

La sumilla y la ponencia: el robo del escrito de Zenón en el *Parménides* de Platón¹

Angel Alvarado Cabellos
Bergische Universität Wuppertal

“Die Wahrheit (Entdecktheit) muß dem Seienden immer erst abgerungen werden. Das Seiende wird der Verborgenheit entrissen. Die jeweilige faktische Entdecktheit ist gleichsam immer ein *Raub*”.

Heidegger, Martin *Sein und Zeit*²

“Si l’écriture appartient à la physis, n’est-ce pas à tel moment de la physis, à tel mouvement nécessaire par lequel sa vérité, la production de son apparaître aime, dit Héraclite, à s’abriter en sa crypte? ‘Cryptogramme’ condense en un seul mot la proposition d’un pléonasmе”.

Derrida, Jacques, *La dissémination*³

I

Antes de empezar a hablar del escrito de Zenón, permítanme hablar de otro escrito cuya incidencia configuró indirectamente la presente ponencia. Este escrito es lo que suele denominarse actualmente —en efecto, así lo llama la comisión organizadora del presente simposio de estudiantes de filosofía— “sumilla”. El presente simposio lleva por título “(Ir)racionalidades”, el cual toma distancia respecto de aquello que en cierto sentido constituye a la filosofía misma, es decir, la razón, la *ratio*, el *lógos*. En efecto, el prefijo es puesto entre paréntesis para no mostrar a la irracionalidad como algo negativo, es decir, como lo carente de razón sino, más bien, como aquello que se subtrae de la razón, como aquello que ella no toma en consideración y que, no obstante, la abisma (*abgründet*).⁴ Asimismo, el plural quiere mostrar, en contraste con la unidad y univocidad de la razón, de su carácter sistemático, las múltiples maneras en las que se puede llevar a cabo dicha toma de distancia ya sea a partir del arte, el cuerpo, el tiempo, el otro, etc. Hasta allí, todo muy bien y nos sumamos hasta cierto punto a dicha toma de distancia. Sin embargo, ya en la organización del simposio aparece una figura peculiar. Ciertamente, no peculiar en el sentido de propia de este simposio; en efecto, la mayoría de ellos hace uso de ella aunque no todos ostentan la pretensión previamente descrita

¹ El presente escrito está basado en una ponencia leída en el marco del V Simposio de Estudiantes de Filosofía el 21 de octubre de 2009 en Lima, Perú.

² Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 2 Sein und Zeit* (1927), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, p. 222.

³ Derrida, Jacques, *La dissémination*, Paris: Editions du Seuil, 1972, p. 119.

⁴ Cf. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, p. 152.

en su título. Todos los participantes deben proveer un escrito que anteceda a la ponencia misma y es a este escrito al que se le da el nombre de “sumilla”. Así, preguntémosnos acerca de la naturaleza (*Wesenheit*) de la “sumilla”.

Como afirma Derrida respecto del “prefacio”, no sin matices,⁵ la sumilla enunciaría un futuro, en este caso mediante el *post* en el *blog*, un “van a escuchar esto”, es decir, el sentido o el contenido conceptual de aquello que *ya* habría sido *escrito*. Así, para la sumilla, en virtud de su carácter escrito, la ponencia es un pasado que en un aparente presente el autor presenta como futuro. Habiendo leído la sumilla, podríamos anticiparnos a la propia ponencia e incluso abstenernos de atender a ella. Tanto pasado como futuro son reducidos a la forma de la presencia (*Anwesenheit*), son entendidos como modos del presente (*Gegenwart*). La sumilla pretende hacer presente, poner delante, ser la esencia o la forma, la *ousía* o el *eidos* —en inglés diríase pertinentemente el *abstract*— en suma, dar razón de la ponencia. De esta manera, ¿no parece traicionar el espíritu de las “(ir)racionalidades” la solicitud de una sumilla? No pretendemos con esto decir que en sucesivos simposios no se deban solicitar sumillas —¿no sería negar la posibilidad de la sumilla, en virtud de su carácter escrito, negar a su vez la unidad, coherencia y estructura de la ponencia?— pero sí señalar el carácter problemático del concepto “sumilla”.

II

Antes de adentrarnos en lo propio del *Parménides*, debemos anteponer algunas consideraciones referentes a la estructura del diálogo platónico. Esta consiste en la figura de Sócrates como personaje que pregunta por el ser de lo ente, es decir, por la determinación (*eidos*) por la cual cada cosa es lo que es. Así, por ejemplo, se parte del hecho de que hay actos valientes y actos que no lo son y se pregunta no por cuáles actos son los valientes y cuáles no, sino por aquello que constituye a los actos valientes y a los que no lo son por igual, es decir, por la “valentía” (*andreía*).⁶ De esta manera, Sócrates reconoce una estructura que articula todo ser, a saber, el “algo de algo”.⁷ Para que algo sea, debe mostrarse o presentarse según una determinación, este algo-1 debe manifestarse o aparecer como algo-2. El algo-1 tiene el carácter de lo que aparece, es decir, de lo ente; el algo-2, el carácter del aparecer, es decir, del ser. Así,

⁵ Cf. Derrida, Jacques, *La dissémination*, pp. 12-13. Aquí podríamos aludir a la “paleonimia” en Derrida, es decir, a la cuestión del “nombre guardado”. Derrida se sirve de ella para comenzar apuntando al prefacio en el sentido del índice, código o resumen, es decir, en el sentido de la sumilla a la cual hemos referido. Sin embargo, luego alude a la guarda de este nombre como “adelanto de un habla” (*praefatio, prae-fari*) para finalizar ligándolo, mejor dicho, encolándolo, al “protocolo”, en el sentido del *protókollon*, es decir, literalmente del primer *kóllema*, de la “encoladura inicial” (*premier collage*). Ello le permite decir que lo primero sería no ya la presencia sino la encoladura, la “dobladura” (*doublure*). Esto podría, no obstante, hacerse con todos los términos, incluyendo a la propia “sumilla”, la cual, proveniente de la *summa* latina, podría ser entendida no ya como el uno-todo en el sentido del *kephalaíoma*, sino más bien en el de la *sullogé*, la cual en ciertos contextos no es sino la *agorá* griega (Cf. Lisias, XX, 26). Y, en efecto, la ponencia es, a diferencia de la monografía, del ensayo o de la tesis, lo que se pone y somete al examen y resolución de una asamblea (*agorá*).

