which would supposedly be already there, but the being produced by the discourse (2000, p.7).

Interpretar el tratado gorgiano de esa manera no es otra cosa que hallar en él una oposición al poema parmenídeo, pero no una oposición ontológica o epistemológica, sino actitudinal, pues sostener que el ser no es hallado y puesto ante la mente sino creado por el discurso equivale a reducir la afirmación de la objetividad del ser, tan vehementemente pronunciada por Parménides, a una mentira. Cassin no dice que el enfrentamiento entre Gorgias y Parménides ocurra en el terreno de las actitudes, pero, al conducirnos hacia la reflexión acerca del discurso como agente creador y destructor del ser, el reconocimiento de las intenciones detrás de ambas posturas nos queda a la vista: se crea el ser por medio del lenguaje, no porque sí, sino por un motivo, por un motivo intencional, por una actitud, y se destruye el ser creado, no por accidente, no por capricho, sino, por supuesto, en virtud de un motivo actitudinal opuesto.

Tan claramente entiende Cassin que el territorio donde luchan los sofistas contra la actitud profilosófica es el de la moral, que en *Who's afraid of the sophists? Against Ethical Correctness* (2000) les adjudica borrar los límites que en filosofía determinan la diferencia entre el bien y el mal: *the two major themes which philosophy develops in order to distinguish the good side from the bad side of resemblance are cancelled out by sophistic, in such a way that ethics is displaced"* (p. 13).

Ya Romilly (1997) resaltó el impacto moral de la postura sofística⁸ pero intentó exculparla, librarla de alguna intención filosóficamente malsana al distinguir lo teórico de lo práctico y separar a los sofistas de los efectos inmorales de sus doctrinas. Es nuestra convicción que, en el caso de Gorgias, intentar llevar su significado hacia lo filosófico y

⁸Puede decirse, pues, que la crisis moral de entonces debió mucho a los sofistas y a la utilización que hicieron de sus tesis. Porque, en su preocupación por la acción práctica, podían ofrecer medios y argumentos a los ambiciosos, daba la impresión de que los habían servido deliberadamente, y el sentido mismo de sus análisis fue entonces viciado y falseado (p. 144).

defender su inocencia de crímenes contra la moral filosófica implica necesariamente no haber conseguido encontrar tras las palabras aparentemente filosóficas del tratado un significado moral filosóficamente impronunciado y filosóficamente prohibido.

Aunque el juicio acerca de los sofistas es hoy casi unánimemente favorable, no olvidemos que sigue habiendo estudiosos que, como Platón y Aristóteles, censuran moralmente la postura sofística y, con eso, confirman haberla interpretado en los términos actitudinales que proponemos. Así, las severas palabras de Romero (1967) deben resultarnos útiles para identificar el verdadero significado de la postura sofística: *Por el mal que hicieron a su patria y los errores que difundieron, los sofistas han sido considerados, generalmente, como una lacra de Atenas* (p. 7), y más aún al citar a Jacques Chevalier: *Sus principales méritos consistieron en que 'modelaron instrumentos que pudieron ser utilizados para fines más altos cuando fueron puestos al servicio de la Verdad (...)'* (p. 7). La presencia de la palabra verdad y, por encima de todo, su mayúscula deberían bastar para tener por dicho todo lo que interesa sobre la oposición moral a que aludimos.

Bien dijo Rodríguez Adrados (2016), hablando de Gorgias, que *El logos es ambiguo, permite engaño, deja lugar a persuasión, ha de adaptarse a las circunstancias (es decir, al estado de ánimo y carácter de los receptores)* (p. 16). Un ejercicio del logos engañoso y dependiente del ánimo es todo en la interpretación del tratado de Gorgias. El sofista no pretendía mostrarnos conocimiento alguno, sino solamente actitudes: las actitudes tras la creencia de que el conocimiento filosófico es factible y las actitudes opuestas para las que, como nadie ha dicho mejor que Cassin, el ser y el conocimiento mismos son apariencias creadas mediante el uso del lenguaje.

F.3. Sobre el tratado de Gorgias como oposición actitudinal a Parménides

Afirmamos aquí que el contenido del tratado de Gorgias es la oposición al poema de

Parménides y que esa oposición no es filosófica, sino moral. Al repasar los estudios acerca de la obra gorgiana hemos comprobado que lo primero es casi unánimemente aceptado y, en cuanto a lo segundo, tampoco son pocos quienes piensan que se trata más de una obra de contenido moral que de contenido ontológico o epistemológico; sin embargo, que el tratado de Gorgias sea ambas cosas simultáneamente (oposición actitudinal) es cosa que solo Djordjevic ha dicho, aunque de manera breve y superficial. Algunos estudiosos, no obstante, han sabido dar pasos hacia adelante en esa interpretación del tratado gorgiano y de ellos se nutre este intento de profundizar en su lectura antifilosófica.

Segal (1962), así, ofrece un punto de apoyo muy importante al identificar en la obra gorgiana un uso solo aparentemente racional del discurso y decididamente dirigido hacia un fin emotivo (p. 124), al tiempo que la interpretación de Román (1994) resulta absolutamente valiosa para nuestros fines al afirmar que el propósito de Gorgias es advertirnos que detrás del ser parmenídeo yace la intención de hacernos creer que nos hemos encontrado con una verdad filosófica absoluta cuando, en realidad, lo único que recibimos es el mandato moral de aceptar una creencia; en las propias palabras de Román:

Irónicamente un sofista nos pone en guardia ante la fascinación del lenguaje, siendo, en este sentido, más sincero que aquellos que utilizan el lenguaje como exacta significación del 'mundo', del 'Ser' o de la 'Verdad'. Gorgias adelanta en su honestidad que no hay traducción posible de la verdad en palabras, y que por tanto la filosofía no puede pretender comunicar la verdad, si es que puede llegar a alcanzarla. Es decir, a través de la retórica nos salva del peligro de la retórica del lenguaje eleata, del embrujo de la palabra 'ser'" (p. 318).

Obviando el dejo de interpretación relativista que no compartimos, la lectura que del

tratado gorgiano hace Ramón Román es muy provechosa para este trabajo, pues el contenido actitudinal de la obra viene a ser señalado en ella con toda claridad, al punto que el mismo intérprete deja de utilizar términos filosóficos (ontológicos, epistemológicos, lógicos, retóricos) para juzgar al sofista, y se refiere a él con palabras de naturaleza moral (sincero, honestidad).

F.4. Sobre el tratado de Gorgias como obra antifilosófica

Para Parménides, como hemos dicho, el ser no está dado, no es una fuente de conocimiento propiamente filosófico, sino que se le tiene por dado a partir de que se asume la actitud axiomática de creer que hay el ser, de creer que el ser es cognoscible y de creer que el conocimiento sobre el ser es comunicable. Siguiendo la lectura de Barbara Cassin, para quien el sentido general de la sofística es mostrar que el ser, tenido por Parménides como dado, es creado por medio del discurso, pensemos, por ejemplo, en que alguien diga *Dios es una creación humana*; eso ya debería bastarnos para comprender que, para el que tal cosa ha dicho, no hay Dios y, con eso, que todo conocimiento y toda afirmación acerca de él son falaces. Las tres negaciones gorgianas son equivalentes a pronunciar a viva voz lo que con tanta insistencia prohíbe Parménides: que nada es.

El tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza* de Gorgias es antifilosófico porque contiene la adopción de una actitud opuesta a la actitud profilosófica que propone Parménides en el poema *Sobre la naturaleza*. Gorgias y Parménides están de acuerdo entre sí en que el ser no es un ente ni está en los entes, en que el ser no es cognoscible y en que el ser no es expresable; el punto en que se encuentran opuestos es la actitud: Parménides nos dice: *no puedo demostrar que haya el ser, que el reputado conocimiento sobre el ser sea objetivamente fundado y que las proposiciones referidas al conocimiento sobre el ser tengan un sentido universalmente oponible, pero, con todo y eso, les prohíbo concebir la nada,*

resignarse a la ignorancia y adoptar el silencio, y les impongo como una virtud creer que hay el ser, que el conocimiento es asequible y que es posible comunicar el conocimiento; mientras lo que Gorgias nos dice es: Parménides no pudo demostrar que haya el ser, que lo que él llama conocimiento tenga fundamento y que las ideas de la mente, de haberlas y de tener contenido, sean comunicables, por lo que la asunción del ser, del conocimiento y de la comunicabilidad no es el reconocimiento de una verdad obvia y objetiva sino una decisión y, si no somos conscientes de ello, un engaño.

