

La otredad de la nada

Luis Fallas López

Universidad de Costa Rica (Costa Rica)

luis.fallaslopez@ucr.ac.cr

Resumen: En este trabajo se hace una revisión puntual de la sexta hipótesis del *Parménides* II (163c-164b) de Platón. Se pretende explorar un sendero aparentemente absurdo: la nada llevada al extremo, para lo cual se hace una revisión de las categorías que el pensador pretende aplicar a tal “realidad”. La finalidad es evidenciar el espejo racional con el que se debería pensar un uno inexistente e inexpresable, lo cual lleva a tener que plantear lugares de intermediación y pluralidad, porque el extremo contrario, el uno absoluto, tampoco resulta una ruta adecuada. Para concluir se propone al menos insinuar el posible lugar de una filosofía pensada desde fuera de los espacios esperables de poder, es decir, más allá de lo uno, pero también de lo no-uno, porque la diferencia que este supone en última instancia resulta tan negativa como aquel.

Palabras clave: uno, negación, nada, Platón, Parménides

Abstract: This paper does a detailed revision of the sixth hypothesis of Plato’s *Parmenides* II (163c–164b). Its aim is to explore a seemingly absurd path: the absolute nothingness. For this purpose, this work analyses the categories the philosopher pretended to apply to this “reality”. The object of the analysis is to evince the rational mirror from which an in-existent and inexpressible one should be thought. This obliges to propose places of intermediation and plurality, for the other extreme, the absolute one, does not represent an appropriate route. To conclude, the analysis pretends, at least, to suggest the potential place of a philosophy thought from the outside of the expectable spaces of power, in other words, beyond the one but also the non-one, for the difference that the non-one implies results as negative as the one.

Keywords: one, negation, nothing, Plato, Parmenides

Uno de los presupuestos comunes en la interpretación de la sexta hipótesis de la segunda parte del *Parménides* (163b-164b) es que se está explorando un sendero absurdo, la nada, llevada al extremo de considerarla bajo el presupuesto de la visión del uno absoluto que trabaja la primera de las hipótesis, que entre otros alcances afirma la imposibilidad de la predicación respecto de este “ente”. En esa sexta partida hipotética se plantea la más radical negación ontológica: el uno pleno no es, para desde ahí preguntarse qué pasa para con “él”. Esto lleva al extremo de la imposibilidad no solo de su existencia y la negación de cualquier vínculo con alguna otra entidad, sino también el impedimento de siquiera nombrarlo –en la hipótesis anterior (160b-163b) se han explorado sus alcances predicativos en un sentido más bien positivo, razón que hace que el lector sienta más confianza en lo que permite sostener¹–. El texto permite evidenciar las categorías que habrían de aplicarse a este tipo de objetos, sean abstractos o no, así como asomarse a lo aparentemente imposible, ofreciendo un mapa conceptual que no debería ser obviado por parte de cualquier lector de Platón, por buena o mala prensa que tenga el Diálogo.

En este trabajo se pretende evidenciar primero estos alcances, para luego pensar un espejo racional con el que se pueda entrar en el juego de este uno inexistente e inenunciable. De estos asuntos es esta segunda parte la que puede generar mayores dudas, porque es casi como el sendero prohibido por Parménides en su poema, el de los bicéfalos; pero es probablemente el que permita una mayor y más positiva especulación y por tanto una potencial salida de la tendencia aporética que muestran estas hipótesis.

Negar el uno parece conllevar con necesidad un desastre para la ontología, por lo que habría que ver cómo salvar su “ser”, sea que entendamos el “ser” como una predicación suficiente o como un modo de copulación para establecer relaciones con otras entidades o cualificaciones². Esto ya es atrevido, pero además en estas cosas, como ya se puede ver, se llegan a imponer categorías discursivas por sobre cualquier supuesto óntico u ontológico, y con ello quizás resulte inevitable la presunción de Gorgias de que el ser en el más estricto sentido parmenídeo no es, ni es cognoscible ni predicable, y por tanto o bien es absurdo, o más bien la ontología exige una retractación, pues todo es un juego de palabras; es decir, lo que supone la hipótesis debería ser correcto. Pero, entonces, volvemos al principio: nada hay. Con todo, aún podríamos asumir en un sentido más llevadero lo de la eliminación

¹ Ciertamente Platón le dedica mucho más tiempo a discusión de qué pasa con lo uno (no absoluto) si no es, porque tiene alcances paralelos a los de la segunda hipótesis (142b-157b), pero además la bibliografía suele poner su peso en el análisis precisamente en esa sección y no tanto en las siguientes. A manera de ejemplo, pueden confrontarse los trabajos de Scolnicov (2003, 147-158), Cornford (1989, 307-328), Gerson (1975, 154-196), o el de Allen (1997), quien considera en su comentario a la traducción del diálogo que la aquí concebida como la VI hipótesis se trata de una subsección de la parte anterior (cf. 323-336).

² Valga evitar el sentido fuerte de ser como “existencial”, atendiendo a las razones estipuladas por el clásico trabajo de C. Kahn (1966, 256 y sigs.). Como señala este mismo autor, reducir a los dos sentidos destacados la riqueza semántica del verbo ser es excesivo, por priorizar la sintáctico a lo semántico (cf. 259), pero aquí solo se hace para no complicar en exceso la propia comprensión del texto platónico.

del uno, porque podría implicar sin duda el que todo sea múltiple y siempre categorizable; esto tendría un gran atractivo, si no fuera porque implica una renuncia a ciertos grados de determinación, por cierto los primarios.