⁶ Hemos traducido “valentía” por comodidad léxica pero, en realidad, *andreía* designa la condición propia del *anér*. No facilita las cosas el traducir “hombria” ya que esto o alude a ciertas características o facultades específicas del hombre tales como “virilidad” o “racionalidad”, o alude a la “esencia” hombre, sujeto (*subiectum*) de tales características o facultades, es decir, en ambos casos, a entender al “hombre” bajo la forma del “estar-ahí” (*Vorhandenheit*). Más bien, *anér* designa aquello que Heidegger llama *Dasein*, es decir, este ente que somos en cada caso nosotros mismos y al que le va en su ser este mismo ser. Si a la comprensión pre-ontológica que tiene este ente del ser se la denomina “existente” (*existenzielle*), la analítica “existencial” (*existenziale*) del *Dasein* corresponderá a ser la constitución de ser del ente que existe. Así, esta posibilidad que reside en el *Dasein* mismo de hacerse cargo de sí mismo es aquello a lo que apunta la *andreía*. Cf. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, §§4, 9 y 10.

⁷ Cf. *Sofista*, 237d.

si decimos “Estesíleo es valiente (*andreíos*)”, la conducta o el acto valiente de Estesíleo es lo que aparece, mientras que la valentía es aquello en lo cual consiste dicho aparecer, dicho actuar. La estructura propia del diálogo platónico consiste en preguntar por el ser, es decir, en el ejemplo, por la valentía misma.⁸ Ello comporta ya un problema puesto que habíamos dicho que el algo-1 era lo que aparecía, lo ente, la cosa, mientras que el algo-2, el aparecer, el ser. Así, si preguntamos por el ser, lo estaríamos tratando como si se tratara de una cosa, de un ente, pretenderíamos captar a la presencia (*Anwesenheit*), en la cual consiste el *eídos*, como algo presente (*gegenwärtig*).⁹ Ciertamente, el diálogo platónico consiste efectivamente en poner en movimiento esta estructura pero solo para constatar una y otra vez el fracaso de cada uno de los intentos de fijación (*hupótheseis*) de hacer del ser algo ente. Este fracaso (*aporía*), consistente en que todo intento por hacer ente del ser o no abarca todo lo que debería abarcar o deja la cuestión indeterminada, es decir, carece de exactitud (*akríbeia*), se revela como la verdadera *akríbeia*, como el verdadero reconocimiento de la naturaleza del ser, es decir, de su carácter de no-ente.¹⁰ Dicho en términos del diálogo que hemos tomado como base, a saber, del *Laques*, la verdadera “valentía” consistiría en la búsqueda (*zétesis*), en la cual reside el propio proceder dialógico. Así, afirma Sócrates: “Si así lo quieres, también nosotros persistiremos y perseveraremos [*karterésomen*] en la búsqueda [*zetéseí*], para que la valentía misma [*autè he andreía*] no se burle de nosotros, de que no la busquemos [*zetoûmen*] valientemente [*andreíos*], si es que acaso la perseverancia misma [*autè he kartéresís*] es en efecto la valentía [*andreía*]”.¹¹

Así, la estructura básica del diálogo platónico, característica de los diálogos considerados tempranos, consiste en dejar acontecer la diferencia del *eídos* con respecto a lo ente, su eminente carácter de no-ente. En los diálogos considerados intermedios, dicha estructura se complejiza en el sentido de que se hace uso de una serie de recursos que tienen por objetivo decir aquello que en el diálogo mismo simplemente acontecía, es decir, tienen una función que podemos denominar “meta-dialógica”.¹² Sin embargo, la posibilidad de lo meta-dialógico plantearía justamente una salida (*póros*) al continuado e interno fracaso (*aporía*) en el cual consiste el diálogo platónico. Así, para que tal salida no se produzca, lo meta-dialógico deberá aparecer en términos de una distancia respecto al propio discurrir dialógico. Si ya la estructura básica del diálogo platónico consistía en una distancia, al no hacer propios los distintos intentos de fijación de la determinación sino para la constatación de su fracaso, lo meta-dialógico corresponderá a ser una distancia sobre dicha distancia previa, es decir, un “sobre-distanciamiento” que asimismo reconozca el fracaso inherente al intento de fijación. Entre los diversos recursos de los que se sirve Platón para manifestar dicho sobre-distanciamiento, escogeremos ahora dos que tienen especial pertinencia con lo que habrá de

⁸ Cf. *Laques*, 190d.

⁹ Es pertinente señalar la necesaria ambigüedad de la experiencia griega de lo “presente”, lo cual puede significar “lo actualmente presente” pero asimismo todo lo presente, es decir, “lo actualmente e inactualmente presente”. En efecto, “lo presente” (*ta eónta*) se distingue de “lo pasado” (*ta essóména*) y de “lo futuro” (*pro eónta*) en tanto designa lo actualmente presente. Sin embargo, pasado y futuro también son modos de la presencia, a saber, de lo inactualmente presente. A lo actualmente presente se lo denomina con mayor precisión *ta pareónta*, es decir, lo que llega “junto a” (*pará*) lo presente. Así, lo actualmente presente no yacería como un punto separado de lo inactualmente presente. Por el contrario, el *pará* quiere indicar que lo presente llega desde y parte hacia lo no-presente. Cf. Heidegger, Martin, “Der Spruch von Anaximander” (1946), en: *Gesamtausgabe Band 5 Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p. 320.

¹⁰ Cf. Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía antigua I*, Madrid: Ediciones Istmo, 1994, pp. 87-97.

¹¹ Platón, *Laques*, 194a. La traducción es nuestra.