Goffey (2001) entiende perfectamente (en nuestra opinión), a partir de lo que Cassin ha llamado *el efecto sofístico*, que entre la postura del filósofo y la del sofista hay una oposición radical: *The term 'sophist effect' primarily designates the manner in which sophistry puts philosophy 'outside of itself' by virtue of a practice of language that philosophical categories cannot assimilate, making sophistry philosophy's 'unsublatable' other* (p. 12). Sin embargo, con todo y haber comprendido ese carácter externo, ajeno, por fuera, de la actitud sofística respecto de la actitud filosófica, Goffey sigue creyendo que la sofística es un artefacto de la filosofía (p. 12). Que Goffey incurra en la contradicción de posicionar la sofística fuera de la filosofía y, a la vez, llamarla artefacto de esta se debe a que no ha concebido él (como no concibieron Platón y Aristóteles) la posibilidad de que haya algo que no sea filosófico, de que haya algo realmente externo a la filosofía. El prejuicio de creer que la filosofía es total y de que sus contenidos son verdaderos descubrimientos independientes de las actitudes proviene de la asunción histórica de la actitud parmenídea de reverencia moral hacia lo filosófico, pero, leyendo el poema *por detrás* de lo explícitamente declarado en él, notamos que Parménides, muy distinto de sus seguidores y de la tradición metafísica occidental que nació a partir de él, sí contempla la posibilidad de un pensamiento por fuera de la filosofía, un pensamiento al margen del ser, un pensamiento no cognitivo. Al

prohibir la vía del no ser, Parménides reconoce su posibilidad. Gorgias se percató de eso y ejerció oposición destructiva de inmediato asumiendo la posibilidad del camino prohibido como única posibilidad, como realidad, ejercitando un discurso antiontológico, anticognitivo y antisignificativo de apariencia ontológica, cognitiva y significativa; suponer interpretar el tratado gorgiano como una obra filosófica le torna inocuo (y percibir inofensivo a Gorgias es hacerle la mayor injusticia). Solamente reconociéndolo situado en un territorio ajeno al de la filosofía y en una actitud opuesta a la que alimenta las creencias que dan sentido a esta, se comprende correctamente, según creemos, el pensamiento de Gorgias; tal es la dirección en que ha avanzado la literatura de los siglos pasado y presente y que ha llegado a su cima con el uso de la palabra *antifilosofía* por parte de Djordjevic.

Hablando de esa ajenidad, Baccarelli (2014) la expresa en términos que, en principio, parecen acertados: *la expulsión de la sofística del campo de la filosofía, de forma que aquella se presentará como una absoluta exterioridad con relación a esta, y la expulsión del discurso sofístico del campo de lo verdadero y lo falso* (p. 129); sin embargo, dado que, siguiendo a Foucault y a Cassin, sostiene Baccarelli que fue Aristóteles quien expulsó a los sofistas de la filosofía al someterlos a su rigor lógico y a su búsqueda de verdad, no podemos estar de acuerdo: Gorgias no fue expulsado de la filosofía por nadie y fue él mismo quien deliberadamente, mediante el ejercicio de una actitud antiontológica y anticognitiva, se colocó por fuera de ella.

Gorgias expresó su oposición moral a la asunción del ser y de la asequibilidad del conocimiento volteando los mismos términos en que Parménides expresó su mandato de aceptación: negando el conocimiento del ser, renunciando a la aptitud de las proposiciones cognitivas y remitiendo a las actitudes que están por detrás del conocimiento, por detrás de los axiomas que posibilitan lo racional, que están antes que lo racional, lo cognitivo, lo lógico.

El ser y el vacío son dos extremos morales, actitudinales, íntimos, inexpresables; en medio de ellos está lo cognitivo, lo significativo, lo lógico, lo pronunciable. Hablando en términos lógicos, la afirmación parmenídea es la tautología, la negación gorgiana la contradicción y, entre ellas, lo contingente, lo que tiene sentido. Gorgias no hizo explícita su tesis; no podía hacerlo sin vaciarla de significado; la contradicción no puede ser significativa, no puede contener sentido. Para incurrir en el sinsentido de intentar hacer filosóficamente aprehensible lo que no es ni ha querido nunca ser filosófico, para eso, estamos nosotros.

Y, cuando el asunto quede reducido a una disyuntiva moral entre ansiar la asequibilidad del conocimiento y lo opuesto (descreer, mentir, manipular, enriquecerse y todas las acusaciones platónicas y aristotélicas que quepan), se revela que al filósofo, con todo y creerse heredero legítimo de la verdad y único titular del derecho de aspirar al conocimiento, no le queda otra manera de diferenciarse del sofista que esa simple y dogmática actitud moral. Se revela ahí que la filosofía, tras su discurso declarado de rigor lógico, de exigencia intelectual, de repudio a los prejuicios de los legos, no es más que un juego que se basa en una actitud moral muy específica que le es privativa y que no alcanza a gobernar en otros contextos y menos en una totalidad o generalidad de contextos. La intención de invalidar la moral que rige la fundación de la metafísica no está explícitamente pronunciada en el tratado y es preciso adivinarla tras su discurso aparentemente filosófico, pero esa actitud de oposición moral sí se encuentra manifiestamente dicha en el *Encomio de Helena* y en la *Defensa de Palamedes*. Comparando el tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza* con el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes*, parece que estos dos contradicen las absolutas negaciones del tratado y que proponen una especie de relativismo ético, mas no es así cuando, en los tres casos, Gorgias utiliza el discurso para construir una postura opuesta a las opiniones asumidas como verdades en el mismo terreno donde se han

convertido en verdades: la moral. No se trata de un asunto de perspectivas distintas, sino de oposición fundamental y a ultranza, un afán de contravenir desde las actitudes fundamentales, la intención de invalidar la intención filosófica de aceptar los axiomas que fundan la filosofía.

Se reconoce inmersa en toda profesión una deontología particular. Los filósofos, quienes creen que su materia es radical y total, no se conciben prejuiciados por nada. La antifilosofía gorgiana hace explícita, por medio de la negación de los fundamentos filosóficos, la presencia de ese canon de axiomas y actitudes, y, ante la incitación del sofista, el filósofo, indignado, ofendido, la termina confesando a despecho de su discurso cognitivo declarado y a pesar de que hubiera preferido mantenerla secreta.

Estableciendo el concepto de antifilosofía que hemos asumido aquí, Djordjevic (2019) la concibe como la refutación del carácter cognitivo que los filósofos creen que hay en la filosofía y, en ese aspecto, en esa carencia de contenido cognitivo, iguala la filosofía con la antifilosofía: *antiphilosophical position understood as the denial of the cognitive status to philosophy's and antiphilosophy's semantics* (p. 17). Es Djordjevic quien ha llamado antifilosófico al tratado y antifilósofo a Gorgias (p. 27) y, aunque no ofrece explícitas razones para ello, en el todo de su planteamiento podemos saber a qué se refiere: *antiphilosophy maintains that both its and philosophy's semantics are noncognitive and that, ergo, the exchanges that go on in philosophical debates are best understood as rhetorical games of persuasion rather than rational exchanges of beliefs* (p. 25). El planteamiento profilosófico de Parménides y el antifilosófico de Gorgias, por negar que el ser se encuentre entre los entes de la naturaleza, por negar la asequibilidad del conocimiento y por negar la comunicabilidad de la verdad, se posicionan ambos fuera de la filosofía, fuera de la cognitividad filosófica, fuera del declarado discurso filosófico de obtención y transmisión del conocimiento; así situadas fuera de lo cognitivo, las tesis de Parménides y de Gorgias son

igualmente no cognitivas y, de acuerdo con lo que cada uno postula, meramente morales, actitudinales, axiomáticas: creer que el conocimiento sobre el ser es asequible y transmisible uno y descreer la posibilidad y la comunicabilidad de la verdad el otro.

IV. El *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein como confirmación de la estructura actitudinal profilosófica y antifilosófica

Es nuestra convicción que el *Tractatus* hizo explícita la estructura constituida por los axiomas promulgados en el poema de Parménides y que confirma que el contenido cognitivo de la filosofía soporta una servidumbre en favor del contenido moral que, desde fuera de lo racional y de lo lógico, le dota de valor y de sentido.

A. El contenido actitudinal del *Tractatus* (su significado es ético y no filosófico)

Como ha ocurrido con el poema de Parménides y con el tratado de Gorgias, respecto del *Tractatus* de Wittgenstein las ideas filosóficas que contiene han provocado una distracción que estorba ver lo verdaderamente importante en él: el ánimo al que sirven aquellas y que es la causa de su composición. Pero, a diferencia de los textos parmenídeo y gorgiano, con el *Tractatus* no estamos en necesidad de intentar barruntar su razón de ser, porque el autor la dejó dicha de manera incuestionable en la carta al editor von Ficker:

(...) el sentido del libro es ético. (...) mi obra se compone de dos partes: de la que aquí aparece, y de todo aquello que no he escrito. Y precisamente esta segunda parte es la importante. Mi libro, en efecto, delimita por dentro lo ético, por así decirlo, y estoy convencido de que, estrictamente, SOLO puede delimitarse así. (Wittgenstein, 2007, p. 16)

En el *Tractatus* hay ideas ontológicas, epistemológicas, lógicas y lingüísticas que han pasado a la historia como revolucionarias y originales (ante todo, las que tocan al lenguaje y a la lógica). No obstante, como veremos, Wittgenstein nunca pretendió que esas ideas fueran tomadas como fines en sí mismas, sino solamente como medios necesarios para la comprensión del mensaje actitudinal que yace en el fondo.

