

I T E R

VOL • XV
ENCUENTROS

ISSN 0718-1329 / pp. 55-69

**“Desde la palabra fundante
en Parménides a la
palabra persuasiva en Gorgias”**

BLANCA QUIÑONES



Artículo entregado en junio de 2007 y aceptado en julio 2007.

Desde la palabra fundante en Parménides a la palabra persuasiva en Gorgias

BLANCA QUIÑÓNEZ

Resumen

En Parménides encontramos la íntima trabazón entre el ser, el pensar y el decir como una experiencia metafísica que surge racionalmente como fruto de una "revelación divina". Aún no desprendido totalmente del mito, éste empero se ha convertido ahora en un ropaje que sirve para expresar el camino del filósofo en soledad hacia el encuentro de la verdad.

Por el contrario, cuando la filosofía se afianza como diálogo en la democracia ateniense del siglo V, Gorgias muestra que la palabra persuasiva es capaz de proyectar en los demás una máscara del ser; éste permanece inasible, puesto que el hombre, en su búsqueda de la realidad, arrastra consigo las marcas de sus sentidos y del propio inteligir. De este modo, se rompe aquella experiencia originaria de la palabra fundante del ser.

Palabras claves: ser - pensar - decir - palabra persuasiva - sentidos

From the founding word in Parmenides to the persuasive word in Gorgias

Abstract

In Parmenides we find an intimate relation among being, thinking and saying as a metaphysical experience rationally born, product of a "divine revelation". Not separated totally from myth yet, this however, has turned now in an apparel that can express the philosopher's way in solitude to the meeting with the truth.

On the contrary, when philosophy strengthens as dialogue in the V's century athenian democracy, Gorgias shows that the persuasive word is able to project in the others a mask of the being; this stays no able to be captured, since man, in this seek of reality, takes with him the signs of his senses and his own intelligibility. In this way, that original experience of the intelligibility of the founding word of being is broken.

Key words: *being - thinking - saying - persuasive word - senses*



Imagen en portadilla:
Columna jónica.

“Desde la palabra fundante en Parménides a la palabra persuasiva en Gorgias”

BLANCA QUIÑONES
Depto. de Filosofía - U. Nacional de Tucumán - Argentina
blancaquinonez@arnet.com.ar

Entendemos que la afirmación de Emilio Lledó (1995,91 y ss.)¹ de que es posible escribir una historia de la filosofía griega desde la perspectiva del lenguaje es valedera. En efecto, la palabra constituye no solamente el modo privilegiado de cómo el pasado se comunica con el presente, sino también la voz que integra en una estructura la totalidad que deseamos interpretar. En esa totalidad nos interesa la situación intelectual y social de la cual emerge la expresión del filósofo, es decir, su horizonte cultural, que, a su vez, determina en parte su modo de comunicarse. Nuestra tarea es por lo tanto analizar el vocabulario del filósofo a fin de desentrañar los elementos teóricos que están condensados en aquél.

En lo que respecta a Parménides, nos encontramos ante todo con el Proemio -suficientemente analizado tanto por C.M. Bowra como por Fernando Montero Moliner- que muestra la presencia de un lenguaje alegórico: éste intenta traducir en significativas imágenes la búsqueda de la verdad por parte del filósofo movido por su *thymós*.

Además, en cuanto el hallazgo de la verdad es expresado como una revelación por parte de una diosa anónima, el filósofo permanece cercano a los poetas, quienes se consideraban depositarios de un mensaje que únicamente ellos podían escuchar y por ende transmitir a los demás.

En el caso del pensador de Elea, el uso de un dialecto panhelénico muestra, como bien observa Néstor Cordero (2005, 29)², el deseo de que su mensaje sea comprendido por un público lo más amplio posible.

Empero, la advertencia de la diosa de que sus palabras deben ser juzgadas por el razonamiento, justifican la consideración de Parménides como el iniciador de la metafísica occidental. Desde nuestra perspectiva, se trata de una experiencia racional del filósofo, cuya previa búsqueda, no dialógica en los comienzos de la reflexión filosófica, no ha encontrado aún otra forma de expresión distinta del ropaje mítico.

¹ *Filosofía y Lenguaje*. Edit. Ariel. Barcelona.

² *Siendo se es*. Edit. Biblos. Bs. Aires.

El punto de partida del núcleo del poema muestra el mandato de seguir una vía segura, que afirma taxativamente la integración entre ser, decir y pensar (*eînai, noeîn y légein*), que es contrapuesta a otra, que es intransitable ya que conduce al no-ser (*mē ón*), que no es ni pensable ni decible. Indica una alternativa entre dos opciones que empero se implican mutuamente en la intuición racional que afirma la fusión del decir y el pensar con el ser³.

En efecto, la confianza plena en que lo real se puede manifestar al pensamiento hace que éste despliegue con insistencia las consecuencias que derivan de ese encuentro originario con el ente: unidad, eternidad, quietud. Empero, el mensaje del cual el filósofo es depositario insinúa que cualquier mortal debe conocer tanto la vía de la verdad como la vía de la opinión como irreconciliables.

Esto significa preguntarse si esta advertencia implica que el filósofo ha transitado ya la vía del error, por lo cual le es posible apartarse de ella, o, por el contrario, si la verdad brota de un abrirse originario a la realidad. Se trata pues de determinar de qué modo ha logrado el pensador ese tránsito al mundo de la verdad.