El problema central y obvio de la hipótesis no es que desaparezca el uno, sino que este sea concebido como un ente absoluto, acaso como el fundamento mismo de toda otra cosa que haya de ser “una”; si esto es así, resulta justificable una suerte de paralización del pensamiento, primero ante lo asumido como fundamental y luego ante la ausencia de toda determinación. Ya en la hipótesis primera (137c-142a), al estudiar el uno pleno en sí, se había llegado a conclusiones desastrosas, porque este termina sin ser, ni ser conocido ni expresado; ahora que se llega a la tesis contraria, la situación no necesariamente mejora; es más, según la hipótesis, las conclusiones son paralelamente idénticas. Con todo, si las propuestas las situamos en nuestro contexto contemporáneo, quizás adquieren un interés significativo, sobre todo si lo que pensamos es que ese uno realmente no es. Desde hace ya muchos años se viene privilegiando la diferencia, la irracionalidad, la indeterminación, la extrañeza, y pareciera esencial cortar radicalmente un cordón umbilical, el filosofar considerado helenizante: ya no hay uno, ni una razón suficiente, ni dios, ni mundo, ni yo, ni esencia, ni sentido, ni entidad, ni verdad, ni identidad³. De manera que impulsar esta tesis neóntica, curiosamente desde Platón, puede adecuarse más a lo que estamos acostumbrados a escuchar y repetir. No obstante, esto de negar todo lo referido a lo uno, desde el sujeto hasta sus predicados, nos lleva a un problema muy grave, pues lo lógico sería mantener silencio frente a ello y evitar cualquier referencia incluso indirecta; pero aquí no se pretende caer en las garras de los extremos a que llega la última hipótesis de diálogo platónico (165e-166c), donde todo otro ente habría de desaparecer y el discurso filosófico volverse sencillamente un juego de contrariedades y contradicciones. Más bien en un sentido optimista, aun pensando en que no queda más que “una nada” en ese lugar en el que supuestamente estaba el fundamento, pareciera necesario ver qué se pone en el sitio que se le había asignado, no por una tendencia anaximándrica de superponer un contrario que venga a hacer justicia a los anteriormente desplazados, ni tampoco suponer que hacer desaparecer ese núcleo ontológico es la solución misma; más bien habría que explorar una vuelta completa al problema, es decir, ver lo otro de lo que ya no es, o en realidad nunca fue, ciertamente sin equivalentes pretensiones, pero sí para valorar su posible necesidad y pertinencia.

Si seguimos pensando en un fundamento trascendente y lo que lo pueda rodear, podrían esperarse diversas alternativas: por ejemplo, A) que se impulse un nuevo uno pleno y nada más –esto se ha complicado en la hipótesis primera, por lo que debería descartarse, aunque es necesario asumir el

³ Pensamos desde textos como este pasaje de Nancy: “Se puede decir que el mundo es acósmico en el sentido de que ya no está ordenado a, ni por, una potencia superior a él, fundadora, originaria y teleológica” (2007, 460). O esta puesta en escena de Deleuze: “Nos hallamos frente a un caso en el que el concepto puede proseguir indefinidamente su comprensión, subsumiendo, al mismo tiempo, una pluralidad de objetos, a su vez indefinida” (2002, 38-39). O estas palabras de Derrida: “No habrá nunca nombre único, aunque sea el nombre del ser. Y es necesario pensarlo sin nostalgia, es decir, fuera del mito de la lengua puramente materna o puramente paterna, de la patria perdida del pensamiento” (1988, 62).

asunto estrictamente—; B) que se mantengan un uno y muchos otros, todos copartícipes de la unidad —esto se ha visto en la hipótesis III y la idea de comunión de formas o un mundo bien organizado de ellas podría caber por ahí, por lo que podría decirse que es una vía explorable y quizás mucho más resolutive—; o C) que haya mucho que alterna entre lo identificable como uno y lo que no lo es, situación en la que pesaría más la indeterminación —esto ha sido explorado en la hipótesis II, con consecuencias difíciles para lo trascendente, pero interesantes para lo inmanente—. Si esto último fuera la opción —quizás es la más atractiva de todas—, hablar de que ello se distinga de lo tangible sería extraño, pues correspondería con la diversidad y multiplicidad que conocemos, lo cual es sin duda cercano a lo que en nuestros tiempos mejor se estilaba. Mas, en un pluralismo así, bastante “absoluto”, cada uno podría establecer su ser y unidad con pleno derecho independientemente de cualquier criterio, con lo cual todo se vuelve indeterminado; ciertamente cabe la posibilidad de que se mantenga una mítica identidad para justificar la supervivencia y el valor de ciertos sentidos de lo que es; aunque quizás sea más consistente prescindir de cualquier intento filosófico por fundar una ontología, a la vista de que sería una suerte de imposición.

Sean atendibles o no estas variables de la unidad y la diversidad como fundamento último de lo real, interesa aquí más bien quedarnos en los preludios que darían lugar a ello: qué ocurre con lo uno en sí cuando no es, precisamente lo que trata la hipótesis, y además qué pasa con lo que se refiere a este, lo que lo intenta reflejar. Es esto último la mayor expectativa, pero hablar de un espejo de algo inexistente es casi exótico, sobre todo porque se intentaría mostrar la nada más radical, en otras palabras, no debería reflejar ninguna cosa; aunque en ello estaría de alguna manera presente todo, porque al negar ese uno y quedar sin nada se evidencia su necesidad, no tanto para con él mismo, sino sobre todo para con lo otro, al punto de llevarnos a pensar que todo debería estar determinado —a la manera de Parménides, se diría que el “no” supone una afirmación del sí—. Esta formulación por contraposición puede ser de interés, pero nos llevaría a huir directamente del asunto, para asirnos de los otros. En esto vale insistir en lo que el propio Platón trata: lo uno mismo como inexistente y lo que le rodea de forma inmediata.

En esta presentación, tratando de corresponder más adecuadamente con el título que lleva, se intentará poner énfasis en las formas de relatar y expresar el no-uno y además qué pasa con ellas efectivamente. Esta cuestión es muy especulativa, Platón en esta hipótesis VI presenta el asunto rápidamente, por supuesto debido a la complejidad de temas que ha asumido en el texto. La verdad es que discutir con cierta amplitud sobre algo que no es y cómo se conoce y representa es un poco absurdo, aunque no deja de ser tentador.

I

Sobre un uno inexistente es paradójico hablar, pero podemos permitirnos asumir un modelo análogo al de la teología negativa: lo no-uno no está determinado, es atemporal, no categoremático, indiscernible, inalcanzable, absoluto, entre otros apelativos esperables suyos. Aunque normalmente se recurriría a una concepción mitigada del mismo, asumido a la manera del discurso de los bicéfalos que descalifica Parménides en su poema (frag. 6), aunque hablando del problema del ser: es y no es, como cuando se habla de lo diferente, de lo cambiante, de lo que se mueve, de lo mortal, de lo que nace; es decir, de lo que en general llega a nuestro conocimiento como inmanente. Entre estos dos planos de comprensión, explorados y explotados por Platón, el del ser y el del no-ser como siendo, el más complicado sin duda es el primero, por la tendencia a repeticiones innecesarias, al pleonasma o a un discurso vacío. El segundo resulta un poco más simple, porque lo que se hace es asumir el ente por lo que se sabe de otro, como cuando queremos insistir en que una iguana es una “gallina de palo”, cuando en su condición de reptil no tiene la más mínima cercanía a un ave, aunque se puede comer, tiene cresta, patas más o menos similares, se sube a los árboles y pone huevos; o cuando aseguramos que una persona es platónica, aristotélica o kantiana porque usa algunas de sus categorías, aunque se aleje de forma sustancial de tales perspectivas filosóficas. Esta insistencia en algunas similitudes y diferencias puede ser eficaz, pero pierde la riqueza del ente mismo. Así, el lenguaje de los bicéfalos facilita, pero es claramente reductivo de frente a la complejidad de la identificación de un objeto en sí y por sí. Mas, ¿qué se podría decir de un no-uno, tanto desde sí como desde otro?