¹² Cf. Martínez Marzoa, Felipe, *Ser y diálogo*, Madrid: Ediciones Istmo, 1996, pp. 55-63.

ser dicho. Si ya la distancia propia de la estructura dialógica se constata en que Platón asume y rehúsa un “querer decir”, es decir, no habla por sí mismo sino que pone lo dicho en boca de uno u otro personaje, lo meta-dialógico expresará el sobre-distanciamiento en términos de que uno de dichos personajes remita a su vez lo dicho a otra instancia, a menudo lejana o extravagante.¹³ Asimismo, puede asumirse lo meta-dialógico “contando una historia”, es decir, llevando a cabo un intento de fijación descriptivo-narrativo, en el cual se habla expresamente de entes y de acontecimientos que tienen lugar en, con y por entes, todo él enmarcado en un sobre-distanciamiento que dé cuenta de su fracaso.¹⁴ Ambos recursos de sobre-distanciamiento tienen lugar, por ejemplo, en el *Fedro*, en términos de una distancia respecto de la escritura. Así, podemos afirmar, de modo aún dogmático puesto que su exposición fenomenológica será precisamente lo que haya de acontecer en el tercer apartado, que dado que el sobre-distanciamiento constituye la pretensión de decir la diferencia entre el *eídos* y lo ente, la escritura constituirá el intento de fijación del *eídos*, y la toma de distancia respecto de ella, su continuado e interno fracaso.

Ahora, nos toca ver el caso del diálogo que nos ocupa en esta investigación, a saber, del *Parménides*.¹⁵ Este diálogo se inscribe generalmente en aquellos del período tardío (*Teeteto*, *Sofista*, *Político*), en los cuales a su vez la estructura se complejiza respecto de los del período intermedio. Si en estos el sobre-distanciamiento meta-dialógico tenía lugar al interior del discurrir dialógico, en aquellos es el propio diálogo el que se halla sobre-distanciado meta-dialógicamente.¹⁶ Asimismo, dicho sobre-distanciamiento tiene lugar a su vez en términos de una toma de distancia respecto de la escritura. En el *Parménides*, el diálogo entre Sócrates, Zenón y Parménides ha tenido lugar hace mucho tiempo y ahora es Céfalo de Clazómenas quien, acompañado por “auténticos filósofos”, ha llegado a Atenas en busca de Antifonte, quien, habiendo oído el diálogo a su vez de un tal Pitodoro, amigo de Zenón, lo tiene fijado en la memoria (*apomnemeínein*) y puede reproducirlo mecánicamente.¹⁷ De manera análoga, el *Teeteto* también es antecedido por una introducción en la que Euclides ha fijado por escrito (*egrápsato*) lo memorizado (*hupomnēmata*) y ahora es leído en voz alta por un esclavo.¹⁸ Así, en el *Parménides* desde un inicio se establece no solo como tema sino como aquello en lo cual consiste el propio diálogo el examinar cómo es que debe ser tomado el *eídos* mismo para que conserve el carácter de aquello en lo cual consiste el ser y no ser ello mismo algo ente. Dicha complejización está expresada en términos de un reconocimiento del propio carácter escrito del diálogo y a la vez de una toma de distancia frente a la escritura. En suma, la cuestión de cómo debe ser tomado el *eídos* y de cómo debe ser tomado el diálogo platónico será la misma de cómo debe ser tomada la escritura y, podríamos decir por extensión, de cómo debe ser tomada la sumilla. Asimismo, consecuentemente con el carácter meta-dialógico que

¹³ Cf. *Fedro*, 274c.

¹⁴ Cf. *Fedro*, 274c-275b.

¹⁵ Para el análisis del *Parménides* se ha consultado la edición del texto griego de John Burnet (*Platonis Opera Tomus II*, Oxford Classical Texts, 1901) así como las traducciones de F. Schleiermacher (*Platons Werke*, 2da. ed., Berlín: 1818), H. N. Fowler (*Plato*, vol. 9, Cambridge: Harvard University Press, 1925), F. M. Cornford (*Plato and Parmenides*, London: Kegan Paul, Trench, Tubner & Co. Ltd., 1939), M. I. Santa Cruz (*Diálogos*, vol. 5, Madrid: Editorial Gredos, 2000) y G. R. De Echandía (*Parménides*, Madrid: Alianza Editorial, 2005).

¹⁶ Cf. *Ser y diálogo*, pp. 133-144.

¹⁷ Cf. *Parménides*, 126a-127a.

¹⁸ Cf. *Teeteto*, 142d-143c. En esta toma de distancia quedan inscritos asimismo el *Sofista* y el *Político* por las conocidas referencias (*Sofista*, 216a y *Político*, 257a) que permiten establecer una continuidad dialógica.

sobre-distancia a todo el *Parménides*, habrá en él una presentación de los dos momentos que constituían la estructura de lo dialógico aunque expuestos por separado. Por un lado, tendrá lugar la pretensión de hacer del ser algo ente, de poder tener respuesta positiva respecto de su esencia, personificada en la figura de un “joven Sócrates”¹⁹. Por otro lado, la figura de un “anciano Parménides”²⁰ se encargará de mostrar las *aporíai* a que lleva dicha pretensión, es decir, se encargará de reconocer al ser su carácter de tal. Ambos momentos, de acuerdo con lo dicho, también deberán ser susceptibles de ser interpretados en términos de su relación con la escritura.