Tan lejanas están las teorías tractarianas sobre el mundo, el conocimiento, la lógica y el lenguaje de agotar el significado de la obra que, en acatamiento de su propia proposición 6.54, algunos estudiosos han llegado a calificarlas como carentes de sentido filosófico:

Since the text is incoherent, and thus incapable of being a source of propositional knowledge, it makes better sense to take Wittgenstein's mystical remarks at face value, and treat his aim as that of bringing us into acquaintance with the limits of the world. This, we suggest, is the space that an understanding reader is supposed to climb into by way of the sentences of the Tractatus: a position in which no philosophy at all is done. (Morris y Dodd, 2007, p. 18)

Que no nos parezca meramente casual o accidental que las proposiciones de contenido aparentemente cognitivo que encierra el *Tractatus* sean concebidas carentes de sentido y que las del poema de Parménides y del tratado de Gorgias lo sean también. ¿Que las proposiciones del *Tractatus* que ofrecen conocimiento ontológico, epistemológico y lingüístico carecen de contenido cognitivo? Pues, así es:

Henos aquí ante una paradoja: las proposiciones que nos revelan la estructura común a la realidad y al lenguaje -las proposiciones elucidatorias del Tractatus- son sinsentidos; su misma comprensión nos muestra que al enunciarlas no hemos dicho nada . (Salas, 1994, p. 183)

Como el poema parmenídeo y el tratado gorgiano, el *Tractatus* de Wittgenstein construye un camino de proposiciones aparentemente cognitivas, pero auténticamente carentes de sentido, para acceder a un terreno de actitudes donde se encuentra su verdadero propósito, su verdadero mensaje, el propósito ansiado por su autor. Y, en el caso del *Tractatus*, el mandato actitudinal es este: hemos de reconocer que lo que da valor y sentido al mundo,

no siendo en el mundo, no pudiendo ser pensado ni pudiendo ser expresado, debe ser librado del pensamiento y del lenguaje y asumido en el silencio. Lo que reconocer en el poema parmenídeo y en el tratado gorgiano nos exige alguna argumentación, Wittgenstein lo dijo en el *Tractatus* de una proposición a la siguiente: la absurdidad deliberada (6.54) al servicio de un mandato moral (7).

Puede ser que suene un poco extraño este desligar de lo filosófico el propósito ético del *Tractatus* cuando la ética es considerada contenido típico de la filosofía. Para aclarar esto es preciso tener claro desde ya que la ética wittgensteineana, como la actitud profilosófica de Parménides y la actitud antifilosófica de Gorgias, es cosa radicalmente distinta de aquella ética que es materia filosófica (lo filosófico entendido, claro, en los términos a que hemos aludido desde el inicio de este trabajo: objetividad, cognitividad, racionalidad, logicidad, comunicabilidad por medio del lenguaje):

Quien opinara que lo expuesto no tiene mucho que ver con la ética que desde Aristóteles se esfuerza por usar la razón y, por tanto, el lenguaje (...) recibiría (hagamos de W.I) las siguientes respuestas: (...) hay que afirmar, efectivamente, que W.I. está lejos de la ética teleológica de lo bueno que ha sido cultivada mayoritariamente en nuestra historia filosófica. (Sábada, 1992, p. 35)

B. La estructura del mundo en el *Tractatus*

Según dijo Wittgenstein en el *Tractatus*, el mundo (la realidad), el pensamiento y el lenguaje comparten idéntica estructura (4.01, 4.021, 5.61), sosteniendo que, si el lenguaje es capaz de expresar el pensamiento (3.1, 4.0002) y si el pensamiento es capaz de representar al mundo, es porque los tres se someten a una estructura igual, como sucede con los retratos:

decimos *ese es un retrato de mi abuelo* porque en la pintura y en la realidad la estructura de ambas guarda las suficientes similitudes como para poder afirmar que aludimos a una sola (2.12, 2.15, 3.001, 4.03).

Wittgenstein pensaba a partir de eso que, conociendo la estructura del lenguaje, conoceremos por fin la estructura del pensamiento y del mundo, de donde proviene su interés por la lógica: la lógica muestra la estructura del lenguaje y, por ende, la estructura del pensamiento y del mundo (2.18, 3.031, 6.124).

¿Cuál es esa estructura? Wittgenstein coloca en un extremo la tautología que, siendo siempre verdadera, nada dice sobre el mundo, en el otro extremo sitúa la contradicción que, siendo siempre falsa, tampoco ofrece información sobre la realidad (4.46), en medio, está el espacio lógico donde tiene asiento lo contingente, lo que puede ser pensado y dicho, lo que puede ser verdadero o falso (1.12, 4.463, 5.634), y, finalmente, por fuera se encuentra lo místico, que es lo que es sin poder ser pensado ni dicho, lo que da sentido y valor al mundo. Así es el mundo de acuerdo con el *Tractatus*: un espacio *interno* de hechos, pensamiento y lenguaje, un espacio *externo* no fáctico, impensable e indecible, y, como límites entre ambos, la tautología y la contradicción.

B.1. La tautología y la contradicción como límites

Cuando decimos que algo tiene límites, estos no constituyen parte de lo que incluyen ni de lo que excluyen, de lo que dejan por dentro de sí ni de lo que dejan por fuera de sí. Mirando hacia dentro, la tautología y la contradicción limitan el espacio donde suceden los hechos del mundo sin ser ellas hechos del mundo, limitan lo que puede ser pensado sin contener ellas un solo pensamiento con sentido, limitan lo que puede ser dicho sin decir ellas nada. A la vez, mirando hacia fuera, la tautología y la contradicción separan lo místico del mundo sin contener ellas un pensamiento ni una proposición místicas.

Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas. (4.462). Aplicadas sobre el mundo, la tautología por sí sola no excluye ni siquiera un solo estado de cosas, sino que permite que se pueda pensar y afirmar todos los estados de cosas posibles, y la contradicción no incluye ningún estado de cosas e impide concebir todos los estados de cosas posibles. Sin embargo, juntas son los necesarios constituyentes de la estructura en que se sitúa el mundo, los hechos del mundo, la estructura lógica necesidad-contingencia-imposibilidad o, como la expresa Wittgenstein *cierto, posible, imposible* (4.464). Claro que la veracidad y la falsedad de una proposición no dependen de su mayor o menor cercanía a los límites que representan la tautología y la contradicción, sino a su correspondencia con el estado de cosas dado (4.2), pues, como proposiciones de la lógica que son, la tautología y la contradicción no dicen nada sobre el mundo (5.43).

La lógica y la ética son trascendentales (6.13 y 6.421) porque están fuera de todo lo que es en el mundo, de todo lo que puede ser pensado y de todo lo que puede ser dicho.

B.2. El espacio lógico

El área que queda en medio de los extremos de la tautología y la contradicción es el espacio lógico. Dentro de él están todas las cosas posibles (2.013) y, por lo tanto, la totalidad de los pensamientos concebibles y la totalidad de las proposiciones con sentido. Naturalmente, entonces, dentro del espacio lógico están todos los hechos dados (1, 1.1 y 2.04), todos los pensamientos ajustados a la realidad (3.01) y todas las proposiciones verdaderas (4.0001), aunque no por dados, ajustados a la realidad o verdaderas estos hechos, pensamientos y proposiciones, respectivamente, pertenecen con mejor derecho al espacio lógico, pues en él tienen cabida sin perjuicio alguno los hechos no dados, los pensamientos desajustados a la realidad y las proposiciones falsas.

La tautología y la contradicción, en tanto que son continentes de verdad y de falsedad

absolutas, respectivamente, parecen combinarse para representar las posibilidades de darse de los estados de cosas dentro del espacio lógico, como si, entre el extremo de la necesidad de ser y el extremo de la imposibilidad de ser, se organizaran los estados de cosas posibles como mezclas de ambos (4.463 y 5.101). Los hechos en el espacio lógico se presentan, así, como combinaciones de necesidad e imposibilidad.

Recordemos que, para Wittgenstein, los hechos del mundo no se dan ni dejan de darse porque operen sobre ellos la necesidad y la imposibilidad, y que tanto una como la otra, operan solamente en la lógica (es decir, en los límites del mundo, por lo que no tocan los estados de cosas particulares); así lo sostienen las proposiciones 6.37 y 6.375. Recordemos también, pasando de lo ontológico a lo epistemológico, que no es posible inducir de *nuestras experiencias* la causalidad tras los *fenómenos de la naturaleza* (los estados de cosas, los hechos), porque hacerlo no tiene fundamento en la necesidad lógica (6.3631), porque realmente no sabemos que un hecho vaya a suceder solo porque otro haya ocurrido (6.37), porque la creencia de que *las llamadas leyes de la naturaleza son explicaciones de los fenómenos de la naturaleza* es un *espejismo* (6.371) y *la creencia en el nexo causal es la superstición* (5.1361). Es muy importante la conclusión que nace a partir de esto: solo lo que está dentro del espacio lógico es pensable y expresable y, sin embargo, lo que está dentro del espacio lógico es tan incognoscible como lo que está fuera de él.

B.3. Lo místico

Y lo místico es lo que importa de verdad al hombre: lo ético, estético y religioso. Aquello por lo que el hombre intenta dar sentido a su vida y ser feliz (Reguera, 2002, p. 91)

Wittgenstein afirma de manera directa y clara que hay algo que es por fuera de los límites del mundo pensable y expresable: *Lo inexpresable, ciertamente, existe. Se muestra,*

es lo místico (6.522). Para Wittgenstein, lo místico, eso que es sin figurar en ningún estado de cosas, no es en el mundo, está fuera del mundo, fuera de los hechos y fuera del pensamiento y del lenguaje. Que haya el mundo, que el mundo sea, el ser del mundo, el ser, pues, es lo místico (6.44); decir cómo es el mundo corresponde al pensamiento y al lenguaje, pero mostrar que el mundo es resulta algo que no pueden hacer el pensamiento ni el lenguaje.

Zemach (1966) dice bien que las ideas sobre lo místico y sobre la ética no son accidentales respecto de las demás tesis: *The metaphysics, ethics and aesthetics developed in the last sections of the Tractatus are not an appendix to a body of thought already completed, a group of scattered remarks concerning various disconnected topics, or remainders that might as well be ignored* (p. 359). Es así porque el todo del *Tractatus* está al servicio de la afirmación de lo místico.

