

EL DEBATE ENTRE PITAGÓRICOS, HERÁCLITO Y PARMÉNIDES

(Información recogida de las sesiones orales de D. Quintín Racionero Carmona)

Heráclito versus Parménides. El cuarto y más importante de los primeros filósofos de la naturaleza es Heráclito. Heráclito procedía de Éfeso y en algunos textos cita a Pitágoras como nacido también en ese lugar. En el caso de Pitágoras, se sabe que fue un hombre de ascendencia de “basileus” y que perdió el poder después de haber ejercido y actuado como miembro de la realeza como legislador y haber fracasado en el intento. De manera que huyó a la Italia Meridional y se refugia en Crotona y Metaponto, donde funda las comunidades pitagóricas y al que Heráclito se refiere como el hijo de Temácono como el que se cree más sabio que nadie. Heráclito critica en él la manifestación de una falsa sabiduría a la que llama *polimathía*, el saber de muchas cosas, frente al ideal heracliteo del saber de una sola cosa, como lo UNO, como lo DIVINO, y algo que aparece por primera vez como término en la historia como la suprema ley del *logos* que regula en Heráclito el orden de los opuestos. No nos interesa mucho aquí el análisis pormenorizado de los fragmentos de Heráclito. Se trata de un personaje que había ostentado la realeza, que transfiere a su hermano pequeño y que se refugia en los montes para buscar la paz de la reflexión. Se expresa en sentido oracular para imitar el estilo de una tradición de sabiduría cuya nostalgia se hace notar. En ese planteamiento de oráculo hay muchos fragmentos de la filosofía gnómica¹ donde se observan los consejos morales. En estos mismos consejos ya se percibe un rechazo a la democracia y donde, precisamente, fueron las formas políticas que hicieron huir a Pitágoras al ser considerado como *tyrannis*² (tirano). Nada extraño que huyera Pitágoras y que Heráclito viese con recelo el ascenso de la democracia en un contexto de revoluciones. La gestualidad de Heráclito se expresa en dar consejos contrarios a la democracia con una forma distinta de ver la vida política.

A través de las fuentes se observa que ya en Heráclito sí tenemos fragmentos importantes. Aparecen en ellos una gestualidad donde se remite por primera vez a las leyes de la razón a través del *lógos* o a la soberanía de la *physis*. 1) Constata en primer lugar la mutabilidad y la variabilidad del orden del mundo aparente de los sentidos: “Nos bañamos y no nos bañamos en el mismo río...”, 2) pero también de la estructuración del orden de esos cambios. Esto es, la conciliación de los opuestos. De manera que todos los cambios se producen en un orden temporal o *aión* (el tiempo concreto y específico del fenómeno o del acontecer)³. Y esta forma de acontecer queda estructurada en forma de pares que se oponen. Esa estructura de los pares (noche/ día, calor/ frío, bueno/ malo ...) revela -o mejor- desvela, desoculta y nos muestra la estructura del arjé. Eso es lo que significa el verdadero arjé de la *fisis*. Es sólo una forma declarativa que el autor identifica con el *lógos* y que va unido a su declaración. Con ello encontramos por primera vez un gesto característico de la filosofía: establecer que el *logos* no es un discurso sino que es el discurso de la naturaleza, que es la palabra de la naturaleza, que no es nuestra, que es de ella. Nosotros podemos percibir la variabilidad, podemos percibir su organización estructural, pero cuando queremos decir quién dicta esa organización estructural, entonces se trata de algo que es propio de la *physis*. El *logos* es de la *physis*, la palabra no es de los hombres, es de la naturaleza. Y el *logos* es el que unifica la totalidad de los procesos naturales. Esto lo ejemplifica Heráclito bajo la analogía del fuego. De forma semejante a cómo el fuego adopta apariencias multiformes y lo unifica, se puede llamar UNO al *logos*. Las variaciones y diferencias se dicen del *logos* que es UNO. Lo que se

¹ Gnómica es un género de poesía que consiste en un conjunto de máximas puestas en verso como auxilio a la memoria. Perteneció a la familia de la literatura sapiencial, que expresa verdades generales sobre el mundo. Los temas van de lo sagrado y divino a lo mundano. Los antiguos griegos la conocieron como *gnomas*, derivada de la palabra que significaba “conocimiento”. Se diferencia de otros géneros de poesía como la épica o la lírica.

² En esta primera fase de la cultura griega, el concepto de tirano no tenía un significado peyorativo, relacionado con el abuso de poder, sino que, a menudo, se solían llamar a los más sabios para la elaboración de un código de leyes en la ciudad.

³ El tiempo simbolizado por la serpiente que se muerde la cola, el eterno retorno, el paso de las estaciones para luego empezar de nuevo.

dice es de acuerdo con el decir del logos. El logos es algo que no pertenece a los hombres sino a la physis. Con Heráclito podemos decir que la Filosofía ha quedado constituida, que ya ha madurado todos esos ensayos gestuales que hemos visto en toda la tradición jonia.

