

# Antología y gimnasia intelectual

## *La Interpretación de Platón sobre Zenón de Elea*

*Mariana Gardella*

Universidad de Buenos Aires, Argentina and Universidad Nacional  
de San Martín, Argentina  
*marianagardellahueso@gmail.com*

### Abstract

Plato's *Parmenides* is one of the main sources to reconstruct Zeno's ideas. It has usually been held that Plato presents him there as a follower of Parmenides, whose book intends to defend his master's argument against those who try to ridicule it. The aim of this paper is to demonstrate that Plato never presents Zeno as an advocate of monism, but rather as an expert on the *antilogikḗ tékhne*, which is used by him to examine and refute pluralism as well as monism. In order to prove this hypothesis, I will consider first the testimony of the *Phaedrus*, and specially *Phdr.* 261d6–8 (DK 29 A 13), where Plato explains some characteristics of the *antilogikḗ* that are essential to understand the goals of Zeno's method. Then I will analyze some passages of the *Parmenides* (*Prm.* 127a7–d5, 128a1–e4, DK 29 A 11–12; 127d6–128a1; 135d3–6; 136a4–b6; 136e1–4) to show how this method is presented as an intellectual gymnastic, which could be considered as a propaedeutic for the acquisition of truth and knowledge.

### Keywords

Zeno – Plato – antilogy – monism

•••

ὅπου μὲν γὰρ με φήεις εἶναι τεχνήεντά τε καὶ δεινὸν καὶ πόριμον, σοφίαν μου  
κατηγορεῖς

“Pues cuando dices que yo soy astuto, habilidoso e ingenioso, me acusas  
de ser sabio”

GORGIAS, *PAL.*, §25

••

## I Introducción

Zenón de Elea tuvo poca suerte. No sólo todos sus trabajos se han perdido, como ocurrió con los de la mayoría de los llamados “presocráticos”, sino que sus ideas fueron pocas veces citadas. Gracias a la tarea de edición realizada por Diels y Kranz,<sup>1</sup> se han recogido treinta y cuatro citas, de las cuales sólo cuatro son consideradas referencias literales o “fragmentos”, tomadas del comentario a la *Física* de Simplicio (*In Ph.* 140. 34–141. 8, DK 29 B 1; 139. 5–19, DK 29 B 2; 140. 27–34, DK 29 B 3) y de Diógenes Laercio (IX. 72. 1–7, DK 29 B 4).<sup>2</sup> Por este motivo, el acceso a la filosofía de Zenón está inexorablemente supeditado a la presentación que otros filósofos, doxógrafos y biógrafos realizan de sus ideas, presentación que en ciertos casos se ve condicionada por prejuicios o tergiversaciones que tienden a opacar la inconmensurable riqueza del pensamiento zenoniano.

De las fuentes que contienen referencias a Zenón, las obras de Platón e Isócrates (*Hel.* 3. 1–4) son las más antiguas y, el *Parménides* platónico, la más influyente. La descripción de Zenón que aparece en las primeras páginas de este diálogo se ha convertido en la fuente principal para el conocimiento de sus ideas, incluso para comentaristas posteriores como Simplicio, quien identifica al Zenón histórico con el personaje retratado en el *Parménides* (*In Ph.* 134. 2–8, DK 29 A 23).<sup>3</sup> No obstante, este diálogo ha sido objeto de distintas consideraciones por parte de los intérpretes. Por una parte, algunos dan crédito a la totalidad de los detalles sobre Zenón que aparecen en la obra y concluyen que éste fue un defensor de la teoría de Parménides.<sup>4</sup> Como señala Lee, “Plato seems to go out of his way to contradict the opinion that Zeno wrote merely in a spirit of wanton paradox, and to state emphatically that his book was a perfectly serious philosophical work written in defence of Parmenides”.<sup>5</sup> Los argumentos del eléata mostrarían las contradicciones de las nociones de “movimiento” y

1 Diels – Kranz (1956), 247–258. Algunas ideas presentes en el segundo apartado de este trabajo fueron discutidas en el IV Congreso de la Asociación Latinoamericana de Filosofía Antigua (septiembre de 2014, Santa Fe, Argentina). Estoy en deuda con los comentarios recibidos en aquella ocasión. Me gustaría también agradecer a la Dra. María Angélica Fierro por la lectura atenta de este escrito.

2 Aunque las traducciones que siguen esta edición, como las de Lee (1967), Untersteiner (1970), Caveing (2009) y Cordero (1985), incorporan otras citas, no amplían sustancialmente el *corpus* de testimonios establecido por los filólogos alemanes.