Tomemos para analizar el fragmento 6, que afirma: “Es necesario decir y pensar que el ente es”. Sabemos que a continuación esta afirmación es reforzada por otra sentencia: “Pues sin el ser, en el cual se convierte en palabra, no hallarás el pensar (Frag. 8, 3). Cabe recordar la afirmación de Heidegger: “El lenguaje de Parménides es el lenguaje de un pensar, más aún, es este pensar mismo”⁴.

La íntima solidaridad entre el pensar y el decir nos lleva a tomar a este último como punto de partida, ya que la verdad es, en primer término, una palabra fundante de lo que es. El *légein* adquiere así la doble significación de expresión del ente y acceso a él.

Además, el decir articulado que brota del pensar es contrapuesto a las palabras (*épe*) que la lengua pronuncia cuando se enfrenta con el devenir del mundo sensible, una apariencia construida por los bicéfalos (*hói díkranoi*), quienes consideran que es posible el tránsito del no-ser al ser. Mas ellos se mueven en el ámbito de la opinión, y por eso dan nombres a la aparente multiplicidad y devenir, pues se guían por los sentidos: “A cada cosa los hombres le han impuesto un nombre como un rótulo” (Frag. 19, 3).

Ahora bien, si nos detenemos en el “*epi*” de “*epísēmon*”, notamos que se trata de una marca superficial hecha por convención (*katà nómon*), es decir, son meros nombres, vacíos de contenido, que los mortales han convenido para distinguir las cosas, creyendo que son verdaderos (Frag. 8,38). Los sonidos, pues, carecen de sentido, ya que no los sostiene ningún objeto real.

Recordemos que, por el contrario, el camino que conduce al ser está cubierto de múltiples señales (*sémata*) que le son propias pero que, curiosamente, se expresan de maneras negativas: El ser es “no-engendrado”, “no-percedero”, “no-divisible”.

³ Con respecto a si hablamos de la identificación entre ser (como verbo) o ente (como sustantivo), de acuerdo a lo que Heidegger denomina “diferencia ontológica”, consideramos que en Parménides no se da de manera consciente tal distinción; por el contrario, cabría hablar de la quasi evidencia de que hablar del ente implica tener en cuenta su “estar siendo” del ente.

⁴ ¿Qué significa pensar? Edit. Nova. Bs. Aires. Página 179.

Nos preguntamos por el carácter de estas negaciones que, a partir del lenguaje, pretenden caracterizar la riqueza de lo real.

Entendemos además que el uso de metáforas para describir al ser, tales como “esfera bien redondeada” o “encerrado en poderosas cadenas”, implica ya un plano de distinción entre el lenguaje y lo que es, ya que el primero no puede expresar al ente con precisión cuando intenta comunicar esa experiencia originaria.

Interpretamos por lo tanto que Parménides distingue -sin proponérselo- dos significados del no-ser: uno, que podríamos denominar el no-ser o la nada ontológica, total vaciedad de ser o de realidad, y al otro, el no-ser expresivo del cual es imprescindible valerse para hablar de lo real de cualquier forma que se manifieste.

Sin duda, nuestro pensamiento ha de dirigirse al *Sofista* de Platón, a quien el no-ser relativo, lo otro, permitió explicar la multiplicidad de lo real a través de la dialéctica de los géneros supremos. Hemos mostrado en otro trabajo⁵ que mediante lo que denominamos “prueba fáctica del lenguaje”, que obliga al uso del no-ser para distinguir nombres, Platón llegó a la diversidad de las cosas reales.

Sin embargo, Parménides no llegó tan lejos, y se limitó a distinguir entre la palabra que es digna de fe porque es genuina, y la palabra que constituye un orden engañoso, ya que brota sólo de los sentidos y es lo que la lengua pronuncia (8,53).

Claudia Mársico⁶ lo expresa de este modo en un lenguaje tradicional:

El núcleo conceptual que legó el poema de Parménides es de la plasmación de la tríada ser-pensar-decir y sus diferentes estructuraciones, ya sea como variante integrada, cuando el lenguaje expresa un pensamiento orientado a lo real, caso en el cual el resultado es un enunciado verdadero, ya sea como variante disociada, cuando el lenguaje expresa un pensamiento errático, sin correlato real, caso en el cual es un enunciado falso.

Nosotros entendemos que en Parménides no puede hablarse de verdad como enunciado, sino como desocultamiento (*alétheia*) para quien tiene su experiencia, razón por la cual la tríada ser, pensar y decir resulta inseparable; por el contrario, su formulación en un enunciado se hace con la apelación a un lenguaje metafórico.

Cabe preguntarse entonces hasta qué punto pudo el filósofo marcar una distancia con el hombre común, si solamente dispone del lenguaje de éste para cumplir el mandato de la diosa de escuchar y comunicar su mensaje. “Seré yo quien hable, y tú, tras escuchar mis palabras, transmítelas” (Frag. 2,1). La palabra divina revelada apela por lo tanto a una mediación que debe empero fundar su autoridad en el privilegio del filósofo de haber sido previamente un oyente capaz de entender un mensaje porque ha tenido la experiencia de lo que el mismo expresa. Sin embargo, esta posibilidad de convertirse en mediador implica haber establecido la distinción entre el lenguaje que simplemente nombra las apariencias y aquél que traduce lo verdaderamente real, con el reconocimiento de que es imposible prescindir de éste para hablar de aquél.