III

Trazada la tensión que tiene lugar en la sumilla, entendida como la pretensión de traer a presencia la ponencia y abstenerse de ella, en el proceder dialógico, entendido como el continuado fracaso respecto de todo intento de fijación del ser del ente, y en la pretensión meta-dialógica, entendida como la toma de distancia del diálogo platónico respecto de su propio carácter escrito, podríamos finalmente aludir al tramo del *Parménides* que titula la presente ponencia y al cual atormenta la misma referida tensión. Dicho brevemente, con ocasión de las Grandes Panateneas, Zenón y Parménides han llegado a Atenas y, hospedándose en casa de Pitodoro, extramuros,²¹ tendrá lugar la lectura de los escritos de Zenón, por lo cual Sócrates ha acudido a dicha reunión. Luego de que Zenón da lectura a los escritos, a la cual no atienden ni Parménides ni el propio Pitodoro, Sócrates pide que se repita solo la primera hipótesis del primer argumento, seguido lo cual da una especie de resumen de lo dicho por Zenón, podríamos decir incluso una especie de sumilla si es que Zenón quisiera presentar su ponencia al presente simposio. Zenón responderá posteriormente que Sócrates no ha comprendido la naturaleza de su escrito ya que este fue escrito en su juventud y alguien se lo robó antes de que pudiese decidir si debía salir a la luz o no. Sin embargo, podemos preguntarnos, junto con Cornford,²² por qué Zenón, si considera al escrito de tan poca relevancia, se toma el trabajo de viajar desde Elea hasta Atenas para darle lectura. Es precisamente esta historia del robo del escrito de Zenón aquello que nos proponemos desentrañar en lo que sigue.

Zenón es representado como alguien que pone por escrito sus palabras. El personaje en el que tiene mención expresa la escritura en los diálogos platónicos es el logógrafo (*logográphos*) y ello de modo ejemplar en el *Fedro*.²³ En efecto, en cierto tramo de dicho diálogo,²⁴ Fedro comenta el que a Lisias se le tilda de logógrafo por parte de los

¹⁹ Para explicar en qué puede consistir una figura como la de un “joven Sócrates”, debemos remitirnos al símil de la partera del *Teeteto*. Cf. *Ser y diálogo*, pp. 49-51, 129-130 y 134-135.

²⁰ Para explicar en qué puede consistir una figura como la de un “anciano Parménides”, debemos remitirnos a la alusión a una “antigua doctrina” que tiene lugar en varios pasajes del corpus platónico (*Protágoras*, 316c-e, *Teeteto*, 152d-e, *Leyes*, 886b-d). Cf. *Ser y diálogo*, pp. 135-139.

²¹ El que la puesta en escena *tenga lugar* “fuera del muro” (*ektòs teikhous*), es decir, fuera de aquello que limita a la *pólis*, es análogo a que sea *átopos*, es decir, a que sea precisamente aquello que *no* puede tener lugar, lo cual debe ser entendido en términos de lo meta-dialógico previamente descrito.

²² Cf. Cornford, F. M., *Plato and Parmenides*, p. 67.

²³ Es pertinente recordar que al inicio del *Fedro* se combinan muchos de los motivos comentados hasta ahora. Al igual que en el *Parménides*, la lectura del discurso de Lisias por Fedro, el cual no lo ha memorizado (*ouk eksémathon*) y lo tiene bajo el manto (*hupò tòi himatíoi*), conduce a Sócrates fuera del muro (*ékso teikhous*), hasta donde tuvo lugar el rapto o robo (*arpagmós*) de Oritias por Bóreas.

²⁴ Cf. *Fedro*, 256c-258d.

políticos en modo crítico, por lo cual este debería abstenerse de escribir. Por el contrario, Sócrates es enfático en calificar de ridícula dicha pretensión. No obstante, Fedro insiste en que los políticos se abstienen de poner por escrito sus palabras (*lògous gráphein*) frente al riesgo de ser calificados como sofistas (*sophistaí*), es decir, como aquellos que “ejercen de *sophós*”, que pretenden un saber sin ámbito particular alguno. Sin embargo, Sócrates recuerda el que los políticos no solo ponen por escrito sus discursos sino que incluso añaden un escrito al comienzo (*prosparagráphein*), es decir, una sumilla, en la cual se fija y alaba la ponencia, con vistas a su permanencia, es decir, a su constitución en ley. La ley (*nómos*) consiste en el “reparto” (*némein*), es decir, en el dar a cada uno lo suyo, en reconocer a cada cual lo que le toca. Más aún, dado que la ley se da acerca de la *pólis*, podemos hacer una asociación entre el saber pretendido por el logógrafo y aquel al que aspira el sofista. Al respecto, podemos aludir a la definición que da de sí mismo el más eminente de ellos, es decir, Protágoras, en el diálogo epónimo, a saber, en términos de un “saber político” (*politikè tékhne*).²⁵ En primer lugar, la *pólis* no es ningún ámbito particular, sino que es el *pólos*, es decir, el eje por donde todo llega a ser (*pélein*), el “en dónde”, en el cual tiene lugar todo cuanto tiene lugar.²⁶ En segundo lugar, aquello que constituye la *pólis* es la *agorá*, es decir, precisamente donde se da el intercambio, el comprar y vender, el determinar lo que es cada cosa. La *agorá* es el lugar de la asamblea, de la reunión, en la que cada cosa se muestra como lo que ella es.²⁷ El pretender tener un saber general, sin especificación de contenido, ya no de ámbito particular alguno, eso es lo propio no solo del saber del sofista, del político y del logógrafo sino asimismo del propio diálogo platónico, en tanto su estructura, tal y como hemos visto, pone en movimiento la cuestión del *eídos*, es decir, del ser del ente. Así, el poner por escrito las palabras, como afirma Sócrates,²⁸ no tendría nada de vergonzoso (*aiskhrós*), en tanto consistiría en la pretensión acerca de aquello que constituye todo lo que aparece, de lo siempre ya supuesto, sino que lo que habría que determinar es cómo asumir y cómo no dicha pretensión, en qué consiste escribir y no escribir bien (*kalôs te kai mē gráphein*).