Una presunción que en Platón se puede alimentar, pero de la que en general se sabe que se debe huir, es que el horizonte de todo esfuerzo filosófico está en lo puro, simple, pleno, αὐτὸ καθ' αὐτό, lo idéntico mismo. Basta recordar pasajes clásicos de *Fedón* (66a, 78d, 83b), *Banquete* (183d, 211b), *República* (358d, 476c, 516b, 524d-e, 572a), entre otros, para suponer que los lugares de intermediación, de mezcla o de encuentro, no son los objetos más apetecibles para la sabiduría, sino aquellas instancias supremas que son fuente de la verdad, del bien, la belleza y cualquier identidad formal. Pero una vez que se plantean tales objetivos, queda la impresión de que están más allá de lo posible de nuestros instrumentos de cognición, al punto de que la propia intuición que se tiene de ellos es débil incluso en su representación lingüística: se habla, por ejemplo, de εἰλικρινές, καθαρός, μονοειδές, ὡσαύτως κατὰ ταῦτα ἔχει, además por supuesto de αὐτὸ καθ' αὐτό; todo lo cual parece reiterativo y deja la impresión de que pende de identificaciones lingüísticas que ofrece el griego o de algunos elementos de prácticas religiosas, como es el relativo a la purificación o limpieza. Así en el propio *Parménides* al personaje homónimo no le resulta difícil llevar al absurdo la más plena recreación de lo que sería lo uno singular (hipótesis I).

Si tomamos por la contraparte, que sería la referencia de lo uno o lo no-uno al ser, tampoco nos podría dejar tranquilos, a la vista de que termina en un relativismo y un pluralismo sin medida (hip. II); en este caso se habla de lo uno desde otro, y luego desde muchos otros, tantos que lo uno se

diluye. Por supuesto, Platón presenta una solución intermedia, quizás más sensata, al afirmar lo que podríamos concebir como una suerte de par-impar: uno y mucho como correlatos (hip. III), lo cual permite abrir la puerta a la comunión de las formas en el *Sofista*, en la medida en que se entiende como una reformulación de la mezcla (259e). Esto suena muy bien, pero el objeto primordial se ha dejado de lado.

En cualquier caso, como el asunto es el no-uno, quedan cabos sueltos: no podemos descartar que desde él algo se pueda afirmar, ni que desde lo otro se lleguen a algunas consideraciones sensatas, ni que algo intermedio se pueda constituir. Para poder decir algo al respecto, es necesario que vayamos primero a las tesis centrales que el propio Platón decide desarrollar.

II

La sexta hipótesis es paralela a la primera, al absolutizar el concepto de uno: se trata de explorar la completa ausencia de ser de lo uno, entendido este como algo identificable, unitario y claramente separado de otros posibles entes, sobre lo que versarían las dos siguientes hipótesis. Identificar plenamente lo que se va negar es complicado, precisamente porque de ninguna forma podría ser y, normalmente, cuando decimos que algo no es, lo circunscribimos desde aquello que lo distingue, lo rodea, lo niega, rechaza u objeta: “la viuda no tiene marido”, “el dos es un no-uno”, “el hambre es una ausencia de alimentación”, etc. En este caso no habría referencia propia, posterior, allende ni cercana ni lejana, respecto de la unidad, lo mismo que para con su ser. No podría analogarse a lo múltiple, ni a una otredad, ni relacionarlo con un algo, un cualquiera o sus contrarios. Este uno, si es que existiera, viviría en la más profunda soledad, pero ahora ante el agravante de que ni siquiera es, llegar a decir que vive o que está solo tampoco le habría de corresponder. Si se afirma algo suyo, es por intentar ofrecer una imagen explicativa, nada más.

De esta manera, se pueden entender estas palabras:

Πότερον οὖν, ὅταν φῶμεν μὴ εἶναι τι, πῶς οὐκ εἶναι φαμεν αὐτό, πῶς δὲ εἶναι; ἢ τοῦτο τὸ μὴ ἔστι λεγόμενον ἀπλῶς σημαίνει ὅτι οὐδαμῶς οὐδαμῆ ἔστιν οὐδέ πη μετέχει οὐσίας τό γε μὴ ὄν; [...] Ἀπλούστατα μὲν οὖν. (163c4-7) ¿Acaso cuando decimos que algo no es, afirmamos que eso mismo no es y que es? ¿o es que eso que se dice que no es simplemente significa que eso que no es no sería de modo alguno ni por nada, ni podría de forma alguna participar del ser –de la entidad–? [...] En efecto, esos [sentidos] más simples –absolutos– [son los que caben].

Algunas expresiones en este texto deben explicarse un poco más: primero, los adverbios ἀπλῶς, οὐδαμῶς, οὐδαμῆ y πη. El primero, que curiosamente solo una vez aparece en el Diálogo, lleva a considerar lo que podríamos concebir como lo inmezclado, simple o absoluto. Esto es muy importante por las valoraciones optimistas que pueden rodear a aquello a lo que no se puede acceder;

así, se supone que la divinidad habría de estar en esa condición (*Rep.* 381c9) y podría decirse que las formas deberían ser de esta naturaleza (*cf.*, p. e., *Menón* 73e5). Los dos siguientes términos describen las maneras en que se comprenden comúnmente las cosas, por supuesto manifestadas en negativo: de forma alguna (οὐδαμῶς), en ninguna parte (οὐδαμῆ); de ellos, οὐδαμῆ puede abrir la interpretación porque cabría la posibilidad de que hable de una causa distinta del objeto que lo explica —así se quiere reflejar en la traducción. A este propósito se ha optado por esta versión porque οὐδαμῶς puede explicitar la modalidad o las circunstancias que envuelven la presentación de algo y, evidentemente, el lugar habría de ser parte de ello—. El adverbio enclítico πη recuerda tanto el modo como el lugar. Así, podríamos asumir que son estas categorías generales, a saber, la modalidad, el lugar y la consideración de agentes causales, los primeros elementos excluidos de lo no-uno.