Al componer la obra, Wittgenstein mantenía una inquietud religiosa que lo condujo a la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James (Monk, 2002, p. 118) y del *Resumen del evangelio* de Tolstoi (Monk, 2002, p. 121), y sabemos que, especialmente, por motivo de sus experiencias en la Primera Guerra Mundial, se había convertido para entonces en un exaltado cristiano (Monk, 2002, pp. 126-127). Sin embargo, al constatar que, para él, como las leyes de la naturaleza y el destino, la idea de Dios es insuficiente para explicar cómo es el mundo y el *todo* (6.372), y que *Dios no se manifiesta en el mundo* (6.432), debemos concluir que lo místico en el *Tractatus* no es el dios judeo-cristiano.

Tampoco es lo místico un ser neutro o puro, un ser que sea solo ser, el ser sin más, el concepto de ser. El ser como fuente de entes, como el ser de los entes, como perfección ontológica, moral y estética, el ser escolástico, el ente inefable, el dios sin nombre, el ser como problema metafísico, sería una de esas cuestiones absurdas, nacidas de usos incorrectos

del lenguaje que no entrañan problema verdadero alguno y *de las que está llena la filosofía entera* (3.324 y 4.0003)

Lo místico es aquello que, por medio de la lógica, da estructura a lo que se sitúa dentro del espacio lógico (es decir, da estructura a los hechos, pensamientos y lenguaje en el mundo), y que, por medio de la ética, da valor al mundo (que, sin él, carecería de todo valor). Lo místico es la voluntad; es la voluntad que expande y contrae los límites del mundo, que convierte al mundo *en otro enteramente diferente*, la voluntad por la que *el mundo del feliz es otro que el del infeliz* (6.43), la voluntad del sujeto, mi voluntad. El mundo es independiente de la voluntad del sujeto (6.737), porque su voluntad no está dentro del mundo, sino fuera, en los límites del mundo (5.632). La voluntad no tiene contacto con lo particular de los hechos del mundo en el que simplemente *todo es como y todo sucede como sucede* (6.41), pero no por eso soporta una servidumbre en favor de la realidad; al contrario, el mundo no es si el sujeto no es (5.62 y 6.431).

Cada uno de los individuos, cada uno de nosotros como sujeto, la voluntad de cada uno de nosotros, no es más que un hecho del mundo y se encuentra dentro de los límites de lo meramente contingente, por lo que, como fenómeno del mundo, interesa al conocimiento científico (6.423); el sujeto wittgensteiniano (ese sujeto cuya voluntad da sentido y valor al mundo) no se asienta en el mundo y se ubica fuera de él como dador de significado y de virtud. *El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni el alma humana, de la que trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite -no una parte- del mundo* (5.641).

El sentimiento del mundo como todo limitado es lo místico (6.45). Es decir, darse cuenta de que el mundo es, es pensado y es expresado, no por causa de lo que hay en él, sino por la voluntad que, desde fuera lo dota de sentido y de valor, implica el reconocimiento de la belleza y de la virtud (y la comprensión del mensaje que Wittgenstein quiso emitir a través

del *Tractatus*). Más simple: el propósito ético del *Tractatus* es mostrar el camino para superar el yo psicológico que, hundido en el mundo, no es más que un hecho contingente y reconocer el yo filosófico que, desde fuera del mundo, fija los límites de este y le da sentido y valor.

Wittgenstein mantiene que hay cosas importantes (valores morales y estéticos, significado de la vida, etc.) que, aunque no pueden decirse, pueden mostrarse (Fann, 2003, p. 43). La adopción del silencio delante de lo místico que Wittgenstein recomienda en la proposición 7 no representa un gesto de ascetismo, sino el acto intencional de representar en el pensamiento y en el lenguaje la imposibilidad de pensar y comunicar el sentido y el valor de lo que da sentido y valor al mundo. El silencio no es falta de lenguaje, sino que es, en realidad, un elemento del lenguaje y, como tal, es útil para expresar pensamientos y estados de cosas (útil como en la música). No obstante, el silencio encierra la mejor de las metáforas para mostrar sin decir y corresponde con la actitud, aunque inevitablemente contingente y mundana, más aproximada a la adopción de lo místico.

C. La escalera

Wittgenstein concibe su *Tractatus* como un instrumento o mecanismo que nos lleva de un lugar a otro (del conocimiento pensable y expresable acerca del mundo al reconocimiento silencioso de lo místico) y que, una vez cumplida su utilidad, debe ser desechado; lo resume en una imagen: la escalera. Ya Sexto Empírico (transmisor del tratado de Gorgias), de manera muy similar, expresó la suerte de esos argumentos e ideas que, como hemos interpretado en el caso de las obras parmenídea y gorgiana, sirven a un fin ulterior al que expresan sus propios términos y acaban consumidos por él; y acude él también a tres imágenes: el fuego que se destruye a sí mismo al consumir la leña, el purgante que termina expulsado del cuerpo al propiciar la expulsión de humores y, sí, la escalera:

*(...) como no es imposible que una persona que ha subido por una escalera a un lugar elevado, después de subir vuelva sobre sus pasos por la escalera, del mismo modo no es extraño que el escéptico, tras alcanzar el objetivo que se había propuesto utilizando, cual si fuese una escala, el argumento que prueba que no existe demostración, deseche entonces ese mismo argumento (Sexto Empírico, *Contra los dogmáticos*, p. 481).*

Para Wittgenstein, los filósofos se empeñan en pensar y decir sobre asuntos que no pueden ser verdaderos ni falsos y que solo son problemas aparentes (4.003), enredos nacidos de malos usos del lenguaje (3.324). La utilidad que le queda a la filosofía es deshacer esos enredos para abandonarlos y separar lo que puede ser dicho y pensado (los objetos de las ciencias) de lo que no (4.113 y 4.114), para, luego de haber servido a ese fin último, quedar inutilizada y ser desechada como una escalera cuando ya hemos subido utilizándola (6.54).

Pues bien, siendo esto así, los conjuntos de signos que constituyen las proposiciones del Tractatus no podrían remitir a nada"; y no existiría entonces ninguna diferencia entre decir "la proposición muestra su sentido" y pronunciar un galimatías como "tururú" (Salas, 1994, p. 186).

Las proposiciones del *Tractatus* no son como decir *llueve* o *el río está seco*, no dan información sobre los hechos del mundo. Las proposiciones del *Tractatus* no hablan sobre el mundo sino sobre los límites del mundo y, porque muestran los límites, se colocan fuera del mundo. Esa es la verdadera utilidad del *Tractatus* como escalera: lleva arriba, lleva afuera del mundo. Y ya fuera no valen las reglas del lenguaje, del pensamiento y de la ontología, sino solo la voluntad que da sentido y valor al mundo. La teoría pictórica es un pretexto para poder señalar los límites, para poder decir que hay límites, y, una vez establecidos estos, poder decir

que hay algo fuera de ellos (lo que realmente es importante para Wittgenstein); si no lograra mostrar que hay límites, de ninguna manera podría afirmar Wittgenstein que hay algo fuera de ellos. El *Tractatus* afirma el mundo solo instrumentalmente, para poner un pie sobre él y poder salir de él. Lo que es esclarecedor en el *Tractatus* consiste en esto: el mundo (la naturaleza) es lo único de lo que se puede hablar con sentido y la naturaleza es, sin embargo, incognoscible (6.37) y carente de valor en sí misma (6.41), lo que nos lleva a entender que la fuente de valor y de sentido está fuera del mundo. No actuamos lícitamente si entendemos el *Tractatus* como una obra que nos habla del mundo y esperamos que nos dé mayor certeza que la que, según él, nos da el mundo; la certeza que intenta ofrecernos no es sobre el mundo.

¿Constituye una paradoja que Wittgenstein defina lo místico como lo impensable e inexpresable? ¿Hay contradicción en que Wittgenstein nos hable de lo que, según él, no se puede hablar? Pues, sí, como es contradictorio que Parménides defina al ser y que Gorgias diga algo sobre la nada. No obstante, cual hemos sostenido en todo momento, esas contradicciones están plenas de significado (no de significado filosófico, es cierto, mas sí de significado moral). Wittgenstein, al aludir a la escalera, expresó lo que Parménides y Gorgias callaron y que nos corresponde adivinar: en nuestro lenguaje todo decir es contingente, pero, a la vez, decir es la única manera de mostrar la voluntad que se muestra al decir *el ser, la nada o lo místico* (y esta redundancia lo confirma en sí misma). Tanto Parménides como Gorgias y Wittgenstein nos señalan desde dentro del mundo de los hechos, de los pensamientos y de las palabras las actitudes morales que se sitúan fuera del mundo; les ha sido necesario expresar en pensamientos y en palabras esas actitudes porque no han podido, como no puede nadie, comunicarlas de otro modo y desde fuera del lenguaje, pero es claro que sus discursos son instrumentos puestos al servicio de conducirnos hacia fuera.

Una escalera es un útil; lo que le da sentido no es ella en sí misma, sino la actitud con la que se use: puede servir para subir o para bajar. Igual una puerta: ella sola no es un lugar y su papel en el mundo lo recibe de la voluntad de quien quiere entrar o quiere salir. Las proposiciones del *Tractatus* son instrumentos puestos al servicio de una actitud de quedarse en el mundo y conformarse con el conocimiento científico o de salir del mundo y contemplar lo que le da valor y significado. Pensemos, por ejemplo, en la proposición 7 del *Tractatus*: puede contener una condena de la búsqueda del conocimiento sobre el sentido del mundo y un mandar a callar todo lo que se le relaciona, o puede contener una actitud reverencial hacia lo que se encuentra más allá de los límites del mundo; una y otra interpretación resultan desacertada y acertada, respectivamente, con solo partir de la actitud de Wittgenstein al escribir la proposición: si no creyera en lo místico, la primera sería la correcta. Tan dependiente de la actitud con que se use las ideas del *Tractatus* es su interpretación que los positivistas del Círculo de Viena lo encontraron afin a sus concepciones procientíficas y antimetafísicas.