⁵ QUIÑONES, B., “Lenguaje, ontología y política en el *Sofista* de Platón”, en *Aportes científicos desde Humanidades* 5. Univ. Nac. de Catamarca (Argentina). Año 2005. pp. 33-37.

⁶ “Argumentar por caminos extremos” en CASTELLO L. y MÁRSICO C: *El lenguaje como problema entre los griegos* “¿Cómo decir lo real?”. Edit. Altamira. Año 2005. Pp. 87-108.

En consecuencia, para comunicar una experiencia que trasciende la esfera de lo cotidiano, y cuya riqueza desborda las estructuras limitadas del lenguaje humano, Parménides -en dar a conocer su búsqueda filosófica- recurre ante todo a un lenguaje mítico como un hermoso ropaje. Mas luego, para expresar la experiencia metafísica que implica el encuentro con la verdad filosófica, de carácter racional, por motivos didácticos, ve la necesidad de apelar a metáforas que puedan acercar al hombre común a lo real.

También llama la atención que el mediador sea un joven (*koúros*). Aunque muchos intérpretes utilicen el término para ubicar cronológicamente el poema, nosotros consideramos que esta tesis es demasiado simplista para explicar un texto cargado de imágenes. Por el contrario, interpretamos que el autor quiere significar que la juventud del pensamiento está aún privada de la variedad de opiniones con que habitualmente se va nutriendo en la vida el hombre común; por lo tanto, le es posible la apertura a la pureza del ser.

Desde esta perspectiva, nos replanteamos cuál es la distancia que separa a Parménides de Elea de Gorgias de Leontinos. De acuerdo a los supuestos arriba señalados, cabría también tener en cuenta el contexto desde el cual surge el mensaje gorgiano, con la salvedad de que no compartimos el enfoque platónico de menospreciar filosóficamente el movimiento sofístico. Por otra parte, dado que es ampliamente conocido el horizonte político y cultural del siglo V, nos abocaremos directamente al análisis de su obra, el escrito *Sobre el no-ser*, que ha sido considerado por W. Guthrie⁷ -entre otros- como un intento de mostrar que la tesis de Parménides era inconcluyente, de modo que “vivimos en un mundo en el que la opinión es lo supremo, y no hay más alto criterio por el cual se pueda verificar ni a la inversa”.

Advertimos también que muchos intérpretes ven en aquel tratado una parte destructiva del pensamiento del sofista, y encuentran un aspecto “constructivo” en el *Encomio de Helena* y en la *Defensa de Palamedes*. G. Mazzara (1999)⁸, por ejemplo, considera que este último debe ser leído paralelamente al *Tratado sobre el no-ser*, mientras que Alonso Torresillas (1990,255)⁹ señala que, así como el *Encomio de Helena* es una defensa de la retórica, la *Defensa de Palamedes* es el elogio de sus procedimientos. No haremos consideraciones sobre ambos, aunque pensamos, con Unstersteiner (1966), que aquel primer discurso funda la filosofía del lenguaje del sofista.

Dejamos de lado la totalidad del escrito; seguiremos la versión de Sexto Empírico en *Contra los matemáticos* (M VII, 65-68)¹⁰, aunque nos auxiliaremos con elementos de la versión del Pseudo Aristóteles: *Meliso, Jenófanes y Gorgias*.

⁷ *Historia de la Filosofía Griega*, III. Ed. Gredos. 1988, p. 267.

⁸ *Gorgia. La retorica del verosimile*. Academia Verlag. Sankt Augustin.

⁹ «Palamède, contre toutes raisons» en *La naissance de la raison en Grece*. Actes du congrès de Nice. Mai 1987. Presses. Univ. de France. Año 1990.

¹⁰ Las opiniones sobre los textos son diversas, y se debate cuál de ellos es más fiel. H. GÓMPERZ y DUPRÉEL opinan que Sexto es más fiel al pensamiento de Gorgias. GIGON y CALOGERO opinan lo contrario y prefieren la transmisión del Pseudo Aristóteles, *Meliso, Xenophane et Gorgia*. R. MONDOLOFO y M. UNTERSTEINER hablan de una integración de ambos textos. Cf. *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*, Introducción y notas de A. Melero Bellido. Edit. Gredos. Año 1996. pp. 175 y 176.

Tomamos como punto de partida la segunda parte de la sentencia, de manera que -aunque los mencionamos- no analizamos los argumentos sobre la negación tanto de la existencia del ser como la del no-ser:

“En el libro intitulado *Sobre lo que no es o Sobre la naturaleza* [Gorgias] desarrolla tres argumentos sucesivos. El primero es que nada existe; el segundo, que, aún en el caso de que algo exista (*ei kai éstin*), es inaprehensible (*akatalepton*) para el hombre; y el tercero que, aún cuando fuera aprehensible (*katalepton*) no puede ser comunicado ni explicado (*anéxoiston kai anerméneuton*) a otros.”

El resultado de la argumentación sobre la primera afirmación destruye toda realidad, de modo que libera al pensamiento de cualquier relación con un objeto externo, sea o no existente, ya que, si el pensamiento pudiera pensar algo, sería tanto el ente como el no-ente, como dirá luego. En consecuencia, aquél queda encerrado en sí mismo; más aún, ni siquiera puede establecer la distinción entre lo que es y lo que no es. Dice Gorgias: “Efectivamente, si las representaciones del pensamiento no son entes, los entes no son pensados”.