Dicho está, por tanto, de acuerdo a lo anterior, de los escritos de Zenón (*tôn tou Zénonos grammáton*), entendido este ahora como logógrafo, que tienen la pretensión de decir algo acerca de aquel saber que hemos calificado como general, sin especificación de contenido, y que lo importante es averiguar el modo en que se lo plantea. En efecto, la pretensión de decir algo acerca de ese “lo mismo”, por el cual decimos que esto es esto por lo mismo que aquello es aquello, tiene la consecuencia de que al plantearse un “lo mismo” se hace de las cosas un “uno-todo”, es decir, se pierde precisamente el carácter de cosa, pues al ser todas lo mismo, es indiferente el que sea esta cosa o la otra. Aquello que está presupuesto de antemano en todo lo que es o aparece no puede comparecer puesto que a ello le pertenece precisamente permanecer como presupuesto, como oculto; por el contrario, aquello que aparece son las cosas y el pretender una comparecencia de lo siempre supuesto tiene como resultado el hacer de

²⁵ Platón. *Protágoras* 318e-319a.

²⁶ Cf. Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe Band 54 Parmenides* (Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43) Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982, pp. 132-133.

²⁷ Las *kategoríai*, es decir, las modalidades según las cuales algo puede ser, remiten precisamente a este uso. El verbo *kategoréin* (*katá y agoreúein*) significa lanzar una acusación hacia alguien en la *agorá*, es decir, ponerlo de manifiesto. Cf. Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, pp. 44-45.

²⁸ Cf. *Fedro*, 258d.

ello cosa. El proceder de Zenón ciertamente asume dicha pretensión pero aún es capaz de reconocer la pérdida inherente a ella. Así, se parte de lo múltiple (*pollá*), de lo ente (*tà ónta*), y en el intento por determinar aquello en lo cual esto consiste, se encuentra con que en lo ente se trata de esto y aquello, de ser y no ser (aquí “no” es *ou*, en el sentido de A es A y no es B), es decir, de fijarse (*katatíthesthai*) cada cosa en sí misma. Sin embargo, la fijación del ser que se hace presente en lo ente justamente consiste en la indeterminación inherente a que se pueda afirmar tanto lo uno como lo otro, en tanto se mantiene oculta a la presencia, a la determinación misma, es decir, en tanto consiste en el no-ser (aquí “no” es *mé*, en el sentido de rechazo, de substraerse, de arrancarse).²⁹ Dicho en términos de la primera hipótesis del primer argumento, si se parte de lo ente, se encuentra con que tanto la semejanza (*hómoia*) como la desemejanza (*anómoia*) se plantean en términos de A es semejante con A y desemejante de B. Sin embargo, esa comprensión de la semejanza que se da en lo ente deja indeterminada, digámoslo así, a la semejanza propiamente dicha, frente a la cual lo ente se constituye como el ámbito de la desemejanza, en el cual se puede afirmar de todo que es semejante y desemejante, lo cual es precisamente caracterizado como “imposible” (*adúnaton*).³⁰ Ahora bien, para ello, según el propio diálogo, se llevan a cabo tantas pruebas (*tosaúta tekméria*) como escritos han sido fijados (*hósousper lógous gégraphas*), es decir, precisamente porque lo siempre ya supuesto solo aparece en la imposibilidad de los intentos de fijarlo, ese proceder debe ser llevado a cabo cada vez. Así, el saber propio del logógrafo consistiría justamente en constatar el continuo hundimiento de sus escritos.

Y, no obstante, de todo lo dicho no tenemos noticia sino, como dijimos, por el resumen o sumilla que lleva a cabo el joven Sócrates.³¹ En efecto, a pesar de que el proceder de Zenón debe ser llevado a cabo cada vez, el hecho de que al joven Sócrates le baste la primera hipótesis del primer argumento para dar una evaluación de todos los escritos quiere manifestar el que esa multiplicidad en realidad está siendo entendida como una repetición de lo mismo. Ya no se trataría de los escritos de Zenón (*tón toú Zénonos grammáton*) sino del escrito (*grámmatos*).³² En el mismo sentido, la pregunta respecto de lo que los escritos dicen (*légein*) es reformulada en términos de un “querer decir” (*boúlomai*). Más aún, Sócrates hace a continuación una observación respecto del escrito de Zenón y el poema de Parménides: ambos serían idénticos aunque, cambiando los planteamientos, se engañe (*eksapatân*) haciéndolos pasar por diferentes, en tanto Parménides en su poema dice que el todo es uno y ofrece buenas y bellas pruebas de ello mientras que Zenón dice que lo múltiple no es y ofrece múltiples y poderosas pruebas de ello. Así, ambos serían semejantes y, al mismo tiempo, desemejantes.³³ Unidad (*hén*) y multiplicidad (*pollá*), identidad (*tautón*) y diferencia (*héteron*), semejanza (*hómoia*) y desemejanza (*anómoia*) conviven sin *aporía* en la sumilla del joven Sócrates. Todos los transvases de sentido que se operan en el tránsito de la necesaria ausencia de la ponencia a la presencia de la

²⁹ Cf. Martínez Marzoa, Felipe, *Historia de la filosofía. Tomo I*, 3ra. ed., Madrid: Ediciones Istmo, 1984, pp. 23-24.

³⁰ En realidad, *adúnaton* expresa aquello que no goza de *dúnamis*, es decir, que no goza de la capacidad de recibir una determinación; por tanto, *adúnaton* querría aludir a la ausencia de determinación o, lo que es lo mismo, de ser.

³¹ Cf. *Parménides*, 127d-128a.

³² Ello dotaría de sentido al cambio de la forma plural en 127c3 y 127d3 a la forma singular, por ejemplo, en 128a6 y 128b8, el cual es considerado por Vlastos como irrelevante. Cf. Vlastos, Gregory, “Plato’s Testimony Concerning Zeno of Elea”, en: *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 95, 1975, p. 136, n. 2.