Sin duda, algo muy importante porque aquí lo que se dice es que el logos, como hecho enunciativo, sólo puede ser parte de la naturaleza y que por parte de los hombres sólo es un discurso que puede ser adecuado, que se ajuste a ese logos. Un concepto el de “adecuado” que no está presente en Heráclito, pero sí en Pitágoras: un rival de la democracia que ha huido a la costa Meridional de Italia.

Pitágoras es mencionado por Heráclito y no hay dudas del conocimiento de este sobre aquel. No existen muchos testimonios de Pitágoras, sólo en Jámblico y no se conserva nada escrito de él. Es muy probable que su enseñanza haya sido oral y que sus discípulos, los pitagóricos, contemporáneos de Sócrates y del joven Platón fueran conocidos por este, como es el caso de Arquitas de Tarento. Además, parece que el término filosofía tenga su origen en este ámbito del pitagorismo medio.

¿Cuál es la polémica de Heráclito con Pitágoras? Pitágoras adopta exactamente el mismo gesto que Heráclito, la idea de que es necesario entender que el enunciado no corresponde a los dioses ni a los hombres y, sólo en la medida que se ajusta (*arjôte*, ajuste) a lo que dice la naturaleza. Aquí se inicia el problema, y esto es lo que vio Heidegger y quedó encantado con la diferencia de matices. ¿Está el logos ínsito, en el interior de la naturaleza o el logos es una estructura lógica creada por el hombre como intermediación con la naturaleza?

En efecto, hay diferencias importantes. Heráclito cree que el discurso nace de una intuición pura, (*Aletheia*, verdad), pero ese desvelamiento, que está naciendo y desvelándose en la naturaleza misma, como un acto intuitivo es lo que lleva dentro la physis. Y esa estructura de la naturaleza es la estructura del discurso, del logos.

Sin embargo, Pitágoras dice que no. El logos propio de la naturaleza no se da exactamente en la propia naturaleza, no es la visión de la imagen intuita que reside en lo natural. Sino que el logos es un instrumento construido y no responde, por tanto, a una entidad física sino mental. Bien al contrario, se articula y constituye como tal logos y sirve de intermediación para el desvelamiento de la naturaleza. El logos de la naturaleza tiene que distinguirse de ella como aquello que es capaz de declarar lo natural y de declarárselo al sabio. Esto es lo que realmente es la noción de NUMEROS. Por tanto, el gesto filosófico no tiene dudas de cómo es el sujeto de la sabiduría, cómo debe organizarse la sociedad a través de leyes naturales y cómo estas leyes no pueden ser divinas ni surgidas de las convenciones humanas. Por tanto, lo que se pone en debate entre Heráclito y Pitágoras es si ese logos se nos desvela de manera directa y per se, como intuición intelectual, en cuanto tal, en cuyo caso se trata de la expresión de una ley física o, por el contrario, se trata de algo pensado y manifestado con carácter enunciativo en cuanto puede expresar y hasta donde puede expresar esa misma realidad física y en este caso necesitaría una intermediación, un instrumento que se ajuste al lenguaje de la naturaleza, los NÚMEROS. Eso es el logos.

No hay evidencias que Pitágoras responda a Heráclito porque no hay recuerdos de Pitágoras ni textos que lo digan. Se sabe que las enseñanzas pitagóricas estuvieron muy influidas por el orfismo y las religiones místicas con ideas innatas en el alma y las creencias en la transmigración de las almas, entendiendo un principio vital en el alma y los cuerpos como cárceles de aquella. De aquí nacería toda una ética y una política de la que va a ser heredero Platón. Esto en realidad nos va a importar menos y lo que nos interesa es analizar en profundidad o en su esencia cuál es la herencia propia de estos primeros pensadores con la que se inaugura el discurso filosófico. El planteamiento de

las leyes físicas de los jonios vale como soberanía para aplicar en la sociedad, de manera que se trasladan a la organización de la polis y a la elaboración de sus leyes. En el caso de los pitagóricos se cree en el logos como lenguaje de la naturaleza con unas condiciones de producción propia que nace como mediación de la naturaleza. Pero todavía el discurso no está constituido y nadie ha dicho de qué forma se medirá uno u otro modelo en el logos. Además, hay otras formas de pensar la soberanía de la ciudad que es defendida en la comunidad pitagórica por el discurso compartido de los demócratas (los *sikronoi* de la diosa de Parménides). Para que la Filosofía se constituya es necesario un nuevo gesto contra Heráclito y contra Pitágoras y ese nuevo gesto va a surgir de Parménides.

1.1. Continuación con los Presocráticos

En el epígrafe anterior vimos como la filosofía tomó como orientación el debate interno del mismo logos sobre la physis, entre la ley natural (Heráclito/ Pitágoras) confrontada sobre una misma soberanía que es el arjé de la physis. Ahora vamos a centrarnos, inicialmente, el logos entendido como la palabra en general y no como soberanía o arjé de la physis. Se trataría ahora de un debate externo en el que vemos que hubo discursos religiosos para ordenar la ciudad y dar las leyes o el logos como discurso compartido donde en situaciones de gobierno popular debe entenderse secularizado, ajeno a la religión y de acuerdo con criterios de utilidad y persuasión⁴, para el buen gobierno de la polis. Se da el criterio ilustrado de utilidad: lo bueno es lo útil. En este debate externo vamos a asistir en la medida que se intensifica en el siglo V en correspondencia con el final de las Guerras Médicas y la eclosión de la democracia ateniense. Dado que en el tiempo hubo otros filósofos presocráticos, nos vamos a ocupar de estos en su propio debate interno.