En otros términos, queda rota la íntima unión entre el *éinai* y el *noein* parmenídeos y por ende la manifestación del ser, lo cual constituye la verdad.

A continuación, el sofista coloca al pensamiento en un mismo nivel que los sentidos a fin de reforzar su aislamiento:

“Y, al igual que las cosas que se ven son llamadas visibles, precisamente porque se ven, y las que se oyen audibles, por ser oídas, y así como no rechazamos las cosas visibles por el hecho de no ser oídas como tampoco las audibles por no ser vistas (ya que cada cosa debe ser juzgada por la sensación que le es propia y no por otra), así también los contenidos del pensamiento existirán, aunque no se los vea con la vista ni se los oiga con el oído, ya que son percibidos con su particular criterio. Si pues alguien piensa que los carros corren sobre el mar, es oportuno creer que existen carros que corren por el mar. Pero esto es absurdo” (Sexto Empírico, 81-82).

Recordemos que el punto de partida de Parménides es la evidencia para el pensamiento de la realidad del ente, de manera que excluye cualquier pretensión de la sensación de oponerse a su afirmación; en consecuencia, la pluralidad de las cosas que proclama queda reducida a mera apariencia. Por el contrario, en Gorgias observamos que el pensamiento tiene el mismo status que la percepción, la cual se reduce a la captación de su objeto propio, de manera que no puede dar cuenta de aquellas dimensiones de las cosas que son captadas por los demás sentidos.

Desde esta perspectiva, el pensamiento es libre de pensar contenidos absurdos, desconectados de la realidad, como un carro corriendo sobre el mar. Entendemos pues que el pensador de Leontinos ha reducido al mismo tiempo los contenidos conceptuales a representaciones de la imaginación que, empero, no salen del ámbito de quien las forja, salvo que adquieran cierta consistencia a través del consenso.

La tercera tesis -en consonancia con la anterior- otorga al lenguaje un carácter material, es decir, un signo, equivalente a las palabras superficiales que pronuncian los hombres bicéfalos del poema de Parménides y que brotan de la lengua, relativas a la

dóxa. Este tipo de lenguaje logra su plena autonomía de cualquier marca conceptual puesto que, como vimos, el pensamiento ha quedado ya solo consigo mismo. Además, si las palabras son distintas de las cosas, no comunicamos a éstas sino a las palabras mismas (v. 84); en otros términos, lo que es -si existe- tiene su fundamento fuera de nosotros; por lo tanto, no puede convertirse en palabra nuestra ni ser revelado a otro.

En efecto, en cuanto signo, la palabra pronunciada por alguien es distinta de la palabra oída por otro, ya que de lo contrario lo uno se convertiría en dos. Las percepciones son, por lo tanto, siempre distintas.

Cabe preguntarse entonces cuál es el sustento de la palabra y cuál es su dirección para que pueda ejercer su efectividad, ya que de hecho el sofista pretende comunicar algo, aun cuando considere que nada sea comunicable. Creemos que tiene razón G. Mazzara (1999, 94 y ss.)¹¹ quien propone hacer una lectura filosófica y retórica del escrito de Gorgias. En tal sentido, señala que las dos primeras tesis tienen un valor especulativo mientras que la tercera -de carácter argumentativo- debería concluir con la dificultad y no con la imposibilidad del lenguaje, porque entonces aquéllas no hubiesen podido ser formuladas, tal como había observado con anterioridad Livio Rossetti (1983)¹².

En la versión del anónimo, en efecto, leemos:

Mas si fuese posible, dice, que la misma representación estuviera en varios individuos, nada impide que no les aparezca como semejante, dado que aquéllos no son semejantes en todo ni se encuentran en la misma situación. Ya que si se encontraran en un situación idéntica, serían uno y no dos. Y parece evidente que tampoco el mismo individuo experimenta percepciones semejantes al mismo tiempo, sino que son distintas las que percibe por el oído y por la vista, y de modo diferente también las de ahora y las de hace tiempo (24-26).

Interpretamos que Gorgias, más que anular el criterio de verdad, toma a la percepción como medida de los fenómenos, que son cambiantes; de este modo, los vínculos entre ambos son diversos y dan pie a una multiplicidad de opiniones no solamente diversas entre los distintos individuos sino también en ellos mismos, de acuerdo a los propios estados perceptivos.

Vemos en consecuencia que Gorgias no se encuentra muy lejos de Demócrito, puesto que, recordemos, el atomista también habla de la convencionalidad de las percepciones, a partir de que la constitución de la realidad es de otra índole, es decir, átomos y vacío. Veamos cómo lo muestra este texto de Sexto Empírico:

Demócrito refuta en ocasiones las apariencias sensibles y dice que nada en ellas se muestra conforme a la verdad sino sólo conforme a la opinión y que la verdad de las cosas radica en que ellas sean átomos y vacío... Por convención lo dulce, por convención lo amargo, es decir, con respecto a nosotros (*Adv. Math.* VII 135).