³³ Cf. *Parménides*, 128a-b.

sumilla tienen como base el transvase del sentido del ser de lo ente. El ser de lo ente ya no se entiende como aquello que comparece ocultándose sino que se asume de manera positiva la fijación del qué es. Así, una vez que ya se ha atribuido un qué es, un “querer decir”, una unidad a la ponencia —literalmente, el que esta pueda ponerse a sí misma— se podrá entender a los diversos escritos como reiteración de un solo escrito. El proceder de Zenón, es decir, reconocer cada vez la indeterminación de lo múltiple, se convierte en reiteración de lo mismo una vez que lo múltiple ha sido vinculado a la indeterminación, a aquello a lo cual no le pertenece propiamente la determinación. Esto se apoya en el supuesto de que la determinación misma se deja fijar, de que el “ser ponencia” se deja fijar, de que se puede decir “qué es ser A” o “qué es ser B”, decir “ser A es...” o “ser B es...”. Sin embargo, como dijimos anteriormente, si el “ser A” o el “ser B” es justamente aquello en lo cual consiste el carácter de A o B, entonces el decir “ser A es...” o “ser B es...” fija dichos modos de ser como cosas, se hace de la ponencia lo “ignorantemente escrito” y ya no el continuo hundimiento de los escritos.³⁴ Solo así es posible decir que el escrito de Zenón y el poema de Parménides dirían lo mismo; establecer el que a la multiplicidad no le pertenece propiamente la determinación es lo mismo que afirmar que la determinación le pertenece a la unidad, al uno-todo, es decir, olvidar la pérdida inherente a la pretensión por la determinación en sí misma.

Ello es precisamente lo que dice Sócrates al fijar una determinación en y por sí misma (*autò kath' autò eídós*), es decir, una presencia en y por sí misma que no dependa de escrito alguno, una ponencia en y por sí misma que prescindiera de sumilla alguna.³⁵ Así, en tanto la determinación ya no le pertenece a lo múltiple, a las cosas, sino que le pertenece a la unidad, habrá una determinación de la semejanza (*homoiótes*) y otra de la desemejanza (*anomoiótes*), y de estas dos determinaciones participarían (*metambánein*) todas las cosas, todo lo múltiple. Las cosas que participan de la semejanza serían semejantes y las que participan de la desemejanza serían desemejantes, con lo cual no resultaría sorprendente (*thaumastón*) que las mismas cosas sean semejantes y desemejantes al participar (*metékhein*) de ambas determinaciones. Más aún, la multiplicidad ya no alude a las cosas, en cuya indeterminación aparecía ocultándose la unidad, es decir, la determinación misma; por el contrario, ahora tanto unidad (*hén*) como multiplicidad (*pollá*) son determinaciones de las cuales participan las cosas.³⁶ Sin embargo, con dicha apropiación positiva de la pregunta por lo siempre ya supuesto, se ha vuelto a caer en esta y la otra determinación, en la yuxtaposición de las determinaciones de la semejanza, la desemejanza, la unidad, la multiplicidad, la identidad y la diferencia, con lo cual no hemos salido del ámbito de lo múltiple, de lo desemejante o de lo indeterminado, con lo cual la unidad, la semejanza y la determinación propiamente dichas quedan innombradas.

En efecto, Zenón rehusará todas las atribuciones hechas por el joven Sócrates a la ponencia por medio de su sumilla.³⁷ En primer lugar, aclarará que su escrito no pretende (*dianoethèn*), como el joven Sócrates dice, ocultarse (*epikruptómenon*)³⁸ a los hombres. Por el contrario, es la interpretación del joven Sócrates y la fijación de la

³⁴ Cf. Martínez Marzoa, Felipe, *Muestras de Platón*, Madrid: Abada Editores, 2007, pp. 27-28.

³⁵ Cf. *Parménides*, 129a.

³⁶ Cf. *Parménides*, 129a-b.

³⁷ Cf. *Parménides*, 128c-e.

³⁸ Aunque normalmente *epikruptein* tiene el significado de “ocultarse”, en algunos pasajes refiere a “arrojar el manto sobre”. Cf. Esquilo,

determinación en y por sí misma la que constituye ocultamiento.³⁹ En segundo lugar, tomará distancia respecto de considerar que el poema de Parménides y sus escritos digan lo mismo. En realidad, sus escritos son un “ir en búsqueda” (*boétheia*) del decir de Parménides, en contra de los que plantean que si el uno es, se siguen muchas y absurdas consecuencias. El escrito de Zenón se opone (*antilégein*) a los que afirman la multiplicidad y les paga (*antapodidomi*) con intereses (*pleio*),⁴⁰ ya que “quiere decir” (*boúlomai*) que si se parte de la hipótesis (*hupóthesis*) de que lo múltiple es, se siguen aun más absurdas consecuencias que de la hipótesis de que el uno es. Así, Zenón mismo rehusará partir de la hipótesis de que el uno es, es decir, rehusará fijar lo siempre supuesto. Ciertamente, el fijarlo lleva a hacer de ello cosa y que se reinscriba la indeterminación, tal y como vimos en la posición del joven Sócrates. Por el contrario, Zenón parte de la multiplicidad, a la cual le corresponde la yuxtaposición de lo fijado, y, en la constatación de su indeterminación que siempre requiere que vuelva a ser llevada a cabo, va a la búsqueda de lo uno, de la determinación. Finalmente, al inicio de este tercer apartado, señalamos que Zenón responderá a la sumilla propuesta por el joven Sócrates, diciendo que este no ha comprendido la verdad del escrito (*tèn alétheian tou grámmatos*), ya que este fue escrito en su juventud y alguien se lo habría robado (*kléptein*) antes de que pudiese decidir (*boúleusasthai*) si debía salir a la luz o no (*eksoistéon auto eis tò phôs éite mé*). Asimismo, añadirá que fue escrito “por mor de la disputa” (*philonikía*) por un joven (*néos*) y no “por mor de la fama” (*philotimía*) por un viejo (*prébus*).⁴¹ Es claro que dicho argumento plantea una toma de distancia respecto de lo escrito aunque, en virtud de lo dicho, dicha toma de distancia no puede consistir en una mera refutación o desautorización de la escritura. Así, ¿qué significa, pues, esta historia del robo?⁴² En primer lugar, la alusión al “contar una historia” se inscribe claramente en uno de los recursos de carácter meta-dialógico que comentábamos a propósito de los diálogos intermedios, en los cuales se pone de manifiesto la naturaleza del *eídos*, de lo escrito y del diálogo mismo.⁴³ Este

Euménides, 307.