Para ver este debate en su término más nuclear habría que atender a ese espacio donde Heráclito y Pitágoras se hallaban en período de disputa. Debemos reconstruir esta polémica aún con fragmentos y fuentes inseguras en un contexto de la historia con testimonios balbucientes. Mientras Heráclito cita a Pitágoras y nos permite deducir algo aunque en horizontes limitados, si nos permite discutir cuál es el núcleo de la disputa.

Es importante que para la gestualidad filosófica, el logos debe asignarse como el enunciado prescriptivo, como el discurso o el modo que debemos hablar propio de la naturaleza y al que le pertenece propiamente a la naturaleza misma en esta primera polémica. Todas esas imágenes de la physis son tratadas en ese sentido. El logos es el que determina el mundo y en el desvelamiento del fuego (Heráclito) es igual la ley de lo justo que la ley de lo injusto, el logos es quien establece la proporción, la medida de la physis. O por el contrario, desde el punto de vista de los pitagóricos, el logos es un asunto que debe ser escrutado por su condición enunciativa misma, por algo que es una representación de la naturaleza, pero no pertenece a la naturaleza misma. Si se trata de ver el logos como lo que es ajustado (*arjôte*), si el logos es ajustado, tiene un protagonismo propio y, por tanto, debe ser declarado como lenguaje y al que los pitagóricos identifican como *los números*.

Hay aquí otros contenidos pitagóricos de los que no nos ocupamos por no ser excesivamente relevantes, como es el orfismo. Pues bien de ese enfrentamiento del logos como fuego que aparece como un atributo y nos da la estructura de la naturaleza o el logos como discurso que debe justificar su necesidad de ajustarse a la naturaleza (*arjôte*). Pues bien, esta segunda opción⁵ es una alternativa letal para el proyecto de la Filosofía, lo que

⁴ Debe distinguirse aquí dos tipos de discursos ajenos al del logos de la physis: a) el carácter persuasivo del discurso probable (*eikos*) o del discurso oportuno (*kairós*) que, según Epicarmo hacían uso Córax, el fundador de la retórica y los pitagóricos.

⁵ Se trata de una opción que Heidegger interpretada como errada en cuanto conduce al mundo transcendente de la realidad, (representado en Platón) y al mismo lenguaje de la ciencia.

has de intuir, desvelar, comprender (movimiento hermenéutico) y ello porque introduce una distinción que ya en los inicios mismos del proyecto filosófico, se va a mostrar como central a su discurrir.

Esto está explícito en el proyecto de la Naturaleza con dos posturas. Si nosotros decimos que el logos pertenece a la naturaleza es una cosa (Heráclito) o que el logos es un discurso (Pitagóricos) es otra. Estamos expresando que el pensar es sólo un dejarse penetrar en lo físico y la responsabilidad del saber está en eliminar las trabas para ese dejarse penetrar por la Naturaleza. Entonces, el problema del error se convierte en un problema político. Aquí los pitagóricos conciben la necesidad de la ciudad donde se distingan las distintas naturalezas, los distintos discursos de sus habitantes en razón de sus diferencias: discursos de los jóvenes, de las mujeres, de los hombres... Con ello generaron toda una retórica y todo un sistema de precauciones en cuanto no se fiaban que el lenguaje estuviese libre de subjetividades e intenciones. Se discute si sería sólo mera objetividad ingenua que nosotros recibimos pasivamente de la Naturaleza (Heráclito) o pudiera ser distorsionado por intereses políticos con determinadas intenciones de las personas (pitagóricos). De modo que la finalidad del primer planteamiento es llegar a un uso de la ingenuidad o fuera de la intención directa, sin mediación, libre de los intereses y en el enunciado no se reflejaría ese partidismo.