Sin embargo, la preocupación de Gorgias, puramente retórica, fue más lejos, ya que la destrucción de lo real, y por ende de la verdad, era el supuesto necesario para que ella fuera construida a partir de la palabra persuasiva. En efecto, el *lógos* como palabra

¹¹ *Gorgia. La retorica del verosimile*. Academia Verlag, Sankt Augustin.

¹² *Lo scambio secundum quid / simpliciter nel Peri tou mè óntos*. «Saeculorum Gymnasium, 38, 1985, 107- 118.

es un poderoso soberano, y sus instrumentos de dominio son la persuasión (*peithó*) y el engaño (*apátē*). La palabra tiene una fuerza que proviene de la doble vertiente: una racional y otra mágica; por la primera, se convierte en un instrumento fundamental para convencer en los debates de la *polis*; de ahí que la retórica- entendida como pericia en el decir, tenga como función convencer para tener éxito en la vida pública.

Agreguemos que a esto contribuye también la dimensión mágica de la palabra, su poder irracional y ambiguo de arrastrar al alma con su hechizo y su veneno. En tal sentido, la persuasión gorgiana se opone completamente a la persuasión filosófica que mueve a la búsqueda de la verdad, como movió la diosa a Parménides a seguir el camino del ser y la verdad que ha de ser comunicada a los demás.

Ahora bien, cuando Gorgias coloca a la palabra en el plano de la sensibilidad da por supuesto que en su composición entran elementos que afectan al oído, el correlato de la voz. En consecuencia, debemos buscar en ella lo audible, algo que efectivamente afecte al oído; será por lo tanto su dimensión sensible, tal como la sonoridad, lo que constituya el factor ejercitante de poder, ya que sin duda influirá en las emociones del oyente, de ahí la importancia que adquiere en el discurso el "*kairós*", la oportunidad de que algo sea expresado de una determinada manera, en un cierto momento, para lograr su objetivo: influir en el receptor. De este modo, persuasión, engaño y *kairós* constituyen en Gorgias un conjunto que apunta a la superación de la imposibilidad de conocer que tiene el hombre, quien solamente tiene acceso al mundo a través de la palabra.

Recordemos que la noción de *kairós* ha sido ampliamente analizada por varios autores, entre ellos Bárbara Cassin; intérprete que constantemente destaca el aspecto auto-referencial de la palabra del sofista. Los argumentos con los cuales Gorgias justifica la seducción de Helena por parte de Paris así lo demuestran¹³.

Veamos un texto muy significativo del *Encomio de Helena*:

"Así como ciertos fármacos eliminan el cuerpo cierto humor, y otros fármacos otros, y unos liberan de la enfermedad y otros quitan la vida, así también ciertas palabras afligen, otras alegran, otras aterran, otras enardecen al que las escucha, y otras en fin, con eficaz persuasión maligna, envenenan y hechizan el alma" (14).

Por nuestra parte, para no desviarnos de nuestro propósito -establecer la distancia entre Parménides y Gorgias- recordemos que el eléata no desconoció la importancia de la persuasión (*peithó*) por la palabra, ya que ella "conduce a la verdad" y es el medio que se utiliza para acercarla a los demás. Sin embargo, para Gorgias la Retórica es el demiurgo de la persuasión relativa a una creencia, no respecto al conocimiento de lo que es justo e injusto (*Gorgias*, 454e-455 a).

De cualquier manera, Platón ha mostrado muy bien que la palabra ha tenido en el pensamiento clásico un papel central, ya que es capaz de producir un encantamiento que seduce el alma del interlocutor. Además, basta la lectura de las hermosas páginas del *Cármides* para comprobar que es una característica propia de la actividad filosófica incitar a la búsqueda de la verdad personal mediante

¹³ Recordémoslos: «O bien por una decisión del azar y orden de los dioses y decreto de la necesidad actuó como actuó, o bien raptada por la fuerza o persuadida por las palabras o presa del amor» (*Encomio de Helena*, 6).

la persuasión al diálogo, con exclusión de cualquier tipo de violencia. Y en esto creemos que hay coincidencia entre el filósofo y el sofista.

Bibliografía

Textos críticos

- CASTELLO L. Y MÁRSICO C. *El lenguaje como problema entre los griegos "¿Cómo decir lo real?"*. Editorial Altamira. 2005.
- CORDERO N. *Siendo, Se Es*. Edit. Biblos. Buenos Aires. 2005.
- GUTHRIE W. *Historia De La Filosofía Griega, III*. Edit. Gredos. 1988.
- HEIDEGGER M. *¿Qué significa pensar?* Edit. Nova. Buenos Aires.
- LLEDÓ E. *Filosofía y lenguaje*. Edit. Ariel. Barcelona. 1995.
- MAZZARA G. *Gorgia. La retorica del verosimile*. Academia Verlag. Sankt Agustín. 1999.
- QUIÑONES B. "Lenguaje, ontología y política en el *Sofista* de Platón", en *Aportes Científicos desde Humanidades 5*. Universidad Nacional Catamarca. Argentina. 2005.
- ROSSETTI L. "Lo scambio secundum quid simpliciter en el *Peri tou mē óntos*"; en *Saeculorum Gymnasium*, 38. 1985.
- TORRESILLAS A. "Palamède contre toutes raisons" en *La naissance de la raison en Grece*. Actes du congrès de Nice. Mai. 1987. Presses Univ. de France.
- UNSTERSTEINER M. *Sofistas. Testimonios y Fragmentos*. Introducción y notas de A. Melero. Edit. Gredos. 1996.