3 Solmsen (1971), 127.

4 Santa Cruz (1988), 13–14; Allen (1997), 79–83; Brisson (1994), 15–27, 90, n. 60 y Ferrari (2004), 31–33; así como también Kirk – Raven (1977 [1957]), 287, 290–291; Makin (1982), 223, n. 6 y Calenda (2013), 135–138.

5 Lee (1967), 6–7. Cfr. Caveing (2009), 135–139 y Vlastos (1975), 138–139.

“pluralidad” que son parte de la vía de la *dóxa*: “Zenone è, dunque, l’interprete originale di Parmenide, in quanto ne conferma la dottrina seguendo la nuova via della ‘dialettica’”.<sup>6</sup>

Por otra parte, algunos estudiosos han puesto en duda la interpretación sobre Zenón que Platón ofrece en su *Parménides*. Fränkel señala que podemos creer incondicionalmente en lo que se dice allí acerca del contenido de su libro, no así en el resto de los detalles acerca de su transmisión e intención al escribirlo, inventados para sugerir que el tratado no debía ser considerado seriamente.<sup>7</sup> Curd señala que la interpretación platónica da por supuesto que el poema de Parménides defiende un monismo de tipo numérico, según el cual sólo existe una única cosa, y que los argumentos de Zenón atacan por tanto el concepto de pluralidad numérica.<sup>8</sup> Sin embargo, esto oscurece el hecho de que Zenón, aunque convencido por los argumentos de la *alétheia*, habría sido capaz de exponer ciertas dificultades sobre la perspectiva de Parménides que éste mismo no habría acertado a ver. Hopkins, por su parte, agrega que las paradojas de Zenón son una suerte de “thought experiments” que no apoyan la idea de “ser uno”, sino que revelan los problemas inherentes al uso del lenguaje que Parménides había ya señalado en DK 28 B 8, vv. 34–41, 50–59 (*Simplicio, In Ph.* 146. 7–14, 23–25; 30. 23–31. 2).<sup>9</sup>

Por último, existe un grupo de intérpretes que, al cuestionar el valor del testimonio del *Parménides*, impugna la pretendida relación entre los razonamientos de Zenón y la teoría de su maestro. Como señala Barnes, ni Parménides fue un filósofo monista ni la crítica de Zenón a la existencia de la pluralidad implica necesariamente una defensa del monismo: “his aim was to show that pluralism suffers ‘still greater absurdities’ than monism. That is hardly the language of an ardent monist”.<sup>10</sup> Por este motivo, cobran especial relevancia las fuentes que atribuyen a Zenón objeciones a la noción de “uno” que lo convertirían en un eleático *by birth only*.<sup>11</sup> Las críticas a los conceptos de *hén y pollá* expresan

6 Untersteiner (1970), XIX, XXIX. Cfr. Von Fritz (1975), 4, 10.

7 Fränkel (1975), 125. Cfr. McKirahan (1999), 134–137, 155–156.

8 Curd (2004), 171–179. Aunque la consideración de la tesis parmenídea excede los propósitos de este trabajo, baste señalar que la interpretación de Parménides como un monista fue criticada, entre otros, por Barnes (1982), 161–164 y Cordero (2005), 200–204. Curd (2004), XVIII – XXI, 64–97 ve en Parménides la defensa de un monismo de tipo predicativo, según el cual cada cosa que existe puede ser sólo una cosa y tener un único predicado, pero no la de un monismo numérico, como el que Platón adjudica al eleata.

9 Hopkins (2006), 11–12.

10 Barnes (1982), 185. Cfr. Booth (1957a), 3–4, 7–9 y Solmsen (1971), 116–141.

11 Palmer (2009), 205. Sobre las críticas de Zenón a la noción de “uno”, véanse los interesantes comentarios de Cordero (1988), 106–107, 113 y los testimonios de Aristóteles, *Metaph.* III. 1001b7–13 (DK 29 A 21); Simplicio, *In Ph.* 97. 12–13 (DK 29 A 16), 97. 13–16 (DK 29 A 21),

una posición filosófica que Cordero no duda en caracterizar como “nihilista”.<sup>12</sup> Al igual que el nihilismo de Gorgias, el de Zenón es el fruto de una reflexión ontológica que alcanza un *impasse*, pues sus razonamientos “traduisent avec une cohérence remarquable l'impossibilité de justifier une réalité qui, en fin de compte, n'existe pas”.<sup>13</sup> Por lo tanto, no sería correcto considerar los argumentos de Zenón como una prueba de la tesis de Parménides, sino por el contrario, como propone Rossetti, como dispositivos que apuntan a generar perplejidad y poner en duda los datos del sentido común.<sup>14</sup>