³⁹ No es casual que Zenón le aclare al joven Sócrates no haber entendido la verdad (*alétheia*) de su escrito, jugando con la raíz *lâth-*, es decir, diciendo “te permanece oculto” (*lanthánein*). Más adelante, Parménides dirá respecto de entender a la determinación en y por sí misma como si se tratara de la “luz del día” (*hémera*) que es como si se arrojara una vela de barco sobre muchos hombres (*histíoi katapetásas polloùs anthrópous*). Cf. *Parménides*, 131b.

⁴⁰ No es imposible señalar una analogía entre la relación que guardan la unidad y la multiplicidad, la presencia y la escritura, y la que guardan el “capital” (*patér*) y el “interés” (*tókos*). Cf. Derrida, Jacques, *La dissémination*, pp. 91-92.

⁴¹ Cf. *Parménides*, 128d.

⁴² Que sepamos, pocos son los comentaristas que se han hecho esta pregunta. Proclo se inclina, en primer lugar, por la refutación de lo escrito. No sería juicioso poner todo por escrito sino que habría cosas de carácter divino que deberían ser conservadas en el ágrafo recodo de nuestra memoria. No obstante, en segundo lugar, plantea una analogía con el robo de Prometeo en el *Protágoras*, en la cual este robo divino es aquello que posibilita la participación de lo mortal en lo divino. Cf. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, traducido por G. R. Morrow y J. M. Dillon, Princeton University Press, 1987, 718. Tanto Gadamer como Cornford sugieren que plantearía una toma de distancia respecto de la trivialización que habría sufrido la dialéctica del Zenón histórico al haberse convertido en una mera habilidad erística. En el caso de Gadamer, la dialéctica del Zenón histórico presupondría una concepción del ser como “uno-todo”, como “determinación en y por sí misma”, de la cual hace participe asimismo al Parménides histórico. La trivialización consistiría en que las refutaciones que se operan sobre la multiplicidad acaban volviéndose contra la suposición de la unidad, con lo cual se deshacería la propia noción de ser. La historia del robo querría, contra esta trivialización, recuperar la noción de la unidad, del *eídos*. Cf. “Zur Vorgeschichte der Metaphysik”, en: *Gesammelte Werke*, vol. 6, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. pp. 19-20. Bröcker plantea que no puede tratarse de una historia que tenga un correlato histórico sino que consistiría en asumir la hipótesis de Parménides de que el ser es uno y negar la hipótesis de Zenón de que lo múltiple no es. En contra de la negación de lo múltiple, caracterizado como un parto antes de tiempo, como un robo, Platón querría poder sostener la posibilidad de que el ser es uno y múltiple. Cf. Bröcker, Walter, *Platos Gespräche*, 5ta. ed., Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999. p. 391.

⁴³ Aun cuando Martínez Marzoa rehúse el que en el *Parménides*, dado su carácter peri-dialógico, tengan lugar sobre-distanciamientos intra-dialógicos, con alguna reserva que creemos refiere al *eksaiphnes* (156d-e), tanto la historia del robo del escrito de Zenón (128d) como el símil de la luz del día y la vela de barco (131b-c) parecen tener este carácter. Cf. *Ser y diálogo*, p. 140.

consistía en que uno de los personajes, a los que en principio se les atribuye un “querer decir”, rehusándolo Platón mismo, remite lo dicho a otra instancia. En el caso de Zenón, no se remite lo dicho a otra instancia sino, por así decirlo, a una no-instancia. La historia del robo se plantea como previa a la determinación de la decisión (*boulé*), del “querer decir”. En segundo lugar, se plantea la cuestión del robo como la verdad de lo escrito. Ciertamente, nosotros entendemos el robo inmediatamente en un sentido legal, es decir como un apoderarse de la propiedad ajena. Sin embargo, “robo” en el pasaje que nos ocupa es *kléptein*, lo cual quiere decir “robar” pero eminentemente “sustraer”, “ocultar”.⁴⁴ Por otra parte, “propiedad” es aquello que evoca el griego *ousía*, es decir, la esencia que constituye el ser de todo aquello que es. Por tanto, nosotros entendemos el robo a partir de la propiedad, el *kléptein* a partir de la *ousía* y del *eídos*, como su apoderamiento, como su violencia. Sin embargo, ¿toda ley y, con ello, toda propiedad, todo derecho a la propiedad, no está fundada en una fuerza, en una violencia, es decir, en un apoderamiento, en suma, en un robo?⁴⁵ ¿No es, por el contrario, la *ousía*, el *eídos*, aquel que está fundado en el *kléptein*? El joven Sócrates ha establecido a la unidad (*hén*), a la determinación (*eídos*), a la esencia (*ousía*) y a la presencia (*parousía*) como aquello primario, pero, ¿dicha presencia, dicha salida a la luz, dicha publicación, no radica en un desocultamiento, por tanto, en un entregarse a la oscuridad, a la sustracción, al robo? ¿No podría decirse, así, que en el comienzo, fue el robo?⁴⁶ En efecto, Zenón afirma que la verdad (*alétheia*) de su escrito (*grámma*) y de lo escrito (*gráphein*) consiste en ocultarse (*kléptein*). Y, en efecto, así lo confirma el que la verdad sea caracterizada privativamente: *a-létheia*, es decir, como un des-olvido (*a-léthe*), como un des-ocultamiento (*a-lanthánein*) y, por tanto, a la vez como entrega al olvido y al ocultamiento, es decir, como lucha (*pólemos*). De ahí que lo escrito tenga lugar por mor de la disputa (*philonikía*) y no, como en los políticos que aspiran a la inscripción en ley de sus discursos, por mor de la fama (*philotimía*).⁴⁷ De ahí que Zenón viaje desde Elea hasta Atenas a dar reconocimiento (*anagignoskoménon*) a sus escritos, a guardar fidelidad a su ocultamiento en el cual acontece la verdad, des-ocultándose. Así, lo escrito tendría esta naturaleza, por decirlo así, intermedia, de aquello que des-oculta pero sin traer a presencia, pues deja acontecer lo que se presenta ocultándose.⁴⁸