Fuentes

- PARMÉNIDES: *Sobre la naturaleza*.
- PLATÓN: *Sofista. Gorgias. Cármides*.
- Pseudo - ARISTÓTELES: *Meliso, Jenófanes y Gorgias*.
- SEXTO EMPÍRICO: *Contra los matemáticos*.
- GORGIAS DE LEONTINO: *Encomio de Elena. La defensa de Palamedes*.

“From the founding word in Parmenides to the persuasive word in Gorgias”

BLANCA A. QUIÑONES

We believe, together with Emilio Lledó (1995, 91),¹ that it is possible to write a history of Greek philosophy from the perspective of language. In effect, language constitutes not only the privileged way in which the past communicates with the present, but also the voice that integrates within a structure the totality we wish to interpret. Of that totality, we are interested in the social and intellectual situation from which the philosopher's word emerges; that is, his cultural horizon which, in turn, partly determines his means of expression. Our task is, therefore, to analyze the philosopher's vocabulary so as to unravel the theoretical elements that are condensed in it.

With respect to Parmenides, we find first and foremost the Proem—sufficiently analyzed by both C. M. Bowra and Fernando Montero Moliner—which bespeaks the presence of allegorical language. Through the latter, the philosopher translates into significant images his search for truth, driven by his *thymós*.

Moreover, in so far as the find of truth is expressed as a revelation from an anonymous goddess, the philosopher remains close to the poets, who considered themselves the repository of a message which only they were able to listen to and therefore transmit to others. In the case of the philosopher of Elea, the use of a Panhellenic dialect shows, as Néstor Cordero (2005, 29)² has aptly observed, the wish that his message be understood by as wide an audience as possible.

However, the goddess' warning that her words must be judged by reasoning justifies Parmenides' acclamation as the initiator of Western metaphysics. From our perspective, the Proem narrates a rational experience that, in the beginnings of philosophical reflection, had not yet found expression in a language devoid of mythical suggestions.

The point of departure of the poem's core shows the mandate to follow a safe way that specifically asserts the integration of being, saying and thinking (*eînai, noeîn kai légeîn*). Its counterpoint path is impassable, for it leads to the non-being (*mē on*), which is neither thinkable nor speakable. It indicates an alternative between two options that still implicate each other in the rational intuition that asserts the fusion of saying, thinking and being.

¹ *Filosofía y lenguaje*. Edit. Ariel. Barcelona.

² *Siendo, se es*. Edit. Biblos. Buenos Aires.

In effect, the deep trust that the real manifests itself in thought makes the latter insistently unfold the consequences that derive from that original encounter with the Being: unity, eternity, stillness. However, the message—of which the philosopher is repository—suggests that any mortal must know that the way of truth and the way of the opinion are irreconcilable.

This poses the question of whether the warning implies that the philosopher has already traveled the way of error (in which case he can move away from it) or, by contrast, that reaching it entails an original way of opening up to reality. Therefore, it is about determining how the philosopher has achieved that passage to the world of truth.

Let us analyze fragment 6, which states: “It is necessary to say and think that the being is”. We know that later on this idea is strengthened by another dictum: “Since without being, which turns into word, you will not find thinking” (Frag. 8, 3). It is worth noting Heidegger’s statement: “Parmenides’ language is the language of a thought, even more, it is the thought itself”³.

The intimate solidarity between thinking and saying leads us to take the latter as a point of departure, since truth is, in the first place, a founding word of what is. Thus the *legein* acquires the double significance of expression and access to Being.

Besides, the articulate saying that springs from thinking is contrasted to the words that language pronounces (*epê*) when it faces the becoming of the sensuous world—an appearance constructed by the bicephalous (*oi dikranoi*), who consider that the passing from not being into being is actually possible. Yet, they move in the realm of opinion and, consequently, give names to the apparent multiplicity and becoming, for they are guided by the senses: “To each thing men have imposed a name like a label” (Frag. 19, 3).

Now then, if we stop on the “epi” of “episemon,” we notice that it is about a superficial mark made by convention (*katà nómon*). In other words, they are mere names which, though empty of content, mortals have appointed in order to distinguish things, believing them to be true (Frag. 8, 38). Sounds, then, lack sense for they are not held by any real object.

Let us remember that the way that leads to Being is covered by multiple signs (*sémata*) which are characteristic of it but which are curiously expressed in negative forms. Being is non-engendered, non-perishable, non-divisible. We wonder about the character of these negations that, parting from language, pretend to characterize the richness of the real.

We also understand that the use of metaphors to describe the Parmenidean Being as a “well rounded sphere” or “locked in powerful chains,” implies a plane of distinction between language and what is, since the former can’t express it with precision when it tries to communicate that original experience.

We therefore interpret that Parmenides distinguishes—without planning to—two meanings for non-being: on the one hand, one that we could name the ontological non-being or ontological nothing, that is, total emptiness of being or reality; on the other, the expressive non-being, which is essential in order to speak of the real, whichever way it manifests itself.

Doubtlessly, our thought must address Plato and his *Sophist*: the relative non-being, the other, allowed him to explain the multiplicity of the real through the dialectic of the supreme genres. We have shown in another work⁴ that through what we called the “factual test of language” (which forces the use of the non-being so as to distinguish names), Plato arrived at the diversity of real things.