Otro ejemplo que ofrece el propio *Tractatus* está en las reflexiones acerca de la inasequibilidad del conocimiento sobre la causalidad natural (proposiciones 6.363 a 6.372). Teniendo presente que David Hume sostuvo razones como: *Cuando miramos los objetos externos de nuestro entorno y examinamos la acción de las causas, somos incapaces de descubrir, ni una sola vez, el poder o la conexión necesaria, ninguna cualidad que ligue el efecto a la causa y le haga consecuencia indefectible de aquella. Solo encontramos que, de hecho, el uno sigue realmente a la otra* (2003, p. 75), podríamos creer que ambos pensadores intentan decirnos lo mismo. Y sí, ambos niegan el conocimiento sobre los fenómenos naturales, pero en el *Tractatus* esa sentencia significa apoyar el pie sobre el mundo para salir hacia lo místico mientras que, en boca de David Hume, está al servicio del escepticismo. Lo

vemos claramente: el juicio en contra de la certeza acerca de los hechos de la naturaleza funge como una escalera, y Wittgenstein la usa para subir hacia lo más alto (6.432), en tanto que David Hume la emplea para descendernos a la ignorancia invencible: la constatación de la ceguera y debilidad humanas es el resultado de toda filosofía, y nos encontramos con ellas a cada paso, a pesar de nuestros esfuerzos por eludirlas o evitarlas (Hume, 2003, p. 45). Estando Wittgenstein y Hume de acuerdo en esa idea, ¿en qué reside su radical diferencia si no es en la actitud con que la pronuncian, si no es alineándola a fines morales contrapuestos? Es verdad que hay un ejercicio filosóficamente vicioso del pensamiento cuando se renuncia a creer en la objetividad y en la asequibilidad del conocimiento y se asume el vacío y la ignorancia. Tal vez podamos confirmar en este punto algo que dijimos al intentar comprender los motivos de Parménides tras el poema: la prohibición de andar la senda del no ser y de la ignorancia parece venir del horror de contemplar la íntima e inconfesable convicción de que es la única senda. Como vemos en el caso de Wittgenstein y Hume, el escepticismo, al igual que cualquiera otra idea filosófica, no es un fin en sí mismo, sino un medio (un artefacto, una escalera, una puerta) preordinado respecto de un contenido actitudinal que lo dota de significado.

D. El ser parmenídeo y la nada gorgiana como voluntades constituyentes del mundo: lo místico y el misticismo *vuelto al revés*

D.1. Decir que el ser es representa una tautología; decir que el ser no es implica una contradicción. Decir que la nada es es una contradicción; decir que la nada no es es una tautología. Hablando de extremos lógicos, Parménides, al pensar y afirmar que el ser es, pronuncia una tautología, y Gorgias, al pensar y decir que la nada es pensable y decible, abraza una contradicción. Hablando de extremos actitudinales, Parménides, al afirmar la

objetividad, la cognoscibilidad y la comunicabilidad del ser, asume desde fuera de lo filosófico la actitud profilosófica que da sentido y valor a la filosofía, y Gorgias, al negar la objetividad, la cognoscibilidad y la comunicabilidad del ser, asume desde fuera de lo filosófico la actitud antifilosófica que quita el sentido y el valor a la filosofía. No decimos que el ser sea necesario (ese es problema metafísico que no nos interesa); decimos que, si se asume el ser, predicar del ser que es resulta tautológico. ¿Cómo debería expresarse, entonces, la idea de que el ser es? ¿Valdrá decir solo *el ser*, o decir *es*, o decir *yo soy*, decir *siendo*? No hay proposición tan elemental que sirva para evitar la tautología en el caso. Igual sucede con el no ser: solo pensarlo le atribuye ser y eso es necesariamente contradictorio, y para expresarlo correctamente deberíamos contar con una proposición que niegue, no solo sin tener que dar razones para hacerlo, sino también sin tener que indicar qué es lo que se niega. Por eso sostenemos que en el tratado de Gorgias no afirma que nada sea (lo que equivaldría a afirmar el ser de la nada), sino que asume deliberadamente defender lo tenido por imposible y por impensable, y ese negar el ser y afirmar la nada no puede ser metafísico, no puede ser filosófico, no puede ser cognitivo. El gran mérito de Gorgias es que su discurso ha logrado ser tomado en serio incluso en términos ontológicos y epistemológicos, y eso no significa otra cosa que haber conseguido hacernos dudar del ser, casi como si su arte volviera contingente lo necesario. Si Gorgias nos escuchara decir *tu tratado me ha hecho cuestionarme si realmente hay el ser*, lo sofocaría una carcajada.

Wittgenstein dice que la tautología y la contradicción carecen de sentido porque nada dicen acerca de lo que puede ser dicho (los hechos del mundo) y que, a pesar de eso, no son absurdas porque constituyen símbolos útiles como el cero es útil en la aritmética (4.461 y 4.4611). Partamos de eso para asegurar que, aun sabiendo que nada se dice al acudir a una tautología o a una contradicción, su empleo obedece a una intención de valerse de ellas para

expresar algo no fáctico; aunque no digan nada, ellas muestran voluntades que desean no depender de hechos que podrían ser tenidos por falsos, que aspiran a eximirse del riesgo de ser tenidas por meras opiniones, y son útiles para dar a entender que algo es válido sin importar las circunstancias (tautología) y que algo es inválido en toda situación fáctica concebible (contradicción). El ser parmenídeo y la nada gorgiana, siendo tautología y contradicción, respectivamente, carecen de sentido, sí, pero sirven al propósito de declarar sendas intenciones independientes de las circunstancias, independientes de los hechos del mundo.

D.2. ¿Que Wittgenstein ni siquiera nombra a Parménides y a Gorgias? Por tratar del ser y de la nada, respectivamente, el poema *Sobre la naturaleza* de Parménides y el tratado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza* de Gorgias son tan generales que, siempre que se hable del *sentimiento del mundo como todo limitado* (6.45), se estará acudiendo a ellos, así no se les mencione. El ser parmenídeo, tan abstracto, tan lejano a los entes, tan incognoscible e impronunciable, no es una teoría filosófica particular, sino el acto inaugural de la filosofía por medio de la implantación de las actitudes que le son favorables; desde entonces, cada vez que un filósofo habla sobre el ser, sobre ese ser que no se agota en los entes, que es por fuera de los entes y sin necesidad de ellos, habla sobre el ser parmenídeo; correlativamente (y porque así lo contempló el propio Parménides), cada vez que un filósofo afirma que hay el ser se posiciona en la senda filosóficamente legítima y rechaza la prohibida y que solamente Gorgias ha deseado transitar. Como hemos insistido, el poema de Parménides no es un acontecimiento inaugural porque diera primicia de teoría filosófica alguna ni porque descubriera la primera verdad que yacía escondida entre los entes, sino porque promulga los mandatos actitudinales que rigen a partir de ese día el quehacer de todos los filósofos. Cada vez que un filósofo pone los ojos en el ser supone poner los ojos fuera del mundo y asume el

talante moral correspondiente a quien se cree capacitado para ver lo que los demás no pueden ver. El *Tractatus* es un ejercicio de ese deseo de contemplar por fuera y su enorme valor está en hacer evidente la estructura mundo-límites-exterior, pero la estructura ya existía; fue creada por Parménides y, respecto de esa estructura, lo que hizo Wittgenstein es evidenciarla.

D.3. En el poema de Parménides está dibujada la misma estructura que milenios después aparece en el *Tractatus*: a) la coincidencia entre lo que es, lo pensable y lo expresable, y para cada uno de ellos una respectiva dualidad de extremos entre el ser y el no ser, el conocimiento y la ignorancia, la comunicación y el silencio, b) un espacio intermedio contemplado con desprecio en que suceden los hechos que, como pueden ser verdaderos, pueden ser falsos, y c) un exterior de actitudes que da sentido y valor al mundo.

Acudamos a una imagen. Parménides construyó el teatro, colocó las tablas del escenario, construyó una puerta de acceso y una puerta de salida y colgó un cartel con lo que es correcto e incorrecto hacer en escena. Tras él, empezó la obra con infinidad de actores intercambiando meras opiniones, interpretando diálogos contingentes y efímeros con total solemnidad y con pasión, como si pronunciaran la verdad. Fuera del escenario, lejos del público, da lo mismo lo que digan los actores, como para Parménides las opiniones no pueden atrapar la verdad y como para Wittgenstein el sentido y el valor del mundo no están en las proposiciones sobre los hechos. ¿Qué es lo que da lo mismo para Parménides por no ser más que *opiniones de los mortales* y para Wittgenstein porque *en el mundo todo es como es y sucede como sucede*? Pues, porque su perspectiva no es la del público, que sentado frente a los actores e ignorante de lo que ocurre tras las telas del escenario, participa de la trama, les parecerán opiniones y proposiciones contingentes los problemas filosóficos; por ejemplo: si existe el mundo exterior a la conciencia o es aquel una apariencia creada por esta, si el mundo exterior a la conciencia es conocido por medio de la razón o por medio de los sentidos, si la