Ahora bien, si se adopta la posición pitagórica, el enunciado responde a la naturaleza pero no es de ella. Los números elaboran un sistema representativo, metafísico y ontológico que permite expresar cosas tales como la conciliación de la justicia en un equilibrio de proporciones o como enunciación de leyes en las ciudades mediante la combinación numérica. Pero al no ser idénticas las proporciones, se plantea la pregunta ¿Y los intereses en los enunciados? O que se hagan mediaciones en los enunciados y que, por tanto, ya no hable la naturaleza y se quiera decir otra cosa. Siempre quedó la duda como sospecha que se convierte en sospecha realizada. En la crítica de Parménides se reprocha a estas comunidades la reproducción de esta dificultad. Cuando Parménides habla del cosmos engañoso de palabras está hablando de algo. Ese algo significa que, constituida una comunidad del decir, esa comunidad es autorreferente respecto de ella misma, respecto a lo que nombra. Parece decir aquí las evidentes influencias sobre los pitagóricos de las teologías órficas. Y esto es un problema que nos llevaría siempre a una declaración empática al respecto de una impresión general por la que Parménides impugna al pitagorismo. Esa conclusión es que, si no podemos estar seguros de que el logos es de la naturaleza, entonces la diferencia consiste en que no podemos estar seguros en ningún caso de que el logos represente otra cosa que no sea la comunidad humana, lo que esta subjetivamente proyecta. En alusión a los *tyrannís*, de los que el mismo Parménides es un ejemplo, ya que fue llamado a elaborar leyes en la comunidad de Elea. Por ello, Parménides saca a colación la analogía de los *sinkronoi* que hablan entre sí sin parar sin que necesariamente reconozcan sus mensajes. Así que la alternativa queda clara, ir a los orígenes mismos de la filosofía, en sus propias posiciones iniciales, que había sido interrumpida tras Heráclito. Por tanto, o bien el logos es el camino racional para ir directo a la naturaleza porque se coopertenecen o bien el logos es sustantivo, independiente en ese representar a la naturaleza y esto segundo, la representación de la naturaleza es un problema frente a la comunidad de los amantes (*amántida*). El hecho de que los pitagóricos incorporaran en lo que parece que era la incorporación de una retórica adaptada a la comunidad de los jóvenes, a la comunidad de las mujeres, a la comunidad de los hombres... Lo cual quiere decir que los pitagóricos tenían plena conciencia de que el logos de los números representaba a la naturaleza, pero en relación con la comunidad, aunque se entienda como una relación física. Apenas se necesita decir que en este debate hay ya dos posiciones frente al saber: una primera que es dogmática en cuanto hay un

enunciado como enunciado de la naturaleza y otra segunda de escepticismo⁶ humano en cuanto que en la comunidad cabrían distintos discursos no seguros sobre la verdad.

Así que en los inicios mismos de la Filosofía se plantea un problema que parece colapsar la idea de que es posible identificar, un logos que sea el de la naturaleza, de modo que, o bien dogmáticamente o bien escépticamente no pueda ser criticado por todo aquel que señale cosas tan simples como: “vd. no está seguro de que esto pertenezca a la naturaleza o vd. está completamente seguro de que pertenezca a ella”. Estos planteamientos son importantes ya que proyectan los problemas de la antigüedad y adecuados en cuanto plantean la pregunta de cuál fue la aportación fundamental y fundacional del pensamiento eleático (Parménides y la escuela de Elea). Hay que decir que el programa de la filosofía empieza con Heráclito y Parménides y hasta ellos lo que realmente encontramos son atisbos, antecedentes, elementos que sugieren la definición del programa. Ello conlleva seguir en estos apuntes cómo superar el debate interno y cuáles son los problemas que la superación lleva consigo. De la escuela eleata destaca la figura de Parménides, aunque aquí añadiremos ciertas cuestiones de Jenófanes de Colofón.

De Jenófanes sabemos poco, sólo que fue un pitagórico, maestro de Parménides, que abandonó la comunidad pitagórica al igual que Parménides y que es probable que la desertión de uno y otro fuera conjunta, toda vez que Parménides era discípulo de Jenófanes. De Jenófanes tenemos muy pocos fragmentos. Sabemos que encabezó un levantamiento contra las autoridades de Crotona y tras el triunfo son llamados Jenófanes y Parménides a elaborar nuevas leyes. Viven diversos contextos revolucionarios y en plena efervescencia de ideas nuevas crean una formación política que tiene que ver con la conformación de una filosofía nueva (comunidad filosófica). En cualquier caso muchas de las ideas de Jenófanes las encontramos de forma similar en Parménides. Uno de los planteamientos fundamentales de Jenófanes es que: “hay que evitar cualquier pluralidad de lo divino y lo divino es sólo UNO y ese UNO equivale al todo. Y ese todo está en la physis”. Una idea reafirmada por Parménides y con la que estarían de acuerdo Heráclito y los pitagóricos. Lo novedoso aquí está en dar formulaciones más enérgicas acerca de la atribución de la soberanía al todo que es la PHYSIS. De manera que, lo que hay es una depuración de las tesis en el manejo de los textos filosóficos que se han ido utilizando hasta ahora. De Jenófanes sabemos también que, una vez señalada la unidad de ese todo que es divino, entonces no hay lugar ni a cambios ni transformaciones. Y todo cambio y toda transformación debe ser interpretada como propio de las opiniones, vía de la (*dóxa*). Sin embargo, esta vía de la doxa no implica que aquello que es objeto de opinión sea falso de antemano, implica solamente que debe haber una forma de conciliación entre el mundo del discurrir o de las opiniones y el todo UNO y DIVINO al que se refiere. Como se puede ver en todas estas observaciones, lo que se ha hecho es una depuración en los enunciados de todos los elementos filosóficos hasta dejarlos libres de cualquier forma de enunciado enigmático y literario adyacentes.

Lo que se está diciendo es que la soberanía es la physis (uno), esa physis comprende el todo y ese todo es divino. Pero lo que no se está atendiendo todavía es que aquello que habla del logos como un todo, es decir, del logos divino es una pertenencia al todo divino o es sólo una representación de la naturaleza y lo que conlleva: una autonomía de la naturaleza representada.