³ ¿Qué significa pensar? Edit. Nova. Buenos Aires. Página 179.

⁴ QUIÑÓNEZ, B., “Lenguaje, ontología y política en el *Sofista* de Platón”, en *Aportes científicos desde Humanidades* 5. Univ. Nac. Caramarca (Argentina). Año 2005. Págs. 33-37.

However, Parmenides didn't get that far and merely distinguished between the word that is worthy of faith (because it is genuine) and the word that constitutes a deceptive order, for it springs from the senses alone and is what the tongue pronounces. The text says: "*kósos ... epewn apathlon*" (8, 53). In an Aristotelic-Thomistic language, Claudia Mársico⁵ expresses it as follows:

The conceptual core that Parmenides' poem bequeathed is that of the expression of the triad being-thinking-saying and its different structuring, be it as integrated variant when language expresses a thought oriented to the real, in which case the result is a true statement, be it as dissociate variant, when language expresses an erratic thought, without real correlate, in which case it is a false statement.

We understand that in Parmenides we can't speak of truth as statement, but as unveiling (*alētheia*) to whoever experiences it; for this reason the triad being-thinking-saying results inseparable. On the contrary, its formulation in a statement is made with the appeal to metaphorical language.

One may then ask up to what extent the philosopher could mark a distance from the layman when he only has his language to fulfill the goddess' mandate to listen to and communicate her message: "I will be the one to speak, and you, after listening to my words, transmit them" (Frag. 2, 1). Once revealed, the divine word appeals to a mediation that finds its authority on the philosopher's privilege of having previously been a listener able to understand the message because he had the experience of what the latter expresses. However, the possibility of becoming a mediator implies the establishment of the distinction between the language that simply names appearances and that which translates what is truly real, with the acknowledgement that it is impossible to dispense with the latter in order to talk about the former.

Consequently, in order to communicate an experience which transcends the sphere of the quotidian and whose richness overflows the limited structures of human language, Parmenides first resorts to mythical language in order to reveal his philosophical search. Later on, in order to express a metaphysical experience that implies an encounter with philosophical truth (which is of a rational character) and due to didactic reasons, he sees the need of employing metaphors that may bring the layman closer to the real.

It is also worth noticing that the mediator is a youth (*koúros*). Even though many scholars use the term to locate the poem chronologically, we consider that this argument is too simplistic to explain a text that is loaded with images. On the contrary, we interpret that the author is suggesting that the thought's youth is yet deprived of the variety of opinions with which the layman habitually nourishes himself. This nourishment is what enables his opening to the purity of Being.

From this perspective, we redefine the distance that separates Parmenides of Elea from Gorgias of Leontini. According to the assumptions indicated above, it is worth mentioning the context from which Gorgias' message emerges, bearing in mind that we don't share the platonic approach of underrating from a philosophical viewpoint the sophistic movement. On the other hand, given that the political and cultural horizons of the V Century have been amply studied, we will directly address the analysis of his work, the piece *On Non-Existence*, which has been considered by W. Guthrie (1988, 267)⁶—among others—an attempt to show that Parmenides' thesis was inconclusive, so that "we live in a world in which opinion is supreme, and there is no higher criterion by which the opposite can be verified".

⁵ "Argumentar por caminos extremos" en LUIS CASTELLO y C. MÁRSICO: *El lenguaje como problema entre los griegos: ¿Cómo decir lo real?* Edit. Altamira. Año 2005. Págs. 87-108.

⁶ *Historia de la filosofía griega*, III, Ed. Gredos.

We also notice that many scholars see in this treaty a destructive side to the sophist thought, while they find a “constructive” aspect to *Encomium of Helen* and *Defense of Palamedes*. Giuseppe Mazzara (1999)⁷, for example, considers that the latter should be read in parallel with the treatise *On Non-Existence*, while Alonso Torresillas (1990, 255)⁸ considers that as *Encomium of Helen* is a defense of rhetoric, *Defense of Palamedes* is a tribute to its procedures. We will not make considerations on either, even though we think, together with Unstersteiner, that that first speech founds the philosophy of sophist language.

We will leave the totality of the writing aside and will follow instead Sextus Empiricus’ version in *Against the Mathematicians* (M VII, 65-68)⁹, although we will also resort to elements from the Pseudo-Aristotle’s account, *De Melissus, Xenophane, Gorgia*.

We will take the second part of the dictum as our point of departure, and therefore, will not analyze the arguments on the negations of the existence of being and non-being:

In the book entitled *On Non-Existence or On Nature* he develops three successive arguments. The first one is that nothing exists; the second, that, even in the case that something exists (*ei kai éstin*), it is inapprehensible (*akatalepton*) for man; and third, that, even when it were apprehensible (*kataleptón*) it can’t be communicated nor explained (*anéxoiston kai anerméneuton*) to others.

The result of the argumentation on the first affirmation destroys all reality, so that it frees thought from all relation with an external object, whether it exists or not, and consequently, the former remains locked in itself; moreover, thought can’t even establish the distinction between what is and what is not. “In effect”, Gorgias says, “if contents of thought don’t have existence, what exists is not thought”.

In other words, the intimate union between the Parmenidean *éinai* and *noein* is broken and, consequently, the manifestation of Being, which constitutes truth.