mente se *localiza* en el cerebro o es una entidad inmaterial, si se puede distinguir el sueño de la vigilia, si un dios, al crear el mundo, es libre o está sometido a condiciones que ni él puede variar, si la personalidad de cada ser humano está biológicamente determinada o se construye socialmente, si el lenguaje tiene un sustrato natural o es convencional en su todo, si el ser humano es naturalmente bueno o naturalmente malvado, si las masas tienen acceso al poder político o es esta propiedad exclusiva de la élite, si el delincuente es el único responsable de su crimen o participa con él la sociedad, si es un error no creer que la vida humana es inviolable, si hay alguna forma de gobierno mejor que las otras, si la causalidad natural es cognoscible, si es cognitivamente imponible a todos el testimonio de los científicos que dicen haber visto las partículas subatómicas y las neuronas, si hay libertad individual en las sociedades capitalistas, o si el fracaso práctico de las sociedades socialistas representa un fracaso de las ideas socialistas. Según esta visión, los filósofos no producen más que opiniones y enredos lingüísticos; por más que sus guiones tengan sentido dentro de una obra y por más que sus interpretaciones estremezcan al público, no tienen ningún sentido ni valor fuera del escenario. Gorgias mostró el mismo desprecio por los problemas filosóficos que Parménides y Wittgenstein, pero en su caso no diciéndolo explícitamente, sino por medio del juego de defender tanto una postura como la contraria, de no tomarse en serio posición alguna. Sin embargo, el sofista fue más allá y actuó con igual desprecio hacia los axiomas parmenídeos que dan valor y sentido al mundo abrazando con fuerza la contradicción, aceptando permanecer incomprendido y adjudicándose la censura moral; Gorgias se hizo pasar por actor para desacatar el guion y salirse del papel insultando, bromeando, hablando con el público, saliendo y entrando a destiempo, cobrando en la taquilla vestido de personaje, señalando hacia fuera del escenario, mostrando que, si actores y público no permanecen en la trama, se acaba el teatro.

D.4. A diferencia de Parménides y Gorgias, Wittgenstein sí cree que los entes de la naturaleza son fuente de conocimiento (el conocimiento científico), y eso representa una separación importante del *Tractatus* respecto del poema parmenídeo y del tratado gorgiano. Hemos dicho que la afirmación y la negación del ser, respectivamente parmenídea y gorgiana, funcionan como axiomas, como principios, como dogmas, pero nunca dando a entender que constituyan proposiciones elementales ni premisas de las que se pueda derivar proposiciones filosóficas o cognitivas posteriores. Estrictamente, las tesis de Parménides y de Gorgias sobre el ser y la nada no son axiomas, claro, sino meras actitudes; hemos utilizado el concepto axioma por la necesidad de darnos a entender. Ni Parménides ni Gorgias esperan obtener conocimiento de la naturaleza; sus posturas sobre el ser y la nada no son un inicio para idea filosófica alguna, sino solamente la enunciación de posiciones actitudinales opuestas favorables y contrarias, respectivamente, a la creencia en que hay el ser y el conocimiento. La paternidad del poema de Parménides en cuanto a las teorías filosóficas (es decir, las teorías que proponen soluciones para los problemas filosóficos) no reside en que el poema contenga ideas filosóficas elementales que los filósofos posteriores desarrollaron, sino en que estos adoptaron el mandato actitudinal de creer que el conocimiento es asequible. Parménides se limita a afirmar el ser y la posibilidad del conocimiento sobre el ser, mientras niega la posibilidad de conocer cómo sean los entes particulares; las teorías filosóficas propiamente dichas (las que afirman “así son los entes del mundo”) no pueden encontrar respaldo legítimo en el poema.

La obra parmenídea no es, así, filosófica, no pretende fundar una edad filosófica ni ofrece las bases para la construcción de teorías filosóficas; el poema tiene por único objetivo la afirmación del ser y la promulgación del mandato de creer en el ser. La transgresión gorgiana está, a la par, no en ejercitar un escepticismo más o menos riguroso, sino en adoptar

la actitud de negación absoluta y radical del conocimiento.

D.5. Ni el ser parmenídeo, ni la nada gorgiana ni lo místico wittgensteineano son dioses o demonios, es verdad, sino actitudes delante de los asuntos filosóficos de la objetividad del mundo percibido, del conocimiento y de la comunicación del pensamiento. No obstante, las tres ideas han de responder a preocupaciones muy íntimas y muy significativas desde la perspectiva de lo moral e, incluso, de lo religioso, y que ese es su origen se ve confeso en su efecto auténticamente actitudinal y solo aparentemente ontológico, epistemológico y lingüístico. En cuanto a Parménides, podemos especular que una formación en lo pitagórico⁹ y en la concepción de divinidad de Jenófanes¹⁰ le dotaron de herramientas conceptuales para luchar contra el escepticismo y la impiedad de Heráclito¹¹, pero nada sabemos con certeza al respecto e intentar investigarlo desborda el asunto de este trabajo. En cuanto a Gorgias no tenemos ni una idea de cómo su vida se podía manifestar en esa obra que aún hoy intentamos comprender. Pero en el caso de Wittgenstein, por la cercanía temporal y por su costumbre de escribir diarios y mantener correspondencia, gozamos de

⁹La educación pitagórica recibida por Parménides está sostenida por Diógenes Laercio y, de acuerdo con Giovanni Cerri (1999, p. 50), por Estrabón y por Jámblico. La presencia de ideas propias del pitagorismo en la doctrina parmenídea, aunque negada por Giorgio Colli (2012, p. 125), es afirmada por estudiosos como Werner Jaeger (1952, p. 109), A. H. Coxon (2009, p. 14) y Martin J. Henn (2003, p. 7).

¹⁰Diógenes Laercio afirma que Parménides fue discípulo de Jenófanes (aunque refuta que el discípulo asumiera las opiniones del maestro). Acerca de los aportes de Jenófanes que pueden haber representado fuentes ideológicas para Parménides, A. H. Coxon resalta la tendencia hacia la religiosidad y la aserción de que lo divino es inasequible (2009, p. 19), y Werner Jaeger destaca la insuficiencia del conocimiento humano para alcanzar la verdad, la concepción de un dios sobrehumano apartado del antropomorfismo homérico y hesíodico, dios que es inmóvil y que no necesita moverse, exento de la inmoralidad humana (1952, p. 43).

¹¹Nos referimos a sus convicciones de que las cosas son duales (*Los filósofos presocráticos*, vol. I, p. 351), cambiantes, generadas y sujetas a perecer (*Los filósofos presocráticos*, vol. I, p. 326), y de que la verdadera naturaleza de los entes permanece oculta (*Los filósofos presocráticos*, vol. I, p. 355). Aludimos también a su talante irreverente (Cerri, 1999, p. 45) y frontalmente impío (Dodds, 1960, p. 171).

textos biográficos que traslucen con toda claridad los motivos actitudinales detrás del *Tractatus*. Así, sabemos que a ese hombre de acentuado desasosiego religioso y de obsesivo escrúpulo, la inspiración mística le vino del contacto con la obra *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James:

Indudablemente, el pensamiento y la experiencia religiosa de Wittgenstein sufrió la influencia poderosa de otros autores, como Kierkegaard, Silesius o Tolstoi, a quien Russell no alude en esta ocasión. Pero de creer este testimonio del filósofo británico —y no conozco razones poderosas para ponerlo en duda—, la de James habría sido la influencia más original sobre este aspecto de su pensamiento y personalidad (Sanfélix, 2007, p. 70).

Eso asentado, tengamos presente una distinción hecha por William James en la obra: hay un misticismo cuya actitud es la opuesta al misticismo religioso:

Aquí termino con el misticismo religioso propiamente dicho. Pero todavía quedan algunas cosas que decir, ya que el misticismo religioso sólo constituye la mitad del misticismo. La otra mitad no ha acumulado tradiciones, excepto aquellas que proporcionan los manuales psiquiátricos. (...) En la psicosis delirante, la paranoia, como a veces la llaman, podemos encontrar un misticismo diabólico, un género de misticismo religioso vuelto al revés. (2002, p. 607).

Recordemos que, para Wittgenstein, el mundo, el pensamiento y el lenguaje comparten estructura. Y recordemos también que esa estructura exhibe este diseño: la tautología y la contradicción se contraponen para separar el espacio lógico (lo que queda dentro) de lo místico (lo que queda fuera). Ya teníamos claramente posicionados los dos

extremos lógicos (la tautología y la contradicción) y ahora podemos asentar también los dos extremos morales que contempló Wittgenstein al concebir el *Tractatus*: el misticismo religioso y el misticismo *vuelto al revés*. En el *Tractatus*, lo místico no se agota en la afirmación de la existencia de un dios a la usanza judeo-cristiana, y el asunto se torna mucho más etéreo, mucho más sutil que el deísmo: lo místico es la voluntad buena, la que da valor y sentido al mundo, la voluntad que expande los límites del mundo y lo hace crecer, la voluntad del hombre feliz (6.43). Entendamos así, al menos en este contexto, la presencia de ese misticismo *vuelto al revés* que se presenta como opuesto: no se trata de la presencia de algún ente maligno que, por resentimiento o simplemente porque es malo, desea la perdición de los hombres ni de rituales de brujas en medio de la noche, sino de la voluntad mala, la que quita el valor y el sentido al mundo, la voluntad que contrae los límites del mundo y lo hace decrecer, la voluntad del hombre infeliz, la emoción pesimista, la desolación que toma el lugar del consuelo, el significado temible, el poder enemigo de la vida. El poema de Parménides no es una descripción de cómo es el mundo o de cómo es el ser, es la primera promulgación de la voluntad filosófica, que es la voluntad favorable a creer que hay el ser, que el conocimiento es asequible y que el pensamiento es comunicable; la voluntad contraria, la voluntad antifilosófica que reduce el ser, que nos condena a la ignorancia y que nos manda callar, la señaló Gorgias: ¡nada es, nada puede ser conocido y nada puede ser expresado!