Otro asunto que no deja de llamar la atención es el uso de la palabra οὐσία, que aparece en la primera parte del Diálogo, en 133c, para mencionar el ser o entidad de las formas que defiende el joven Sócrates; así también en 135c8 se habla de una οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτήν que constituiría cada forma. Ya en la sección de las hipótesis se usa muchas veces para designar el ser con el que se contraponen o correlaciona lo uno (el texto donde más veces se puede ver es 143b-c, es decir, en la hipótesis segunda). En múltiples ocasiones menciona el texto la relación de participación con esta sustantivación del ser. Si atendemos a la hipótesis segunda, debería tratarse de la entidad que plurifica la realidad, aunque no llega a decir qué significa o qué describe; de modo que puede expresar exclusivamente su existencia o su tipo de manifestación —lo que se describe en la predicación—. Sería muy atrevido suponer que se trata de una esencia o que expresamente se distinga como el concepto de existencia, aunque ambas comprensiones no podrían descartarse, dada la vaguedad del concepto. Meinwald (1991, 148-9) propone concebirla como una “naturaleza”⁴, con lo cual queda abierta para la aplicación a múltiples horizontes factuales, por supuesto, incluyendo los eidéticos; así, se podría hablar, p. e., de la naturaleza de lo uno. Con esto se va un poco más allá de la mera consideración del ser en cuanto ser; pero evidentemente este es un asunto en el que tomar una decisión en firme es demasiado atrevido.

Más allá de esto, sin duda lo que debería llamar la atención es la noción de participación (μετέχειν, participar, o μεταλαμβάνειν, tomar parte [*cf.* de manera particular 163d2]), que ha generado argumentos del eleata para enfrentar la visión de la trascendencia en la primera parte del diálogo. Aquí la cuestión es un poco más definida: se trataría de establecer una relación, cualquiera que pudiera ser (se tendería a pensar en dependencia, origen, meta, o incluso mera cercanía, imitación o similitud). Mas como en este caso estamos frente a una negación completa de la participación del ser, se trataría de descartar todo lo “suyo” o lo de otros que pudiera estar en correlación con ello.

⁴ “Linguistically this is no problem; nature is always a leader among possible glosses for the word (*ousia*)” (Meinwald 1991, 148).

A este propósito lo primero que habría de interesar es la propia existencia, pues menciona dos acontecimientos que quedan descartados para lo uno: llegar a ser (*γίγνεσθαι*) y morir (*ἀπολλύσθαι*). Tomar parte (*μεταλαμβάνειν*) en ello no podría llegar a una determinación cualquiera, como ser cualificado, cuantificado o relacionado, sino literalmente llegar a existir. Está claro aquí que Platón está considerando todos los alcances entitativos y el primero sin duda es esto de simplemente ser. Para participar de ello el texto habla de tomar (*λαμβάνω*), o poseer (*ἔχειν*), a lo cual en 163d6 añade el adjetivo verbal de *ἀπαλλάσσω* –distanciarse o dejar–, precisamente porque se está refiriendo a la relación respecto del ser como un asunto entre dos entidades, como se puede ver en la hipótesis segunda, el ser y lo uno – o lo no-uno para el caso–. Si la existencia es algo distinto de la unidad, sin duda cabría pensarla al respecto de lo uno, porque se le añadiría como un elemento explicativo. Pero en esta radical hipótesis ni siquiera esto le cabría como posibilidad, porque la existencia incluiría sin duda un grado de relación, lo cual no podría caber más que en un juego de palabras.

Otra de las categorías que se esperaría de un ente cualquiera –por supuesto, el uno que no es no podría ser un ente; de nuevo solo se llega a mencionar así en razón de la explicación–, es que sea alterable (*ἀλλοιοῦται*), como que sea mutable o pueda moverse, o en su defecto que no le quepa la posibilidad de cambiar, ni trasladarse, o incluso no pueda siquiera mantenerse (*ἑστάναι*) en reposo. Para que esto sea posible, sería necesario que estuviese en alguna parte, lo cual es obvio que no puede ser, a la vista de que el uno no existe del todo ni ha existido, ni llegará a existir más adelante.

Así, en consideración de las variables anteriores, nada que se pueda decir de algo existente o de los entes conocidos (*τι τῶν ὄντων*) le corresponde (163e7). A este propósito, el filósofo no parece referirse a entidades en el orden eidético, porque trae a colación predicaciones medibles y tangibles: no tendría una dimensión grande (*μέγεθος*) ni pequeña ni igual (164a1-2) respecto de nada. Tampoco sería semejante ni distinto, como insiste el texto, ni para con otras cosas ni para consigo mismo⁵.

Sobre esto último valga hacer una anotación: que una cosa cualquiera se pueda referir a sí misma, o comprenderse desde sí, puede parecer una estrategia fuerte de determinación, porque es lo que debería precisar mejor sus condiciones, con mucha mayor razón si se trata de algo raro, pues solo una buena autodelimitación podría describirla adecuadamente. Pero esto de definirse es también una fuente de complicaciones, que lleva a pensar en que el ente en sí debe tener una cierta distinción frente a sí para comprenderse, como cuando se adquiere conciencia de lo que se hace. Esta “reflexión” o “desdoblamiento” no debería permitirse en algo completamente uno, como se ha afirmado en la hipótesis I sobre el uno pleno, precisamente la suposición que se está considerando en este sexto

⁵ Para Miller (1985, 155-9) que aquí Parménides ataque la relación entre el no-uno y entes sensibles o tangibles es un indicio de que se mantiene un fuerte sentido eidético de ser, precisamente el que se aplica a lo uno. Según esto, la clave del texto está en que se mantengan categorizaciones para lo eidético en su mismo nivel, eso mismo que ha planteado la hipótesis V. En palabras del autor: “to assert that the One is unknowable presupposes the contrary; the speaker must know the One in its difference-in-kind from the ‘others’ in order to make it the referent of this very discourse” (158).

reinicio del problema, siendo absurdo que pretendamos sostener identidad y a la vez queramos que haya un desdoble, con la multiplicación entitativa que implica.

El camino que estamos siguiendo tiene que ver estrictamente con el denunciado no-ser del Poema de Parménides (frag. 2), pensado desde su mayor simplicidad para que no se le sumen condiciones que generan ambigüedades. Asumir que pudiera hacerse otro, existir de alguna manera, para ser comprendido, o reunirlo con otros seres, no es una ruta válida. Por otro lado, quizás sea más factible e interesante suponer que la negación doble se deba convertir en una simple afirmación: “no existe lo uno, por tanto todo ha de ser múltiple”; pero esta no resulta ser la vía que toma el texto.

A esto debemos añadir consideraciones modales respecto del ser: ni es, ni puede ser, ni menos debe o es necesario que sea ($\delta\epsilon\acute{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$). En este sentido, si es que ocupamos algo negativo para explicar lo positivo, este nivel ontológico, o más bien “neontológico”, debería excluirse plenamente: no puede ni debe incorporarse en nuestras intelecciones. Si tendemos a hablar de ello, es porque no entendemos sus alcances –que por supuesto no tiene–.