Ahora bien, tanto las interpretaciones que confían en el testimonio del *Parménides* como aquéllas que dudan de su veracidad tienen un rasgo en común: dan por supuesto que Platón considera a Zenón como un defensor de la teoría de su maestro. Aquí se intentará discutir este supuesto y se mostrará que Platón nunca presenta al éléata como un partidario de la tesis monista, que sí adjudica en cambio a Parménides, sino como un experto en la antilogía o técnica de contradecir, por medio de la cual somete a examen tanto la tesis pluralista como la monista, sin inclinarse a favor de ninguna de ellas. Para ello se analizará el testimonio del *Parménides* (*Prm.* 127a7-d5, DK 29 A 11; 128a1-e4, DK 29 A 12; 127d6-128a1), no sin antes atender al del *Fedro* (*Phdr.* 261d6-8, DK 29 A 13), donde se establecen algunas características sobre la antilogía esenciales para comprender los objetivos del método de Zenón. Aunque la argumentación se desarrollará considerando principalmente las referencias al éléata que aparecen en el *corpus platonicum*, en algunos casos se incluirán testimonios provenientes de otras fuentes, ya sea para complementar, ya para discutir, el punto de vista de Platón.

## II La antilogía de Zenón: el testimonio del *Fedro*

En la última sección del *Fedro*, Platón critica la retórica tradicional porque, al intentar persuadir a partir de la opinión de la mayoría y prescindiendo de la verdad, no puede ser considerada una *tékhne* (*Phdr.* 259e7-260a4). Estas críticas no manifiestan un rechazo completo de la retórica, sino que constituyen el primer paso para desarrollar el proyecto de una retórica filosófica, *i.e.* de una técnica que haga uso de la persuasión basándose en la verdad que aporta el método filosófico (*Phdr.* 260b1-c3).<sup>15</sup> Para ello es necesario que la retórica se

99. 7–18 (DK 29 A 21), 138. 3–16 (DK 29 A 22); Filópono, *In Ph.* 42. 9–17 (DK 29 A 21); Séneca, *Ep.* 88. 44–45 (DK 29 A 21).

12 Cordero (1988), 120–126.

13 Cordero (1988), 120.

14 Rossetti (2010), 598. Cfr. Hopkins (2006), 13–16 y Rossetti (2011), 171–183.

15 Sobre la defensa platónica de una retórica filosófica, Yunis (2011), 10–14 y Velardi (2006), 49–57.

valga de los conocimientos que aportan la psicología y la dialéctica: por una parte, debe conocer la naturaleza del alma, a fin de conducirla por medio de los discursos que mejor se adapten a su naturaleza (*Phdr.* 261a7-b2, 270b4-271b5); por otra parte, debe alcanzar el conocimiento de la verdad por medio del método dialéctico de unión y división, propio de la filosofía (*Phdr.* 260e5-7, 262b5-c3, 265c8-266c1).

La visión que Platón desarrolla en el *Fedro* supone la ampliación del concepto tradicional de “retórica” que no se asocia exclusivamente con las prácticas habituales de persuasión desplegadas en las cortes de justicia y en la asamblea pública, sino que se presenta como una técnica de conducción del alma por medio de discursos, tanto en público como en privado (*Phdr.* 261a7-b2).<sup>16</sup> Esta técnica procede a través de la presentación de argumentos opuestos, de modo que la retórica queda asociada a la antilogía, como si fuera una parte específica de esta técnica general:

Sócrates: Pero dime, en las cortes de justicia, ¿qué cosa hacen los adversarios? ¿Acaso no presentan argumentos opuestos? (οὐκ ἀντιλέγουσιν μέντοι) ¿O qué diremos?

Fedro: Esto mismo.

S.: ¿Presentan argumentos opuestos acerca de lo justo y de lo injusto?

F.: Sí.

S.: ¿Quien logra esto con esta técnica no hará que lo mismo aparezca a las mismas personas unas veces justo, pero cuando él quiera, injusto? (οὐκοῦν ὁ τέχνη τοῦτο δρῶν ποιήσει φανῆναι τὸ αὐτὸ τοῖς αὐτοῖς τοτὲ μὲν δίκαιον, ὅταν δὲ βούληται, ἄδικον).