El deseo de la nada del malvado, la identidad entre el mal y el no ser: John Wilmot,

Upon nothing:

Though mysteries are barred from laic eyes,

And the divine alone with warrant pries

Into thy bosom, where truth in private lies,

Yet this of thee the wise may truly say,

*Thou from the virtuous nothing dost delay,
 And to be part with thee the wicked wisely pray.
 Great Negative, how vainly would the wise
 Inquire, define, distinguish, teach, devise,
 Didst thou not stand to point their blind philosophies!
 Is, or Is Not, the two great ends of Fate (1926, p. 44)*

D.6. El poema de Parménides postula la asunción de una actitud favorable a los axiomas que posibilitan la filosofía y, de manera opuesta, el tratado de Gorgias asume la actitud contraria a esos axiomas. Si nos posicionamos en el extremo actitudinal parmenídeo, contemplaremos desde fuera, porque así lo queremos, un mundo que es, un mundo en que el conocimiento es asequible, un mundo en que los individuos ejercen el pensamiento y se comunican con los demás por medio de un lenguaje plenamente significativo. Distintamente, colocados en la perspectiva gorgiana, no veremos nada, es cierto, pero para efectos de darnos a entender, como lo necesitó Gorgias, incurramos en contradicciones y digamos que veremos un oscuro vacío, una sombra indiscernible y tal vez una mente encerrada en soledad.

Desde cada extremo fluyen hacia dentro del mundo dos actitudes distintas: una ilumina y hace distinguibles los entes, y la otra oscurece y desfigura. Ni el poema parmenídeo ni el tratado gorgiano son teorías filosóficas ni relatos que nos cuentan y olvidamos; nos interpelan, nos fuerzan a tomar partido porque sus contenidos son morales y absolutamente elementales. ¿Qué queremos: más o menos ser, más o menos cognoscibilidad, más o menos comunicabilidad, más o menos nada, más o menos ignorancia, más o menos desolación? Qué quisieron los discípulos de Parménides lo sabemos ya; son Platón, Aristóteles y todos los filósofos desde entonces y hasta hoy. No hay, sin embargo, por definición, por necesidad

lógica, una tradición filosófica derivada de la actitud gorgiana; el escepticismo humeano, la impiedad nietzscheniana, el rechazo de la metafísica del empirismo lógico y la irracionalidad posmoderna pueden tener más de gorgiano que de parmenídeo, pero nunca asumen negaciones absolutas sobre el ser, la asequibilidad del conocimiento o la comunicabilidad del pensamiento. El ejercicio del ansia de vacío y de inconsciencia ha quedado en manos de la poesía, donde, a diferencia del discurso cognitivo, la contradicción (oxímoron) es un elemento expresivo válido. Antifilósofo solo Gorgias.

D.7. Es válido que nos preguntemos si, frente a lo dicho, Wittgenstein adopta en el *Tractatus* la actitud profilosófica que aconseja Parménides o la actitud antifilosófica gorgiana. No pretendiendo agotar el asunto, digamos solamente que el *Tractatus* no sigue ninguna de las dos posturas y que su valor está en que, confirmando que la estructura ser-mundo-no ser que encontramos ya desde el poema parmenídeo, nos toma de la mano y nos conduce hacia una encrucijada fundamental que aguarda hace miles de años. Recordemos que el propio Wittgenstein dotó el *Tractatus* de un significado ético; pues, intentemos interpretar ese significado: porque cada uno de nosotros es el mundo, elegir: la voluntad buena agranda el mundo y lo hace feliz, y la voluntad mala lo mengua y lo hace infeliz. Asumir los axiomas parmenídeos que nos señalan que hay el ser, que nos es posible conocer y que no estamos incomunicados, o rechazarlos como Gorgias para lanzarnos al vacío de la ignorancia. Puesto que los mandatos actitudinales promulgados por el poema de Parménides son axiomas, la disyuntiva no se ha presentado de manera explícita, como si fuera un problema filosófico a resolver, y sería falaz afirmar que los filósofos concurren a ella de manera consciente, pues no es sino hasta que aparece la inmoralidad, la vileza, el esperpento, el ladrido, Gorgias, que el filósofo pasa de la silente confianza en lo tenido por indudable a discursar su desagrado moral. Y luego de Gorgias, olvidar que subyace una decisión, olvidar

que, como decidimos una cosa, pudimos decidir la otra, y maravillarnos al encontrar un mundo lleno de valor y de sentido. El acogimiento de los axiomas profilosóficos es un acto de voluntad buena que luego se deja atrás para empezar a creer que *el mundo es así*, que *la vida es así*. Que concibamos esa acción de dar valor al mundo como sagrado acto de creación o como una ridícula quirotada expone cuál es nuestra tendencia entre lo profilosófico y lo antifilosófico.

Conclusiones

A. El poema *Sobre la naturaleza* de Parménides no contiene teorías filosóficas sobre el ser, el conocimiento y la comunicación del pensamiento, sino los mandatos actitudinales de asumir que hay el ser, que el ser es cognoscible y que el conocimiento es transmisible. Esos mandatos (que más que filosóficos son profilosóficos) forman parte de las reglas morales que gobiernan la conducta de los filósofos.

B. Como ataque al poema parmenídeo que es, el tratado gorgiano pugna en el mismo terreno donde se encuentra su adversario y utiliza sus mismas armas: el tratado es antifilosófico donde el poema es profilosófico, y abraza la contravención de los mandatos parmenídeos de asumir que hay el ser, que el conocimiento es asequible y que el pensamiento es comunicable.

C. El tratado de Gorgias tiene la intención de mostrar que la verdad que los destinatarios del poema de Parménides han aceptado no es racionalmente descubierta y oponible, sino moralmente construida, asumida como primer mandato actitudinal del gremio; lo que pretende es llevar el pensamiento y el discurso filosóficos fuera de los límites de sus axiomas fundadores para mostrarlos, para hacerlos visibles, para, destruirlos al hacerlos visibles, para que el filósofo observe desde fuera de ellos que la filosofía es radical y total solamente para quienes asumen axiomáticamente que es ella radical y total. Ahí es donde el tratado se presenta antifilosófico: porque fungen como axiomas, exhibir los fundamentos de la filosofía solo puede estar motivado por una intención de invalidarlos.

Esa oposición actitudinal entre filosofía y antifilosofía es la misma que alimenta la distinción entre la filosofía y la sofística, y es el rasgo característico que define al sofista: la contravención moral por medio del lenguaje.

D. El *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, al contener la afirmación de que el mundo de los hechos en el espacio lógico se transforma según el yo metafísico asuma una voluntad buena o mala, confirma la presencia de la estructura axiomática constituida por el poema de Parménides. No decimos que la coincidencia entre el poema de Parménides y el *Tractatus* de Wittgenstein se manifieste ahora luego de haber estado oculta como si esta tesis tuviera pretensiones de novela histórica de misterio, sino que la estructura que Wittgenstein veía en el mundo, en el pensamiento y en el lenguaje es la estructura axiomática construida por Parménides y que rige la filosofía desde su fundación.

E. Que Gorgias niegue el ser y el conocimiento afirmados por Parménides es filosóficamente

execrable, es malicioso, es, cuando menos, como dijera Isócrates¹², osado. No tan osado como negar

absolutamente el ser es sostener que el poema de Parménides no tiene un significado ontológico y epistemológico, ni tan osado como afirmar la absoluta ignorancia es sustentar que el tratado de Gorgias no es obra retórica ni escéptica, pero, algo de osadía debe de haber en un trabajo que, si no tiene los arrestos para lanzar un reto al modo en que la historia del pensamiento ha interpretado lo parmenídeo y lo gorgiano, se complace con saludar la tradicional enseñanza sofística: para el discurso no hay imposibles.

¹²García, 1996, p. 174.

Bibliografía

- Albisu, M. (2006). Parménides y Gorgias: una lectura. *Thémata*, 36, 11 a 28.
- Allen, M. (2018). The Metaphysical Subject and Logical Space: Solipsism and Singularity in the Tractatus. *Open Philosophy*, 1, 277-289.
- Arduini, S. (2004). Gorgias o de la ideología. *Escritura y Pensamiento*, Año VII, 14, 9 a 25.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- (1994). *Tratados de lógica (órganon)*. Madrid: Gredos.
- Arregui, J. (1982). La naturaleza de la filosofía según Ludwig Wittgenstein. *Anuario Filosófico*, 15, 33-84.
- Atkinson, J. (2009). *The Mystical in Wittgenstein's Early Writings*. United States of America: Routledge.
- Badiou, A. (2011). *Wittgenstein's antiphilosophy*. Londres: editorial Verso.
- (2015) *Nietzsche Seminars 1992-1993*. Anti-Philosophy. Traducido y editado por Wanyoung Kim.
- Baccarelli, D. (2014). La expulsión de los sofistas: política y verdad en la oposición entre el discurso sofístico y el discurso apofántico. El banquete de los dioses. *Revista de filosofía y teoría política contemporáneas*, 2, 122 a 139.
- Bakaoukas, M. (2001). Gorgias the Sophist on Not Being: A Wittgensteinian Interpretation. *Sorites*, 13, 80 a 89.
- (2014). Non existence: A comparative-historical analysis of the problem of nonbeing. *E-Logos*, 4, 2 a 25.
- Barnes J. (1982). *The presocratic philosophers*. United States of America: Routledge.
- Barthes, R. (1982). *La antigua retórica*. España: Ediciones Buenos Aires.