El texto culmina la revisión de esta nada aplicándole un listado de categorizaciones que bien resumen lo que se ha tratado de distinguir en hipótesis anteriores: a las otras cosas no les cabe semejanza ni desemejanza ($\delta\mu\omicron\iota\alpha\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \acute{\alpha}\nu\omicron\mu\omicron\iota\alpha$), ni resultan ser lo mismo ni diferentes ($\tau\alpha\upsilon\tau\grave{\alpha}\ \omicron\upsilon\theta\prime\ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}$), respecto de este no-uno. Estas caracterizaciones suponen algún grado de correspondencia, pero es evidente que no habiendo ninguna cosa ni modo en que se puede referir, la propia diferencia no tiene sentido. Por otra parte, todo aquello que establezca algún grado de relación no podría tener sentido, más aún si son indicadores; así, predicaciones como de aquello o para aquello ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\ \eta\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon$), de esto ($\tau\omicron\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon$) o el propio señalamiento de una entidad como algo ($\tau\omicron\ \tau\acute{\iota}$) o como un esto ($\tau\omicron\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$), o como algo distinto, es decir, de otro o para otro ($\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\upsilon\ \eta\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron$), no podrían tener cabida. En otras palabras, las distintas fórmulas para expresar predicados en el griego, con los casos genitivo, acusativo y dativo, no tendrían lugar –tampoco el nominativo, porque lo no-uno no tendría condición entitativa–. Al lado de esto la determinación temporal ($\pi\omicron\tau\epsilon$), que sabemos que suele estar indicada en los verbos, también debería excluirse, tanto para lo presente ($\nu\acute{\nu}\nu$) como para lo venidero ($\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\tau\alpha$) (164a7-b1).

Descartado el lenguaje, queda claro que se siguen las advertencias que hacía la diosa en el Poema parmenídeo a propósito de lo que no es: $\omicron\upsilon\tau\epsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\ \gamma\nu\omicron\acute{\iota}\eta\varsigma\ \tau\omicron\ \gamma\epsilon\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\delta\omicron\nu\ \ (\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \acute{\alpha}\nu\nu\sigma\tau\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\epsilon\ \varphi\rho\acute{\alpha}\sigma\alpha\iota\varsigma\ \textit{no llegarás a conocer lo no-ente [pues no es posible] ni lo mostrarás})$ (Frag. 2, 7-8). En efecto, de un uno inexistente no llega a haber ni conocimiento ni expresión: ni percepción ($\alpha\acute{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$), ni opinión ($\delta\acute{o}\xi\alpha$), ni razonamiento ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$), ni siquiera le corresponde una nominación ($\delta\omicron\nu\mu\alpha$) ni nada con lo que se puedan expresar las cosas que son (164b1-2).

Un no-uno no es posible describirlo, decirlo, pensarlo, suponerlo, ni siquiera imaginarlo. Mas, ¿equivaldría este –esta manera de expresarlo tampoco cabe, pero se hace necesaria– al cero, al vacío, a un no, a una privación, a la nada? Casi sin duda podríamos sostener que no, porque estos en general

son modos de comprensión desde los que se entienden otras cosas: el cero debería ser un punto de inicio que hace tener sentido al uno en cuanto cuantificado, o en una línea numérica al propio menos uno y el resto de los números negativos. El vacío (κενόν) más se concibe como un lugar en el que no hay ninguna cosa o está desprovisto de cuerpo (Aristóteles, *Física* 208b26-27) —como es bien conocido, Aristóteles consideraba imposible la existencia del vacío porque sencillamente supone una negación absoluta, siendo que todo está lleno de materia; una cosa es que la materia sea enrarecida y otra que exista un vacío real—; además el vacío, en el mejor de los casos, se asume como una suerte de propiciador de empuje o un tentador espacio para cualquier materia, pues esta tendería hacia ello con premura. Una negación es obvio que tampoco tendría mayor referente en este “ente”, pues ella estaría siempre relacionando contrariedades o contradicciones —se ha insistido atrás en comprenderlo como un “no-uno”, pues parece así más identificable; pero esto evidentemente supone una referencia conceptual a un uno en sí, en cuanto es negable. En sentido estricto, esta apropiación intelectual (o lingüística, si se quiere) no debería permitirse—. Si fuera una privación (στέρησις), condición que, según Aristóteles, ἐστι καθ’ αὐτὸ μὴ ὄν (191b15-16), se entendería el no-ente por el cambio que se da en los seres sensibles, que llegan a ser desde una cierta indeterminación; esto, por supuesto, no cabe.

De esta manera, solo nos quedaría pensar en la nada, οὐδέν, si es que atendemos a la misma conformación del término: “ni uno”, o “no uno”; pero esto tampoco permite una comprensión tan radical como la presente, pues la nada puede ser una mera ausencia, un límite, un principio, un fin, un extremo con el que se llega a comprender una determinada identidad. A este propósito vale destacar que en español necesitamos negar la nada, pues la regla de la doble negación no le aplica, pero además de alguna manera se entiende eso que no es como un algo —valga recordar expresiones como “eso no es nada o “de nada”—. Esta particularidad lingüística, sin embargo, no le otorga un carácter entitativo a la nada, como sí ocurre en algunas filosofías en las que se ve como un actor ontológico crucial con el que se comprenden desde los movimientos hasta las más fuertes determinaciones. Sea como sea, la nada resulta demasiado valiosa como para eliminarla de nuestra comprensión. Si desde la hipótesis VI queremos hablar de una nada, tendrá que ser absoluta, una cuasi entidad solitaria, que no está en ninguna parte, ni en ningún tiempo, tan ajena a cualquier comprensión que trasciende la misma pureza, plenitud y extrañeza que tanto atrae en las metafísicas más optimistas.

III

¿Es este texto un juego argumentativo sin mayor alcance? ¿Palabras referidas a ninguna cosa y sin ningún horizonte posible?

Como se ha señalado insistentemente, por la forma en que está pensado el no-uno, estamos en un plano ontológico equivalente al que establece la hipótesis primera, en la cual se concluye que un uno absoluto no puede ser, porque, si no, perdería su identidad, y, además, no es cognoscible ni expresable, pese a todo lo cual genera curiosos adeptos, a la vista de que parece un ser superior,

extraño y por eso muy atrayente, tan inalcanzable como tentador. Si seguir el no-uno lleva a las mismas conclusiones, debería en correspondencia generar idénticas expectativas. Por supuesto, que llegue ser objeto de veneración y búsqueda algo que no existe, ni se comunica ni se puede siquiera pensar, sin duda terminaría generando una sensación de vacío tal que quizás no serían muchos seguidores. Pero de todos modos por lo menos aquí no podríamos proclamarnos fieles de una “fe neontológica” que calla estupefacta ante algo tan ajeno a lo posible. Antes que sumirnos en el silencio, debemos insistir en la auscultación de este “objeto”, pues a la larga termine develando más de lo esperado. Como en la presentación de la obra de John Cage *4'33'*, el espectáculo silencioso probablemente revela el valor del entorno, sobre todo el propio público y sus expectativas.