F.: ¿Cómo no?

S.: Y en la asamblea ¿no hará que las mismas cosas parezcan a la ciudad una veces buenas y, otras veces, todo lo contrario? (καὶ ἐν δημηγορίᾳ δὴ τῇ πόλει δοκεῖν τὰ αὐτὰ τοτὲ μὲν ἀγαθὰ, τοτὲ δ' αὖ τὰναντία) (*Phdr.* 261c4-d4).<sup>17</sup>

El sustantivo *antilogía* y el verbo *antilégein* se aplican a “situazione discorsive nelle quali si confrontano posizioni opposte”.<sup>18</sup> La esencia de la antilogía

16 La ampliación de perspectivas es una estrategia argumentativa propia del *Fedro*. Cfr. Solana Dueso (1994), 231–232.

17 Las traducciones de este trabajo me pertenecen. Para Platón, sigo las ediciones oxonienses de Burnet (1991) y Duke *et al* (1995). Para otros testimonios de Zenón, sigo la edición de Diels – Kranz (1956).

18 Velardi (2006), 248, n. 221.

consiste en la oposición de dos discursos contrarios o contradictorios, oposición que dificulta reconocer la solución definitiva al problema que ambos aspiran a contestar.<sup>19</sup> Tradicionalmente, esta práctica se desarrolla en procesos judiciales e instancias de deliberación política, como reconoce Platón, y también en el teatro. En efecto, en los *agônes* dramáticos los personajes de tragedias y comedias expresan puntos de vista rivales y opuestos, como ocurre con el combate entre el discurso más fuerte (*kreítton*) y el más débil (*hétton*) en las *Nubes* de Aristófanes (vv. 890–1114).<sup>20</sup> Con el objetivo de ampliar el concepto de “antilogía”, en el pasaje citado Platón se refiere en primer lugar a la forma tradicional de ejercer esta técnica, al considerar el caso de dos adversarios que en el marco de un proceso judicial enuncian un discurso que se opone al del contrincante (*Phdr.* 261c4-7).<sup>21</sup> En segundo lugar, se menciona el caso de una única persona que presenta discursos opuestos por medio de los cuales es capaz de argumentar en un momento a favor de una posición y, luego, a favor de la posición contraria.<sup>22</sup> Esta utilización de la antilogía genera como efecto que una misma entidad o situación aparezca afectada por predicados o cualidades contrarias (*Phdr.* 261c10-d4).<sup>23</sup> Nótese que para la descripción de esta actividad se emplean dos verbos: *phanênai* (“aparecer”, *Phdr.* 261c10) y *dokéin* (“parecer”, *Phdr.* 261d3). Los expertos en la técnica antilógica son capaces de infundir en la audiencia opiniones opuestas sobre un tema, al mostrar o hacer presentes los rasgos contrarios que posee una misma entidad o fenómeno. Para lograr este objetivo con éxito, Platón considera que ellos deberían aplicar la antilogía sin considerar las opiniones de la mayoría, sino la verdad, cuyo conocimiento se alcanza por medio del método dialéctico (*Phdr.* 259e4-260e7). De esta manera, se volverían capaces de pasar de una tesis a su contraria, gracias al conocimiento de las semejanzas y diferencias que existen entre las entidades (*Phdr.* 261d10-262c3).<sup>24</sup>

Sócrates indica que, así considerada, la antilogía no sólo se ha empleado en el ámbito forense, sino también en el campo de la filosofía.<sup>25</sup> A modo de ejemplo, se menciona la labor del Palamedes eleático, quien habría aplicado la antilogía al examen de problemas metafísicos:

19 Kerferd (1981), 63 y Rossetti (2011), 174.

20 En las *Nubes* dicho combate se caracteriza con el adjetivo *antilogikós* (v. 1173) y el verbo *antilégein* (vv. 321, 889, 902, 1040, 1339).

21 Sobre el concepto platónico de *antilogía*, véase también *Sph.* 225a2-d10, 232b1-233a7.

22 Yunis (2011), 185, n. ad 261c9-d1.

23 Brisson (1997), p. 222, n. 334.

24 Kerferd (1981), 64–67.

25 Hackforth (1997), 129 y Velardi (2006), 248–249, n. 221.

¿No sabemos que el Palamedes eleático habla en efecto con esta técnica, de modo tal que a quienes lo escuchan las mismas cosas se les aparecen similares y disímiles, como algo uno y múltiple, en reposo y, a su vez, en movimiento? (τὸν οὖν Ἐλεατικὸν Παλαμήδην λέγοντα οὐκ ἴσμεν τέχνη, ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἔν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα) (*Phdr.* 261d6-8, DK 29 A 13).