Esa tarea es, precisamente, la que va a afrontar Parménides, manifestando con ello de una vez por toda, el programa histórico de la Filosofía, aunque luego la verdad pueda ser

⁶ El dogmatismo y el escepticismo son situaciones reiterativas en la Filosofía, en el primer caso se trata de mantener una verdad como la única posible (la Ilustración acusa a los racionalistas como Descartes de dogmáticos), frente a los escépticos que plantean dudas respecto a la verdad (existe el caso muy paradigmático de David Hume en el siglo XVII-XVIII).

discutida. De Parménides sabemos pocas cosas, que nació en Elea y que su obra aparece con influencias pitagóricas. Expuso su doctrina en un Poema compuesto en hexámetros y en él se contienen críticas a las ideas pitagóricas y referencias a alguno de los filósofos jonios. Por fortuna se conservan amplios fragmentos de este poema, lo cual no impide que su interpretación sea extremadamente difícil e insegura. Se aproxima más a la historiografía de Hecateo⁷ con esa ruptura del mundo de la prosa y la manifestación lírica en hexámetros. Disponemos de una gran cantidad de versos del Proemio, inspirado quizá en la literatura oracular y misteriosa con muchos fragmentos de la primera parte y unos pocos fragmentos de la segunda parte. Se destaca la elaboración del poema en hexámetros por dos cuestiones: a) dando a entender una cierta voluntad en alejarse de las influencias pitagóricas y b) una cierta conciliación con la retórica y una declaración del hecho de que el lenguaje puede ser interpretado en retirada de la realidad de la physis y, por tanto, que la relación con la matemática puede ser entendida autónomamente de la physis para acercarse al mundo de la religiosidad de manera solvente por lo que va a venir. Y lo que va a venir tiene toda la solemnidad para que a partir de este momento tienda a la Filosofía. Lo que Parménides parece mostrar es toda elevación de la Filosofía al discurso sagrado con enunciados que no intentarán ser distintos de la religión y la retórica, sino de un nivel superior a ambos discursos. Puestos a establecer ese gesto fundacional de la Filosofía, pretenderá ser ese estar acompañado por una forma que eleva y que dignifica su propio modo de manifestarse.

¿Y qué es lo que encontramos aquí? Encontramos sobre todo actitudes antipitagóricas. Nada extraño en un disidente del pitagorismo. La primera de las pretensiones de Parménides es la de conferir autonomía al logos, partiendo de que el cosmos es un universo engañoso de palabras. Critica también la pretensión de los discursos diferenciados de la physis que los pitagóricos los entendían por lo que representaba el mundo de los *sinkronoi*, frente a la diosa de la verdad (*aletheia*) en su carro alado donde muestra los caminos de la sabiduría. Y en ese vuelo que hace con ella, Parménides descubre el mundo parlanchín de los sinkronos con dos cabezas. Esto le revela la dicotomía de los discursos pitagóricos (la representación matemática de la naturaleza y los diversos discursos adaptados a la comunidad). En esa crítica a los pitagóricos se plantea: 1) la diferenciación del logos de la naturaleza (representación) y 2) la comprensión del logos como algo que se ajusta (*arjote*) a la naturaleza.

Por tanto, en su posición inicial, Parménides parece reivindicar un gesto más conservador al señalar que el logos es de la naturaleza. A partir de aquí cabe la pregunta sobre qué significa un logos que es de la naturaleza. Este es el momento exacto donde se ve la luz del programa de la Filosofía. Lo que dice el poema en el Proemio, de forma casi sagrada, es que por un lado está el *ser* y este manda imperativamente y da órdenes sobre la physis. La verdad es capaz de establecer órdenes y dar leyes. Y esto lo dice Aletheia (la diosa de la verdad), una diosa sin rostro, en abstracto, diosa anónima que tiene su templo en la costa del Adriático. Esta diosa de la verdad es capaz de dar órdenes y estas son de obligado cumplimiento. En este gesto es evidente que Parménides está actuando como un legislador (*tyrannís*), como aquellos sabios que, en la suspensión de la legalidad en los momentos revolucionarios son convocados a la *díssis* una forma de tiranía por el bien de la *poleis*. Mientras, al revés, la vía del NO-SER es la que prohíbe terminantemente, de modo que esta vía queda abierta a la opinión, donde la diosa no se pronuncia, es la vía de los *sinkronoi*, los seres de dos cabezas, los que saben y no saben, los que piensan y no piensan. ¿Qué quiere decir que la diosa de la verdad obligue a seguir la vía de la verdad? Lo que quiere decir es algo muy simple: sólo es lo que es y no lo que

⁷ Hecateo de Mileto (550 a. C.-476 a. C.), historiador griego. Lo primitivo de su método histórico le clasifica entre los logógrafos. También puede considerársele precedente de la geografía y la cosmografía

no es. Sólo “lo que es” (el Ser), es y es pensable. El no-Ser, ni es, ni es pensable. Lo mismo es el ser que el pensar.