Varios supuestos que se han considerado atrás deben plantearse en positivo. En primer lugar, debe tomarse en serio la idea de que los absolutos, incluso en el caso de que se sostenga la entidad más plena y límpida posible, deben ser desterrados de una dialéctica –hablamos de dialéctica pensando en textos orientadores como *República* 533c-d, 537c, *Sofista* 253d-e y *Fedro* 276e–. Es interesante sí ponerlos en consideración, pero ilusionarse con que estamos a la expectativa de algo extraordinario o maravilloso porque no se puede llegar a parecer a nada que tengamos por conocido, realmente es un desatino, sobre todo si asumimos un sentido estricto de lo que se está pensando.

Eliminado el objeto, puede quedar la idea de que es oportuno desdeñar el método de operar; pero pareciera todo lo contrario: se hace necesario que mantengamos un riguroso programa de consideración de los objetos posibles para un entendimiento dialéctico. Así, es indispensable trabajar al menos desde estos patrones investigativos: (1) ¿Tenemos objeto de estudio? En caso negativo, ¿qué funda la necesidad de referirse a él? (2) ¿Caben predicaciones básicas para este objeto (o su versión neóntica)? Se hablaría, por esta vía, de grados de participación o correlación con otros entes o predicamentos, de tal manera que pueda decirse de ello cuánto, cómo, cuándo, hasta dónde, por qué, entre otras variables. Además, se haría indispensable plantear una lógica modal para ver la pertinencia del objeto, su necesidad y la calidad de su presencia. (3) ¿Caben relaciones para con lo que se está tratando? Por la vía de la predicación se proyecta el punto fundamental de todo modelo de pensamiento: antes que centrarse en objetos en sí, se debe volver la mirada a sus relaciones, porque es en un contexto donde las cosas son efectivamente; esto lleva a ver el nivel de afectación que generan o que sufren, la importancia que tienen en su entorno y la manera en que se definen desde allí. (4) ¿Cabe expresar en algún tipo de lenguaje lo que se está considerando? La estrategia de todo esfuerzo intelectual empieza por la generación de fuertes categorías lingüísticas; si el lenguaje no puede capturar la realidad, habrá que reacondicionarlo; pero por otra parte si nos encontramos ante la extraña situación de que lo asumido como real no se adecua a lo proporcionado por el sistema categorial, pese al proceso de incorporación de lo novedoso, no queda más que acomodarlo a nuestro entender, o sencillamente despreocuparnos por ello, pues quizás es una vana ilusión. (5) ¿Se puede efectivamente conocer? Al lenguaje y su lógica se añaden estrategias cognitivas fundamentales: percepción, opinión,

conocimiento (ἐπιστήμη). Curiosamente la hipótesis VI no menciona las típicas herramientas que propondría una metafísica trascendentista, como puede ser la “observación intelectual” (κατιδεῖν, θεᾶσθαι), la intuición (νοῦς) o la visión especulativa (θεωρεῖν); señal de que los objetos están más cerca de lo esperado de lo tangible, o bien, como se ha señalado atrás, el personaje Parménides está poniendo en problemas al joven Aristóteles para que aprenda a intuir la necesidad de dar un salto frente al inmanentismo. Aunque esto no obvia los problemas fundamentales que ya se han planteado respecto de objetos puros.

Por otro lado, si el *uno como no siendo* en su expresión primordial conduce al absurdo, parece obvio que haya que darle el lugar primario a las cosas que al menos cumplen con la identidad: toda entidad debería ser algo uno, siendo ello la categoría primaria, antes que el propio ser, que tanto peso tiene sin duda desde el eleatismo. La condición de uno permite la cuantificación, pero sobre todo la delimitación. Pero, por otro lado, como se ha dicho a propósito de la hipótesis I, si la afirmación absoluta del uno igualmente conduce a consecuencias extremas, parece obvio que algo de indeterminado o de plural tendrá que mantenerse en lo real, manifestado en cada cosa que exista. En otras palabras, lo uno y lo no-uno, si tienen lugar, no será como entidades supremas y separables, sino en calidad de categorías de relación. En este sentido, quizás se abran las puertas a la sustentación de elementos primarios al estilo de los principios que atribuye Aristóteles a Platón en *Metafísica* A6 (987b20ss), pero como enlazadores fundantes que todo lo traspasan, orientan y fundamentan. De esta forma incluso lo último, sea un uno, una díada o no-uno, se puede entender como primero, como elemento y razón de todo⁶.

Esta vía interpretativa se puede fundar en la tercera hipótesis planteada en el Diálogo, sobre todo cuando se entiende la necesidad de la determinación incluso en aquello que resulta continuo, como se piensa la noción de instante (ἐξαιφνης, *Parménides* 156d-e) en el orden de la temporalidad. El problema que tiene esto es que se centra solo en la unidad y se distancia de su contrario, el no-uno. No obstante, hay sí una salida a este asunto, la que explora la VII hipótesis, aunque no es imprescindible llegar hasta allí, sobre todo porque Platón adrede quiere mostrar contrariedades y dejar la impresión de que cada hipótesis acaba aporéticamente y por ello la propuesta no queda bien parada.

Hemos insistido en que este no-uno debe pensarse en una contraparte, en un espejo que lo debe reflejar, aunque no lo pueda representar sino al revés. Si esto es así, no se trata de que la imagen que muestra el no-uno sea un absoluto, sino un no-uno que sea diferenciable, o al menos relacionable. En otras palabras, la negación podría adquirir un valor positivo. Si lo pensamos como una nada radical negada, exigiría asumirla como una negatividad en funciones, sea que permita adentrarnos en las

⁶ Por esta vía, se puede aceptar la propuesta de lectura de Karasmanis, en el sentido de que la segunda parte del *Parménides* sería básicamente una muestra de cómo se deben examinar primeros principios. Según este autor: “the demonstration of gymnastic dialectic by Parmenides provides, as he himself says, a way of examining hypotheses that constitutes an essential training and preparation for the confrontation of every philosophical problem” (2012, 202), y por supuesto ir a lo uno o a lo no-uno precisamente se constituye como parte de lo fundamental del trabajo dialéctico.

diferencias, las rarezas o las exclusiones. Un no-uno puede bien explicitar la necesidad de lo uno, así como sus expresiones más diversas. Pero de cualquier forma en este espejo en el que habríamos de ver el no-uno, por supuesto “especulando”, no se habrían de distinguir detalles sobre lo que puede implicar ello. Del lado “real” no hay nada, del lado especular por lo menos hay una pretensión de relación y es allí donde cabe fijar la atención.