⁴⁴ *kléptein* quiere decir “robar”, “sustraer”, “disimular”, “ocultar”, “engañar”. Es importante señalar la connotación de “engaño” y “disimulación” que este encierra, a diferencia de *harpázein* que quiere decir “raptar”, “arrebatar”. Así, por ejemplo, *klepsí-phron*, epíteto de Hermes, es “el que oculta su pensamiento” (Cf. *Himnos Homéricos*, IV, 413). Más aún, con referencia al saber del oficial de caballería, *kai tou mè tà tòn polemiòn mónon kléptein epistasthai* quiere decir “saber robar las pertenencias del enemigo”, pero inmediatamente *toùs heutoù hippéas háma kléptonta* quiere decir “ocultar su propia caballería” (Cf. Jenofonte, *Hipárquico*, V, 2). Cf. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, París: Les Éditions Klincksieck, 1968-1980; Lidell, H.G. y R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1940.

⁴⁵ Derrida recuerda al respecto, por ejemplo, la expresión inglesa “to enforce the law” y la palabra alemana “Gewalt” que alude tanto a la violencia como al poder legítimo y la autoridad pública. Cf. *Fuerza de ley*, traducción de Adolfo Baberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid: Tecnos, 1997.

⁴⁶ Más aún, ¿no podemos en este punto, cual perras de Laconia (*Lákainai skúlakes*), seguir el rastro de todas las huellas del corpus griego y constatar cómo en la *Iliada*, lo que ha dado inicio al enfrentamiento entre aqueos y troyanos ha sido el rapto de Helena (438-446), cómo en la *historie* de Heródoto, el surgimiento de la guerra entre griegos y bárbaros lo ocasionan los robos de Europa, Io, Medea y Helena (I, 1-5), y cómo, en el mito contado por Protágoras en el diálogo epónimo, aquello que origina el surgimiento de la *pólis* es el hurto del fuego y de la sabiduría por parte de Prometeo (320d-322d)?

⁴⁷ Respecto de la oposición entre “joven” (*néos*) y “viejo” (*présbus*), Proclo afirma que atribuir juventud al escrito es guardar respeto a la vejez de Parménides. Cf. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, 719. En efecto, no carecería de interés trazar las estructuras amante-amado o padre-hijo entre las figuras de Parménides y Zenón. Así, en 127b se afirma que Zenón habría sido “amado” (*tà paidiká*) de Parménides y en 137a Parménides afirmará respecto del ejercicio dialéctico que podría interpretarse como un ir al encuentro del amor (*eis tòn érota iénai*).

⁴⁸ Es esta, quizás, la huella que ha perseguido nuestro escrito, el mostrar el carácter intermedio de lo escrito por medio del *kléptein*, de manera análoga a como Derrida lo hace a partir del *phármakon*. Cf. Derrida, Jacques, “La pharmacie de Platon” en: *La dissémination*. pp. 71-197.

No obstante, el carácter meta-dialógico como un todo del *Parménides* lleva a que su propio acontecer sea él mismo meta-diálogo y este no se reduzca a una mención escurridiza como la que acaba de tener lugar. En efecto, el proceder de Zenón no opera sobre las determinaciones (*eíde*) sino que solo atiende a la indiferenciación propia de lo múltiple y al ocultamiento en el cual acontece la determinación. De ahí, es comprensible que el joven Sócrates fundamente aquello que solo se describía en el proceder de Zenón, es decir, que presuponga la vinculación de la indeterminación con lo múltiple y busque fijar aquello en lo cual consiste la determinación. Será, como dijimos previamente, la figura de Parménides la que se encargue de llevar a cabo tal ejercicio que, como afirma el propio Parménides,⁴⁹ es el de los escritos de Zenón pero operado sobre las determinaciones. Es a este ejercicio dialéctico, consistente en llevar a cabo los intentos de fijación (*hupótheseis*) de las determinaciones y constatar su hundimiento (*aporía*), es decir, en llevar a cabo los escritos (*grámmata*) y atender a su ocultamiento (*kléptein*), en el cual tendría lugar el desocultamiento (*alétheia*) de la determinación misma (*eídōs*), al que en el *Fedro* se denominará “gramática” (*grammatiké*) y que guardará esa naturaleza intermedia de lo escrito. ¿No podríamos llamar a lo escrito, por tanto, una “presencia sin estancia” (*phúsis átopos*), tal como llama Parménides al “instante” (*eksaíphnes*), es decir, al momento en el cual el ejercicio dialéctico dice su nombre?⁵⁰

Al inicio de esta ponencia, adelantamos que esta examinaría el carácter problemático de la sumilla. ¿No reconocemos ahora en dicha problematicidad esa misma naturaleza intermedia que le atribuimos a lo escrito?, ¿se deja inscribir en efecto la sumilla bajo la forma de la presencia? Ciertamente, la sumilla remite a la ponencia, es decir, al ponerse a sí mismo (*títhesthai*), pero a su vez lleva grabada dentro de su presencia la remisión a algo que aún no se hace presente, el interno reconocimiento de una ausencia, de un abismo (*Abgrund*). De esta manera, ¿no parece preservar la sumilla el espíritu de las “(ir)racionalidades” en la continuada postergación de la ponencia? ¿No podríamos afirmar que todo lo acontecido no ha sido sino una sumilla?

⁴⁹ Cf. *Parménides*, 135d-e.

⁵⁰ A los trazos que nuestro escrito deja pendientes, sumamos, pues, uno más, el mostrar la relación de lo escrito y, por ende, del *eídōs* y del diálogo mismo, con respecto al tiempo, por medio del examen del *eksaíphnes* (Cf. *Parménides*, 156d-e; *Carta VII*, 341c), presupuesta ya desde el inicio de la ponencia.