A partir de aquí toma cuerpo el verdadero programa de la Filosofía de Parménides. Frente a la posición de Heráclito que dice que hay una forma directa de descubrir la estructura de la naturaleza, Parménides dice que existe una mediación del pensar. Es el Noûs⁸ quien dice. La naturaleza no dice, la naturaleza es pura, la naturaleza no tiene capacidad real. No es posible una relación directa e inmediata de la naturaleza (frente a Heráclito). El decir es el decir del noûs: una forma de proyectar ese decir tal que es el ser.

Y más aún, lo mismo es ser que pensar. Implica que de todos los decires posibles que son ciertamente del que piensa, hay uno y sólo uno que declara la verdad del Ser. En el contexto de esa identidad, por lo tanto, se produce un decir que es el decir del Ser. O un decir que refleja el ser. Es importante el contexto de solemnidad y simbolismo en el que se produce el viaje con la diosa *Aletheia*. Reconocer el Ser como propio de los no sinkronoi, frente al mundo de apariencias de los sinkronoi. Sólo en el descubrimiento del Ser se introduce el sabio, con lo cual lo mismo es ser que pensar. Es interesante ver en este momento hasta qué punto Parménides ha potenciado la posición pitagórica y tratado de superarla. Se refiere a que el decir es autónomo y que, por tanto, nosotros podemos hablar de distintas maneras. Hay muchos decires, el decir es muy abierto, muy amplio. Hay decires de todas clases, pero sólo una forma de decir cuyo resultado es el saber (*noûs*). Hay una forma de decir que declara el Ser y esa forma de decir que declara el Ser es la propia del nous, es el decir que resuelve el propio pensamiento.

De esta manera se supera de un golpe la ambivalencia que se mantenía entre Heráclito y los pitagóricos. En efecto, ese decir no forma parte de la naturaleza, pero tampoco es un decir autónomo que representa la no pertenencia del logos a la naturaleza. Hay un punto nodal en el que se selecciona el decir y cuyo resultado es propio del Ser. Sólo cuando se piensa de este modo en dirección a la verdad, un decir que se ajusta a las categorías específicas del *noûs*⁹, un decir que declara el Ser, sólo entonces dejan de existir distancias entre el decir y el Ser. El decir es del Ser y, sin embargo, no pertenece al Ser más que en la medida en que pertenece al noûs.

El programa de la Filosofía nace, pues, de la postulación de una identidad entre un modelo del decir que lo declara, que lo desvela, que lo abre a los ojos de ese decir que no es más que ese y no puede ser otro. Por tanto, las leyes de la naturaleza son, principalmente, algo que pertenece a la naturaleza, pero que sólo se desvela, sólo se revela en una forma enunciativa y, sólo esa forma enunciativa, es precisamente la forma del saber riguroso de la episteme (conocimiento). Desde luego, no hay dificultad ninguna en admitir la pluralidad de los decires, pero hay sólo un decir que es representativo de la naturaleza porque no puede ser de otro modo. Así que, finalmente, la Filosofía consiste en la confianza que mediante la proyección de un decir, que es conforme a la naturaleza, se abre la verdad de los comportamientos regulares, legales, de la naturaleza. A partir de aquí se entenderá que todo aquello necesario al *noûs*, será necesariamente de la naturaleza. Por eso Parménides introduce una dificultad extraordinaria para el pensar. Otorga una serie de características al pensar que todo es UNO. Ese Ser es único, inengendrado, imperecedero, finito, continuo, indivisible e inmóvil. A partir de este

⁸ Nous. [extraído del diccionario “Ferrater Mora] Daremos aquí algunas precisiones que completen las que figuran en el artículo Espíritu (VÉASE). *Nous* es empleado en griego en varios sentidos: (1) como facultad del pensar, inteligencia, espíritu, memoria y a veces (como en la *Odisea*, VI, 320), sabiduría; (2) como el pensamiento objetivo, la inteligencia objetiva; (3) como una entidad (penetrada de inteligencia) que rige todos los procesos del universo. El sentido (1) es frecuente en Aristóteles, quien concibe el *nous* como la parte superior del alma, *ψυχή*. Siendo, empero, esta parte común a todos los seres inteligentes, se objetiva hasta convertirse en el entendimiento (v.) agente y por ello adquiere la significación (2). En esta conexión se ha traducido con frecuencia *vouç* por *intellectus*, y se ha definido como un hábito (v.) del alma y a veces como la propia alma en tanto que unidad de todas sus actividades.

⁹ *Noûs*. - En la filosofía griega hay dos líneas de interpretación de esta palabra: una recoge el sentido originario del término *Noûs* como facultad de reconocimiento inmediato, directo, de una realidad, y otra lo identifica con la mente suprema o Dios

momento la dificultad estará en saber que el discurso racional en la medida que descubre atributos necesarios en la naturaleza es compatible con la experiencia sensitiva inmediata.