IV

El uno en el sentido “pletórico” de la mismidad, al que se supone que debería aspirarse siempre en la filosofía como metafísica, siendo posiblemente la máxima expresión de la verdad, el bien y la formalidad por excelencia, si seguimos los alcances de la hipótesis I del *Parménides*, es insostenible. Por analogía podríamos decir lo mismo de los fundamentos trascendentes que dieron sentido a la filosofía por milenios. La razón más evidente es que en última instancia, en la plenitud de la contemplación dialéctica, se llega a un vacío de sentido, que se llena con expresiones atractivas pero infundadas, como cuando se afirma la eternidad de Dios, la equivalencia del ser y la nada o se hace partir todo de una *causa sui*.

Con todo, para no generar inconformidad y sobre todo salvar las apariencias, se llega a sostener que aquello habría de estar en lo más alto y tiene tal dignidad que, por supuesto, resulta inalcanzable para los mortales. Mas, como podrá entenderse, en un proyecto consistente y optimista de conocimiento, seguir por allí lleva a una clara aporía: se supone que se necesita de lo supremo para asegurar el camino del saber, pero esto no se puede obtener y probablemente ni siquiera se tenga seguridad de que exista, por lo menos bajo las condiciones que se esperarían para los entes en general; de manera que lo mejor sería o bien quedarse a medio camino indagando sus posibles correlatos, siempre bajo la consigna de que aquello debe estar por allí, aunque no lo podemos asegurar; o renunciar no solo a tal objeto, sino también a todo lo que se refiera a él, mientras estemos en las actuales circunstancias.

De cualquier forma, lo más curioso es que según la hipótesis I el objeto supremo “no es”, pero además es impensable, incognoscible e incluso innombrable (*cf.* 141e-142a); en otras palabras, exactamente ocurre lo mismo que cuando se parte de la tesis contraria, como hemos visto atrás.

Ante semejantes datos, hemos hecho un esfuerzo por mantener el tipo, como si algo quede aún qué decir, aunque la verdad es que es bien poco. Con todo, quizás esto nos puede terminar gustando, por la libertad que genera.

En nuestro tiempo anunciar el final de la plenitud y la pureza, por lo que hemos conocido en el texto platónico, equivale a proclamar un pregón que viene desde muy atrás, uno que tiene mucho de angustia y desolación, aunque a fin de cuentas no tiene por qué tomarse en un sentido trágico, pese a todo el esfuerzo que se ha hecho para convertirlo en una señal de época. Sabemos que en el filósofo ateniense esto puede pasar por una comedia dialéctica, mientras que hoy lo tendemos a tomar más en

serio: se dice que estamos en una era de negación, sin horizontes, sin principios que puedan tomarse en serio, sin buenos ni malos, acaso porque –perdonen aquellos a quienes sientan que se les llega a echar parte de la culpa– ha triunfado el Trópico, donde no necesariamente se sufre mucho frío ni mucho calor, donde las pasiones enfermizas por un sí o un no radicales se sienten de otra forma, porque otras cosas mixtas se gozan más. De esta manera, deambulamos por temas enrarecidos, acaso sin obsesiones de profundidad ni intensidad dramática. Quizás nos ha dejado de maravillar lo utópico, y hasta el mercado ha terminado por hartarnos un poco, después de que ha llegado al extremo de vender como mejor cualquier cosa y luego dejando ese sinsabor del vacío y la falsedad. De esta manera, parece que estamos en un estado de inanición y ausencia completa de responsabilidad, aunque no estamos totalmente conscientes de ello y por eso hasta lo disfrutamos y mantenemos sin temor. Esto, en términos de diálogo de Platón significaría curiosamente que afrontamos un no-uno, pero ¿será absoluto?

Si hurgamos por algunos de los escritos nihilistas de los últimos tiempos, está claro que se pretende decir que hay muchas razones para salir huyendo de la filosofía, lugar común para historiadores, tal vez moralistas o escépticos deprimidos –no atarácicos–, o para docentes que vuelven una y otra vez a lugares comunes, o que se refugian en causas que desde otras trincheras parecen más fáciles de asumir, como las bioéticas, las ciencias cognitivas, los saberes y prácticas políticas, estéticas, científicas, lingüísticas, por señalar las más reconocidas. Más allá de esta mirada pesimista, no obstante, cabe la posibilidad otear con mayor detalle este espejo “metafísico” que nada debería mostrar, aunque acaso todo lo pueda reflejar.

El uno, en efecto, no es, pero está ahí en su espejo, cuestionándolo todo, urdiendo los hilos que los otros usan con cierta ingenuidad, porque son de un algodón de dudosa calidad, porque están hechos un poco a la carrera, para que se rompan pronto. Este uno como no siendo alienta un nihilismo en el que el lenguaje, los números, las herramientas, se estropean con facilidad, pero porque ya no nos creemos que se puede construir el monumento a la grandeza, al saber, la perfección y la belleza. Hacemos simulaciones de esas cosas, pero sin que se propongan como tales. De esta manera, todo termina siendo de desecho y solo sobrevive entre acumuladores del absurdo. No obstante, esto no nos debería deprimir o llevar a la autoeliminación, pues quizás permita encontrar nuevas fuerzas; aún más, hay que reconocer que nuestro poder destructivo sigue en pie y quizás es lo más valioso que tenemos: ¿para qué puede existir, si no, un no?

En el reflejo nihilista lo que más importa es la necesidad de determinación, quizás desde parcialidades e incómodas tesis que muy pronto pierden validez. Esto evidentemente no resulta de una gran novedad en filosofía y menos aún en el platonismo, no solo por la falta de firmeza que abrumba al lector de los *Diálogos*, sino además por lo que fueron encontrando las escuelas en la propia Academia, de forma particular la de la fase escéptica, que se aferraba a la plausibilidad o razonabilidad (εὐλόγος) como forma de sobrevivencia frente a la completa volatilidad (cf. Sexto Empírico, *Adv. math.* VII 158 –

en el pasaje habla de Arcesilao—). Si esto lo miramos en el sentido del no-ente, obliga a considerar de forma consistente las posiciones que desdican lo ofertado como más cierto. Esto está muy cerca de la segunda navegación del *Fedón* (100a)⁷, así como de la idea en *República* VI (506d-e) de que sobre lo último, que en realidad podría representar lo inmediato, noéticamente auscultado, no queda más que recurrir a imágenes – habla Platón de un hijo o descendiente (ἔκγονος) del ente supremo como lo que puede en ese momento ofrecer—, porque no es sino en representaciones, sin duda parciales, que se puede ver algo de aquello. Estas se consideran que son lo mejor que se puede exponer, a sabiendas de que así no se compromete en exceso.