- Bermúdez, J. (2017). Truth and Falsehood for Non-Representationalists: Gorgias on the Normativity of Language. *Journal of Ancient Philosophy*, 11, 2, 1 a 21.
- Bernabé, A. (2010). *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bosteels, B. (2008). Radical antiphilosophy. *Revista Filozofski Vestnik*. Volumen XXIX.
- Breintzenbach, A. (2008). Nonsense and Mysticism in Wittgenstein's *Tractatus*. *Warwick Journal of Philosophy*, 19, 55-77.
- Cassin, B. (2000). Who's afraid of the sophists? Against Ethical Correctness. *Hypatia*, 15, 4, 97 a 120.
- (2008). *El efecto sofístico*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Caston, V. (2002). Gorgias on Thought and its Objects. En *Presocratic Philosophy* (205 a 232). California: Routledge.
- Cerri, G. (1999). *Parmenide. Poema sulla natura*. Milano: RCS Libri.
- Colli, G. (1977). *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets Editor.
- (2012). *Gorgias y Parménides*. México: Sexto Piso.
- Cordero, N. L. (2005). *Siendo, se es: la tesis de Parménides*. Buenos Aires: Biblos.
- Cordero, N. L., Olivieri, F., La Croce, E., Eggers, C. (Eds.). (1985) *Los filósofos presocráticos*. Volumen I. Madrid: Editorial Gredos.
- Cornford, F. M. (1952). *The origins of greek philosophical thought*. London: Cambridge University Press.
- Coxon, A. H. (2009). *The fragments of Parmenides*. United States of America: Parmenides Publishing.
- Cook, J. (1994). *Wittgenstein's metaphysics*. United States of America: Cambridge University Press.

- Diamond, C. (1988). Throwing Away the Ladder. *Philosophy*, 63, 5-27.
- Diógenes Laercio. (2007). *Vidas de los filósofos ilustres*. Madrid: Alianza.
- Djordjevic, C. M. (2019). What is antiphilosophy? *Metaphilosophy*. Vol. 50, Nos. 1-2, January 2019.
- Dodds E. R. (1960). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Revista de Occidente.
- Fallas, L. y Cárdenas, L. (1995). *En diálogo con los griegos*. Bogotá: San Pablo.
- Fann, K. (2003). *El concepto de filosofía de Wittgenstein*. España: Tecnos.
- Gadamer H. G. (1999). *El inicio de la filosofía occidental*. Barcelona: Paidós.
- Gallop, D. (2013). *Parmenides of Elea. Fragments: a text and translation with an introduction*. University of Toronto Press.
- García, C. (Ed.) (1996). *Sofistas (testimonios y fragmentos)*. Madrid: Editorial Gredos.
- García J. (2007). *Los presocráticos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Giglioli, G. (1981). Totalidad ontológica y totalidad lingüística en el *Tractatus*. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XIX, 39-43.
- Gigon O. (1980). *Los orígenes de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Goffey, A. (2001). If ontology, then politics. *Radical philosophy*, 107, 11 a 20.
- Groys, B. (2012). *Introduction to antiphilosophy*. Londres: editorial Verso.
- Guthrie W. K. C. (1962). *A history of greek philosophy*. London: Cambridge University Press.
- Havelock, E. (1958). *Parmenides and Odysseus*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 133-143.
- Hegel, G. (1982). *La ciencia de la lógica*. Colombia: Ediciones Solar.
- Henn, M. (2003). *Parmenides of Elea*. Estados Unidos: Praeger Publisher.
- Hume, D. (2003). *Investigación sobre el conocimiento humano*. España: Mestas.

Jaeger, W. (1952). *La teología de los primeros filósofos griegos*. México: Fondo de Cultura Económica.

(1996). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.

James, W. (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa*. Barcelona: Península.

Kenny, A. (1973). *Wittgenstein*. Great Britain: Pelican Books.

(1984). *The legacy of Wittgenstein*. New York: Oxford.

Kerferd, G. B. (1981). *The sophistic movement*. New York: Cambridge University Press.

Kimhi, I. (2018). *Thinking and Being*. Estados Unidos de América: Harvard University Press.

Kingsley, P. (2008). *Filosofía antigua, misterios y magia*. España: Atalanta.

Kirk S., Raven J. y Schofield M. (1957). *The presocratic philosophers*. London: Cambridge University Press.

López Pérez, R. (1997). Los Sofistas y el Consensualismo. *Cinta de Moebio*, 1, 2 a 17.

Lugg, A. (2013). Wittgenstein's True Thoughts. *Nordic Wittgenstein Review*, 2, 36-56.

Malcolm, N. (1994). *Wittgenstein: a religious point of view?* United States of America: Cornell University Press.

Martínez Millán, H. (2009). Parménides: una revelación de los infiernos. Silencio. *Revista Filosofía UIS*, 8(1), 9–26.

McDonough R. (2019). Wittgenstein's Affirmation of Mysticism in his "Private Language" Argument. *META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*, XI, 681-702.

Megino Rodríguez, C. (2002). El origen de la idea de vacío en Grecia. *Éndoxa: series filosóficas*, 16, 313 a 332.

Metschl, U. (2021). Logic in its Space. Wittgenstein's Philosophy of Logic in the Tractatus.

- Disputatio. *Philosophical Research Bulletin*, 10, 187-205.
- Mondolfo R. (1959). *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires: Losada.
- Monk, R. (2002). *Ludwig Wittgenstein*. Barcelona: Anagrama.
- Moreno Paz, M. (2013). Gorgias: la tragedia del conocer. *Contextos*, 30, 59 a 69.
- Morris, M. y Dodd, J. (2007). Mysticism and Nonsense in the Tractatus. *European Journal of Philosophy*, 1-30.
- Natali, C. (1999). Aristotele, Gorgia e lo sviluppo della retorica. *Tópicos*, 17, 199 a 229.
- Palmer J. (2009). *Parmenides and presocratic philosophy*. United States of America: Oxford University Press.
- Michael A. Peters (2022): Wittgenstein, mysticism and the ‘religious point of view’: ‘Whereof one cannot speak, thereof one must be silent’, *Educational Philosophy and Theory*, DOI: 10.1080/00131857.2022.2053109
- Platón (1992). *Diálogos*. Volúmenes II y V. Madrid: Editorial Gredos
- Reguera, I. (2002). *Ludwig Wittgenstein*. Madrid: Edaf.
- Rodríguez Adrados, F. (1981). La teoría del signo en Gorgias de Leontinos. *Logos Semantikos*, 1, 9 a 19.
- Rojo, R. (1999). Wittgenstein: gramática y metafísica. *Thémata, Revista de Filosofía*, 21, 263-276.
- Román Alcalá, R. (1994). La seducción del lenguaje: el origen de la retórica. *Actas Primer Encuentro Interdisciplinar sobre Retórica*, 1, 39 a 45.
- Romero Carranza, A. (1967). La prédica política de los sofistas. *Lecciones y Ensayos*, 36, 7 a 13.
- Romero, G. (2014). Presocratic and Buddhist Cosmologies: A Comparative Analysis. 08-12-2020, de Instituto Argentino de Radioastronomía Sitio web:

http://astrofrelat.fcaglp.unlp.edu.ar/filosofia_cientifica/media/papers/Romero-Presocratic_and_Buddhist_Cosmologies.pdf

Romilly, J. (1997). *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles*. Barcelona: Seix Barral.

Ruano, Y. (2002). Wittgenstein: la filosofía como phármakon del encantamiento del lenguaje. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 35, 297-330.

Rus, S. (1986). La ontología de Gorgias y la teoría del conocimiento de la sofística griega. *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*, 14, 323 a 362.

Sábada, J. (1992). *Lenguaje, magia y metafísica (el otro Wittgenstein)*. España: Libertarias.

Salas, M. (1994). Wittgenstein y la escalera -acerca de la proposición 6.54 del *Tractatus*-. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, 83-91.

(2004). Sobre el concepto de “objeto” en el *Tractatus* de Wittgenstein. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLII, 83-91.

Samour, H. (2019). Revalorización de los sofistas. *Revista de Museología Kóot*, 10, 31 a 51.

Sanfélix, V. (2007). Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de Las variedades de la experiencia religiosa de William James. *Dianoia*, LII, 67-96.

Segal, C. (1962). Gorgias and the Psychology of the Logos. *Harvard Studies in Classical Philology*, 66, 99 a 155.

Sexto Empírico (2012). *Contra los dogmáticos*. Madrid. Editorial Gredos.

Tamblyn N. (2013). Parmenides and Nagarjuna. *JOCBS*, 4, 134-146.

Tarán, L. (1965). *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays*. New Jersey: Princeton University Press.

Tomasini, A. (1999). Los sofistas, Wittgenstein y la agumentacion en filosofía. *Tópicos*, 17,

241 a 259.

Untersteiner, M. (2008). *I sofisti*. Italia: Bruno Mondadori.

(1979) *Parmenide; testimonianze e frammenti*. Editrice Firenze.

Vallejo Campos, A. (2007). Los sofistas. *Historia universal del pensamiento filosófico*, 213 a 262. España: Liber.

Verdenius W. J. (1949). Parmenides' Conception of Light. *Mnemosyne*, 2, 116-131.

Vernant J. (1973). *Mito y pensamiento en la Antigua Grecia*. España: Ariel.

Wilmot, J. (1926). *Collected works of John Wilmot earl of Rochester*, England: The Nonesuch Press

Wittgenstein, L. (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Alianza.

Zemach, E. (1966). Wittgenstein's Philosophy of the Mystical. *Essays on Wittgenstein's Tractatus*, 359 a 375. New York: The McMillan Company.