Ahora veremos la polémica que se abre en torno a esto, pero lo que interesa es que la cuestión del *lógos*, lenguaje, ahora queda incorporada de manera distinta a lo que habían dicho los pitagóricos y Heráclito. Si aceptamos que existe un discurso cualquiera, como el discurso matemático que enuncia las leyes de la naturaleza. Lo que se enuncia no son las leyes de la naturaleza pero pueden identificarse con ella. Entonces ese *logos*, ni es propio de la naturaleza ni es propio del *noûs*, sino que aparece una zona intermedia entre uno y otro. Sobre esta cuestión última empezaremos preguntándonos, ¿quién pone esa zona intermedia? Ya que no es una propiedad del *nous* se podría pensar que son atributos de la naturaleza y si no es ajena al *nous* alguien podría pensar que es puesta por las leyes del *nous*. De hecho hay intérpretes antiguos y actuales para las dos cosas. Aquellos que piensan que son las leyes del *nous* las que imponen la identidad, entonces señalarán a Parménides como el introductor del discurso lógico: principio de identidad, principio de contradicción, principio de tercero excluido... Los que por el contrario digan que no, que son meros atributos para reconocer la naturaleza, tenderán a decir que la naturaleza es racional y el *nous* no es más que un fenómeno atribuido a esa racionalidad general. Con ello se argumentaría que nosotros somos racionales porque la realidad es racional. En esta última opción se producirán siempre problemas de acentuación o identidad que será pasto de las críticas por no aceptarse el pacto filosófico. En ese proceso de identidad el *logos* se adquiere bajo una condición que será objetivamente la condición de la Filosofía.

Nunca a partir de ahora se podrá decir que el *logos* es de la naturaleza o el *logos* es de la razón, sino que toda explicación filosófica establece una ecuación entre el que piensa y lo pensado o, como se dice en términos modernos, entre sujeto y objeto. Con la explicación de Parménides se abre esa conexión o relación que ata definitiva e indiscutiblemente el proceso de la racionalidad en un doble momento separado de sí mismo. La racionalidad que instauro el *nous* con su conocimiento, la racionalidad que es descubierta, desvelada porque la posee la naturaleza. Este es el punto que los discípulos de Parménides tratan de defender a toda costa y a la que sus contrarios tratan de impugnar. Un debate que se retomará más tarde.

Por ahora sabemos que los discípulos de Parménides siguen las líneas de su maestro. Para comprender la posición de sus discípulos es evidente que la organización de la argumentación se estableció en la necesidad que las leyes que el *nous* posee sobre la naturaleza coincidan con el ser de la naturaleza misma. Nosotros sabemos más de Parménides por su discípulo Zenón que por el propio Parménides. Zenón señala que es la proyección de la racionalidad del *nous*, que no puede ser pensada de otro modo, por la que se admite la identidad del ser y el pensar y por la que se decanta una cierta imagen de la naturaleza que representa el programa de la Filosofía. Esto es lo que nos permite hablar del ser y del pensar como identidad. Y eso es lo que nos dice Zenón: “si no pensáramos así, ninguna visión del mundo sería compatible con el conocimiento”. Debemos considerar que las proyecciones que hace el pensamiento sobre la realidad son la realidad, identifican la realidad, conforman una ecuación de identidad. Y por ello tienen validez las argumentaciones de Zenón hasta el extremo que, desde el punto de vista lógico, no son refutables. Es decir que un argumento como el de “Aquiles y la tortuga” (paradoja) sólo se puede refutar desde la experiencia sensible, pero no desde el punto de vista racional. El argumento se sostiene desde la posición de que, si proponemos un segmento al infinito, es evidente que cada paso por lento que sea de la tortuga es siempre divisible al infinito, no hay sumas ni restas, por tanto nadie puede llegar a su finalización en un proceso al infinito. No hay forma de escapar a la lógica, estos argumentos no son refutables. Los argumentos zenonianos expresan con toda claridad que si uno quiere hacer

una proyección cognoscitiva, lo proyectado por la naturaleza tiene necesariamente que recoger los atributos de la proyección (la lógica del discurso), pero entonces eso expresa con claridad la crítica de Gorgias que analizaremos luego.

EL SOFISTA GORGIAS FRENTE AL FILÓSOFO PARMÉNIDES

Frente al programa de la Filosofía parmenídea lo único que tenemos que hacer es negar la mayor, negar la identidad misma. El pensar no corresponde al ser ontológico de la realidad. Y si se niega la identidad misma entre el pensar y el ser, llegamos a un punto en el que se colapsa la filosofía y con ello la actitud científica en general y ello porque la realidad tiene un orden, una lógica de la que no podemos prescindir. Si no fuera así no podríamos llegar al conocer. Nosotros ya tenemos noticias de la existencia de una primera Ilustración a la que se llamó debate siciliano. Se sabe que Gorgias, discípulo de Córax, escribe sobre el No-ser. Y lo hace basándose en tres argumentos básicos: “El ser no es; si el ser es, no sería cognoscible y si fuese cognoscible, no sería comunicable”. Está claro que Gorgias da en la diana con estos tres argumentos básicos, no del discurso parmenídeo, sino del discurso científico en general.