Allá los que confíen a ciegas, sea en una fe antigua o moderna, o en su propio pesimismo, porque en última instancia son nuevos dogmáticos, que se quedan obnubilados frente a la maravillosa nada. Ellos mismos podrían quizás mirar hacia el otro lado, hacia un espejo capaz de reflejar más de lo que parece posible. Por eso, en realidad el no-uno allí mostrado no se convierte en un nihilismo *stricto sensu*, ni pretende asustar o cuestionar a los demás porque viven esa desventurada tragedia de no ser ni tener nada, pues supone todo lo contrario. La representación del no-uno exige un refrescamiento de nuestra mirada de la propia ausencia, quizás ajustándonos a una nueva mitología, pero más atendiendo a lo posible verosímil que somos capaces de captar y al final proyectar.

Valga terminar con una breve digresión: ¿qué significa esto en el orden de nuestros espacios académicos filosóficos? Si lo vemos en un sentido negativo, seguiremos haciendo notas a Platón —o al que se pueda poner de moda—, reproduciendo hasta la saciedad artículos especializados para el crecimiento de una literatura que solo se lee para ser citada y que suma a las bibliografías específicas, contando, eso sí, una hermosa historia, cada vez más erudita en un mal sentido, porque no es que se tiene mayor conocimiento, sino que se apunta a un sector cada vez más pequeño y menos significativo; de manera que se trata de estudios un poco vacíos, sin pretensiones integrales ni solventes, aunque sí otorguen buenos puntajes en las evaluaciones académicas.

Si lo vemos en una perspectiva más optimista, podemos decir que gozamos de la ventaja de no depender de una escuela, de una ideología, un maestro y una utopía, con esa libertad que nos permite reírnos, sobre todo de nosotros mismos, jugando unas partidas que no se toman en serio, porque son solo para practicar, para degustar. Además, ¿cómo no solazarse en la decadencia de la propia nihilidad, cuando ya la propia posmodernidad es cosa de viejitos verdes que piensan que los jóvenes viven enamorados de ellos? Todavía de forma más optimista se pueden tener presentes algunas ventajas de esta situación: los centros de más alto desarrollo y producción intelectual son medidos con patrones de mercado, la mayor parte con ventas al por menor; de modo que el espacio

⁷ Valga destacar con Sayre que hay un paralelismo entre el método de las hipótesis del *Fedón* y el desarrollado por el *Parménides*, en el cual se ponen a prueba dos cuestiones centrales en la doctrina del filósofo eleata: “Are, first, the falsehood of Parmenides’s dictum that only one thing exists and, second, the interdependence of all other characters with Unity in their particular instantiations” (1978, 147-8). Sayre sostiene que no hay contradicciones entre las hipótesis, sino un proceso de razonamiento que parte de premisas distintas.

está más abierto, así como lo están las antes ilocalizables fuentes y los medios para salir adelante con nuestras aventuras.

El gran esfero filosófico se rompió en mil pedazos y esto nos permite que incluso en lugares como nuestro Caribe nos permitamos aportar, sabernos en la periferia como un lugar tan válido como los demás. Esto no nos quita responsabilidad, por el contrario nos la echa encima, y hasta podemos pensar en español, aunque el mercado pida inglés para el reconocimiento, cosa que algunos necesitan en su desconocimiento de que vivimos en el reflejo de un no-uno.

Así pues, aunque parezca una barbaridad, nos podemos dar el lujo de mirar hacia nosotros mismos, no creyendo, como hace algunos años, que somos la ansiada diferencia de Occidente, sino conscientes de que ni siquiera queda la Nada, por lo que podemos generar nuestras propias estrategias filosóficas, por volátiles que parezcan ser: nuevos modelos categoriales, caminos, hasta objetos y sentidos.

Bibliografía citada

- Aristóteles, 1970. *Metaphysica*. London: Clarendon Press.
- , 1966. *Física*. London: Clarendon Press.
- Cornford, F. M., 1989. *Platón y Parménides*. Madrid: Visor.
- Deleuze, Gilles, 2002. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, Jacques, 1988. *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Diels, H., 1967-9. *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Herausgegeben von W. Kranz). Berlin: Weidmann.
- Gerson, Lloyd, 1975. *The Unity of Plato's Parmenides*. Toronto: University of Toronto.
- Karasmanis, Vassilis, 2012. *Dialectic and the second part of Plato's Parmenides*. En Patterson, Karasmanis and Hermann, *Presocratics and Plato: Festschrift at Delphi in Honor of Charles Kahn*. Las Vegas: Parmenides Publishing, 183-203.
- Kahn, Charles, 1966. *The Greek Verb 'To Be' and the Concept of Being*. *Foundations of Language*, Vol. 2, No. 3, aug., 245-265.
- Meinwald, C. C., 1991. *Plato's Parmenides*. Oxford: Oxford University Press.
- Miller, M. H., 1986. *Plato's Parmenides*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nancy, Jean-Luc, 2007. *El arte de hacer un mundo*. En Sáez, L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., 2007, cap. 16, 457-465.
- Platonis, 1967 (1902) *Opera*. London: Clarendon Press. Específicamente del Parménides se han aprovechado las ediciones al español y anotaciones de Santa Cruz, Madrid: Editorial Gredos 1988, y la de Echandía, Madrid: Alianza Editorial 1987; asimismo la edición al italiano de Cambiano, Roma: Editori Laterza 1998, y la de Gill y Ryan al inglés, Cambridge, MA: Hackett 1997, además de la de Hermann y Chrysakopoulou, Chicago: Parmenides Publishing 2010, y la de R. E. Allen, quien se distingue por su amplio comentario, New Haven: Yale University Press 1997.

Sáez, L., de la Higuera, J. y Zúñiga, J. F., 2007. *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Sayre, K. M., 1978. "Plato's 'Parmenides': Why the Eight Hypotheses Are Not Contradictory". *Phronesis*, Vol. 23, No. 2, 133-150.

Scolnicov, Samuel, 2003. *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.

Sextus Empiricus, 1914. *Opera* (vol. I). Harvard: Teubneri.