Algunas fuentes antiguas han visto en el Palamedes eleático una referencia a Zenón de Elea.<sup>26</sup> Dado que Palamedes es reconocido por su inteligencia e inventiva —se le atribuyen, en efecto, la creación de algunas letras del alfabeto, de los números, de los dados y del disco—, podría suponerse que, al asociarlo con Zenón, Platón pensaría en éste como el precursor de una técnica novedosa para el tratamiento de tesis filosóficas. La originalidad del procedimiento de Zenón radicaría, según Platón, en la utilización de la antilogía para el análisis de cuestiones metafísicas.

Algunos intérpretes señalan que las afirmaciones presentadas en *Phdr.* 261d6-8 no expresan tesis defendidas por el filósofo de Elea.<sup>27</sup> Por el contrario, ellas serían parte de una *reductio ad absurdum* que mostraría las contradicciones que se desprenden de la hipótesis εἰ πολλὰ ἔστι τὰ ὄντα (“si las cosas que son son múltiples”, *Prm.* 127e2). La deducción de estas contradicciones demostraría la tesis monista y forzaría necesariamente a abandonar la hipótesis pluralista. Prueba de esto es el sintagma ὥστε φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι que, como señala Vlastos, permite pensar que Zenón, lejos de sostener que las mismas cosas son similares y disímiles, etc., presenta al auditorio que lo escucha las consecuencias inconsistentes que se desprenden de sus creencias sobre el mundo, creencias que contradicen la tesis de Parménides.<sup>28</sup>

Para discutir esta interpretación aportaré dos argumentos. En primer lugar, en el *Fedro* se señala que Zenón utiliza la antilogía para el tratamiento de tesis metafísicas. De modo que el testimonio de *Phdr.* 261d6-8 (DK 29 A 13) mostraría algunas de las tesis opuestas que Zenón presenta por medio del uso de esta técnica y no las inconsistencias en las que incurre todo aquel que niega la vía de la *alétheia*. En ese contexto se utiliza el infinitivo *phaínesthai* (*Phdr.* 261d7), empleado también en la caracterización general de la antilogía (*Phdr.* 261c4-d4), que expresa que la tarea de Zenón consiste en infundir en la audiencia opiniones contrarias, al destacar los aspectos contradictorios de ciertas entidades. Zenón modifica el *parecer* de la audiencia al hacer *aparecer* las contradicciones

26 Hermias, *In Phdr.* 225. 2–4 y Diógenes Laercio, IX. 25, 10–11.

27 Velardi (2006), 248, n. 220; Caveing (2009), 149–154; Yunis (2011), 185, n. ad 261d7-8.

28 Vlastos (1975), 151–152.

de los fenómenos. Si esto es así, se debe esperar por parte de Zenón no sólo la problematización de la hipótesis pluralista, sino también de la monista. De lo contrario, éste sería un partidario del “ser uno” que no merecería ser contado entre los representantes más sobresalientes de la técnica antilógica, como se enfatiza en el *Fedro*.

En segundo lugar, Zenón no utiliza la *reductio ad absurdum* como técnica de refutación, dado que si bien parte de hipótesis de las cuales deduce consecuencias contradictorias, no da el paso característico de toda *reductio*, que es la afirmación de la falsedad de la tesis inicial y la verdad de la tesis contraria. Como se ve en el *Parménides*, Zenón establece que no existe la multiplicidad, sin por ello afirmar expresamente la existencia de la unidad, ya que “even if pluralism is absurd, monism is not thereby defended; Plato is wrong in saying that a proof of monism and a refutation of pluralism come to the same thing”.<sup>29</sup>