Later on, the sophist locates thinking at the same level of the senses, so as to reinforce his isolation:

And, just as the things that are seen are called visible, precisely because they are seen, and those that are heard audible, because they are heard, and just as we don’t reject visible things due to the fact that they are not heard, nor the audible for not being seen (since each thing must be judged by its own sensation and not by another) so too the contents of thought will exist, even though they are not seen with the eye nor heard with the ear, since they are perceived with their particular criterion.

The third thesis gives language a material status—that is, as sign—equivalent to the superficial words that the bicephalous men of Parmenides’ poem pronounce and that spring from the tongue (therefore, relative to the *doxa*). This kind of language gains full autonomy from any conceptual mark since, as we have seen, thought has remained with itself alone. Besides, given that words are different from things, we don’t communicate these but words themselves (v. 84): what is has its basis outside of us and, therefore, it can’t become our word nor be revealed to another. In effect, in so far as it is a sign, the word pronounced by someone is different from the word heard by someone else; if it were otherwise, what is one would become two. Perceptions are, therefore, always different.

⁷ *Gorgia. La retorica del verosimile*. Academia Verlag. Sankt Augustin.

⁸ “Palamède, contre toutes raisons” en *La naissance de la raison en Grèce*. Actes du congrès de Nice. Mai 1987. Presses Univ. de France. Año 1990.

⁹ The opinions on the texts are diverse, and it is debated which of them is more faithful. H. Gómperz and Dupréel think that Sextus Empiricus is more faithful to Gorgias’ thought. Gigon and Calogero think otherwise and prefer the Pseudo Aristotle’s version, *Melisso, Xenophane et Gorgia*. R. Mondolfo and M. Untersteiner speak of an integration of both texts. Cfr. *Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Introducción y notas de A. Melero Bellido. Edit. Gredos. Año 1996. Pgs. 175-76.

We wonder then what the sustenance of the word and its direction are so that the word can exercise its effectiveness, since as a matter of fact the sophist pretends to communicate something, even when nothing is communicable. Mazzara's (1999, 94)¹⁰ proposal is to make a philosophical and rhetorical reading, as he notes that the two first theses have a speculative value, while the third one, of an argumentative character, should conclude with the difficulty—and not with the impossibility—of language; otherwise, the former couldn't have been formulated at all, as Livio Rossetti (1983)¹¹ had previously observed.

In effect, in the anonymous version we read:

But if it were possible, he says, for the same representation to be in different individuals, nothing would prevent it from appearing dissimilar to them, since they are not similar in everything, nor are they in the same situation. For if they were found in an identical situation, they would be one and not two. And it seems evident that the same individual doesn't experience similar perceptions at the same time either, but those he perceives by ear and by sight are different, and in a different way too are those from the present and those from the past.

We interpret that more than annulling the criterion of truth, Gorgias takes perception as a measure of reality, which is changeable. Therefore, we think there is a Democritean metaphysical basis, close to Protagoras, since the Abderite speaks of the conventionality of perceptions, working from the fact that the constitution of reality is of a different kind, that is, of atoms and void. The following excerpt from Sextus Empiricus shows this:

In some occasions Democritus refutes sensuous appearances and says that nothing in them is shown in accordance with the truth, but only in accordance with the opinion, and that the truth of things lays in that they are atoms and void... by convention sweet, by convention bitter, that is, with respect to us (*Adv. Math.* VII 135).

Now, when Gorgias locates the word in the plane of sensuousness, he takes for granted that his composition includes elements that affect the ear, the correlate of the voice. In consequence, we must search the audible in it, something that effectively affects the ear. It will therefore be a formal aspect, such as sonority, that constitutes the power exercising factor, but which will doubtless influence the listener's emotions. From there stems the importance of both rhetorical perception and the notions of "kairós" in order to highlight the self-referential aspect of the sophist's word; this has been amply analyzed by different authors, among them Barbara Cassin. The arguments with which Gorgias justifies the seduction of Helen by Paris demonstrate it thus¹².

Let us read a very significant excerpt from *Encomium of Helen*:

Just as certain drugs eliminate certain humors from the body, and other drugs others, and some free it from illness and others take the life, so too certain words afflict, others gladden, others frighten, others inflame the listener, and others, in short, with effective malign persuasion, poison and bewitch the soul (14).

So as not depart from our purpose—to establish the distance between Parmenides and Gorgias—let us remember that the Elean philosopher didn't disregard the importance of persuasion (*peithō*), since it "leads to the truth" and is the means utilized to bring it closer to others. To Gorgias, however, Rhetoric is the demiurge of persuasion relative to a belief, not in relation to the knowledge of what is fair or unfair (Gorgias 454e-455a).

In any way, Plato has shown that in classical thought, the word has had a central role, since it is able to produce an enchantment that seduces the interlocutor's soul. Besides, a reading of the beautiful pages from his *Charmides* is enough to prove that the philosophical activity incites the search for personal truth through persuasion and dialogue, excluding any kind of violence.

¹⁰ *Gorgia. La retorica del verosimile*. Academia Verlag, Sankt Augustin.

¹¹ *Lo scambio secundum quid / simpliciter nel Peri toû mè óntos*. "Syculorum Gymnasium" 38, 1985, 107-118.

¹² Let's remember: "Either by a random decision and order from the gods and decreed of the need acted as he acted; or kidnapped by force or persuaded by words or captive of love" (*Encomio de Elena*, 6)