1) Que el ser no es, implica que de ninguna manera podemos aceptar un resultado de identidad porque no tenemos posibilidad de replicar ese enunciado que se produce a través de la percepción sensible. Y ello porque no hay unas leyes racionales del nous que pueda suponerse con la capacidad de suspender los datos de la percepción. Sólo podríamos concebir el ser si ignoráramos nuestra percepción sensible y sólo pensamos con los datos de la razón, con los datos del nous. Incluso podríamos inventarnos una “fantasmagoría”: “no importan los datos que veo y oigo, no importan y sólo me quedo con los elementos de la necesidad lógica”. Ese mundo alejado de los datos de la experiencia es un mundo que, como el de Parménides, queda en entredicho con la crítica de Gorgias. Supongamos que pertenezco a un mundo de ciegos, mudos y sordos y que, sin embargo, tengo una determinación del Ser, de modo que escruto la realidad con las condiciones lógicas del pensar.

2) Si esto fuera así, el ser no sería cognoscible porque con las condiciones lógicas sólo sé que todo objeto es un constructo del nous (una construcción que ponen las leyes de la razón, pero lo que no puedo saber es si las cosas son así). En palabras actuales, para Parménides y sus seguidores, todo objeto es constructo del sujeto.

Hay un elemento en que la identidad sólo se sostiene si voluntariamente se quiere establecer. Y esto es, precisamente, lo que Parménides dice. Parménides no dice que esto es así, sino te mando que lo digas, te ordeno que lo creas. Por eso Gorgias tiene toda la razón al decir: “si finalmente yo decidiera que la percepción sensible no importa, y que todo lo quiero ver con las leyes racionales, nada me asegura que eso que vea fuera de mi sea un constructo más, que no sea una pura construcción.

3) Tercer elemento. Incluso si dijera en este momento que es cognoscible, resulta que no es comunicable, puesto que no puedo asegurar que las leyes del nous sean universales, tampoco puedo asegurar la intersubjetividad¹⁰. Tampoco puedo decir que lo que yo estimo como racional es universalmente aceptable como verdad. La comunicabilidad significa la no aceptación de que exista una comunidad de la humanidad en su conjunto que no adopte las mismas leyes del decir. O dicho de otra manera, dicha comunidad adopta la pluralidad de los decires posibles que hagan aceptar los logoi enunciativos que no se correspondan con las formas del nous que están siendo declaradas.

¹⁰ La intersubjetividad enfatiza que la cognición (el pensar) compartida y el consenso son esenciales en la formación de nuestras ideas y relaciones. El lenguaje se ve como comunal más que como privado. De esta manera, resulta problemático ver al individuo de forma separada, en un mundo privado, definido de una vez y para siempre.

Por tanto, parece que Gorgias tiene toda la razón. Parece que no se puede sostener el programa de esa identidad. ¿Por qué, sin embargo, decimos que pese a todo ahí es donde está el programa de la Filosofía? Hay tres razones fundamentales para que se entienda bien la importancia del gesto de Parménides. 1) La primera porque es una orden, un mandato. No se trata de justificar la actitud epistémica desde el punto de vista de una mayor o menor racionalidad. No es más o menos irracional o razonable la actitud escéptica. De hecho en la sofística (Gorgias entre otros) se dan los antecedentes inmediatos del escéptico. Aquellos que creen en las diferencias comunitarias –cada comunidad tiene una forma distinta de ver el mundo según sus ideas, creencias y valores– y, por tanto, prescriben que no hay un conocimiento universal por el que se sigan rigiendo las tradiciones de la comunidad. Eso que está presente en Gorgias es exactamente lo que declarará Pirrón¹¹. No se trata de que, como no sabemos nada, vivamos como nos da la gana. No es eso, se trata de vivir con las apariencias que establecen costumbres y usos de cada ciudad. Y, de hecho, Pirrón, lejos de ser un escéptico en el sentido caricaturesco, fue un hombre que participó en la magistratura de su ciudad y llegó a ser corega (ciudadano rico que sufragaba los gastos de los actores del teatro) en su ciudad de Elis, así como maestro de ceremonias de los cultos.

Por tanto, siguiendo con el apartado 1) de Parménides, no es razonable no seguir las leyes racionales. Al contrario, seguir las leyes racionales es una orden, es un mandato, y la pregunta es: ¿por qué se puede y se debe mandar esto? Porque todo lo que no signifique aceptar, seguir un enunciado que representa a la naturaleza de acuerdo con las órdenes racionales de la mente, significa dar paso a un discurso relativista, donde sin seguir las normas teóricas y las normas prácticas puede generar una desconfianza sobre lo engendrado. Por lo tanto, la orden tiene el carácter de una apuesta. La orden que indica “tienes que seleccionar el mundo de acuerdo con una mirada racional” conforma una estructura donde hay una apuesta política y moral, ya que de lo contrario lo que habrá será la violencia, la imposición de la voluntad particular o la ley del deseo.

¹¹ Pirrón (Elis, h. 360-h. 270 a. C.) fue un filósofo griego de la Antigüedad clásica, coetáneo de Aristóteles, y se le considera el primer filósofo escéptico, y la inspiración de la escuela conocida como pirronismo fundada por Enesídemo en el siglo I a. C.. Era natural de Elis –ciudad provincial al noroeste del Peloponeso, Grecia–. Hizo de la duda el problema central de toda su filosofía.