Por otra parte, no todas las tesis presentadas en *Phdr.* 261d6-8 pueden ser consideradas inconsistencias derivadas directamente del enunciado εἰ πολλὰ ἔστι τὰ ὄντα. El par *hómoia* – *anómoia* constituye sin dudas una contradicción que se deduce de la admisión del pluralismo, como se reitera en varias fuentes (*Prm.* 127e1-4; Proclo, *In Prm.* 619,34–620,3, 694, 23–695, 4, DK 29 A 15). El par *ménonta* – *pherómena* refiere a la conclusión presentada por algunos razonamientos que, como el de “la flecha”, problematizan el concepto de “movimiento” al mostrar que la flecha que se mueve está quieta (Aristóteles, *Ph.* VI.9.239b5-7, 30–33; DK 29 A 27). Aunque la tesis pluralista no es el *refutandum* explícito de los argumentos contra el movimiento, todos ellos alcanzan, de una manera u otra, la refutación de esta tesis, dado que la posibilidad del movimiento supone o bien que tiempo y espacio son infinitamente divisibles, o bien que éstos están constituidos por una pluralidad de unidades atómicas indivisibles.<sup>30</sup> Al probar la imposibilidad del movimiento, quedarían en evidencia los problemas inherentes al concepto de “multiplicidad” asociado al tiempo y al espacio. Sin embargo, el par *hén* – *pollá* no podría ser una contradicción derivada de la tesis pluralista, *i. e.* si las cosas son múltiples, las mismas cosas son unas y múltiples, ya que, si así fuera, no habría razones para concluir que las cosas que son son una. Por este motivo, parece razonable suponer que, por medio de la antilogía, Zenón defendería la tesis monista, que implica el rechazo del pluralismo, y de forma simultánea la tesis pluralista, que implica el rechazo del monismo, como se indica en *Phdr.* 261d6-8.

Existen otras fuentes que corroboran este punto de vista. Aunque gracias al *Parménides* y a las observaciones de Simplicio (*In Ph.* 139, 5–19, 140, 27–34,

29 Barnes (1982), 185–186.

30 Lee (1967), 103–105 y Caveing (2009), 137–138.



140. 34–141. 8; DK 29 B 1–3) sabemos que Zenón discutió la hipótesis pluralista, otros testimonios también lo señalan como un crítico del monismo. Aristóteles le atribuye la opinión según la cual si lo uno fuera indivisible no sería nada, dado que carecería de magnitud y, por tanto, no podría aumentar las cosas a las que se agrega ni disminuir aquellas de las que se sustrae, que es condición necesaria para considerar a una entidad como existente (*Metaph.* III. 4. 1001b7–13, DK 29 A 21). Eudemo de Rodas y Alejandro de Afrodisia también adjudican a Zenón críticas a lo uno, inspirados quizás en el testimonio de Aristóteles. Conocemos estas críticas por las citas presentes en el comentario a la *Física* de Simplicio, donde el ciliciano se obstina en negar que Zenón critica este concepto. De acuerdo con la interpretación de Eudemo, ratificada por Alejandro, la multiplicidad no existe porque no existen las unidades que la conforman, de manera que los razonamientos zenonianos en contra de lo múltiple supondrían una crítica previa a la unidad.<sup>31</sup> La razón aducida para rechazar lo uno es la misma que cita Aristóteles: “no es una de las cosas que existen aquello que, al ser añadido, no incrementa una cosa, ni al ser sustraído la disminuye” (Simplicio, *In Ph.* 97. 15–16; DK 29 A 21).<sup>32</sup>

De lo dicho se concluye que, en el caso de Zenón, la presentación de oposiciones por medio del uso de la antilogía consiste no sólo en mostrar las conclusiones contradictorias que se desprenden de una hipótesis, *e.g.* si las cosas son múltiples, las mismas cosas son similares y disímiles, etc., sino también en analizar hipótesis contradictorias, *e.g.* “si las cosas son múltiples” y “si lo que es es uno”. Al señalar a Zenón como un representante de la antilogía, Platón parece considerar que los razonamientos del eléata no tienden a probar la validez de la hipótesis monista, sino los problemas que tanto ésta como la hipótesis pluralista conllevan.

Como se ha indicado *supra*, Platón destaca que la originalidad de la antilogía de Zenón radica en su utilización ya no en el ámbito forense, sino en el campo de la metafísica. En consonancia con este punto de vista, testimonios posteriores insisten en adjudicar a Zenón la invención de un método argumentativo novedoso: “En el *Sofista* Aristóteles dice que, en primer lugar,

31 Simplicio, *In Ph.* 99. 13–16 (DK 29 A 21): “Como observa Eudemo –dice Alejandro–, Zenón, el compañero de Parménides, intentaba demostrar que no es posible que las cosas que son sean múltiples, dado que ningún uno existe entre las cosas que son y la multiplicidad es un conjunto de unidades”. Cfr. Simplicio, *In Ph.* 97. 12–13 (DK 29 A 16) y Filópono, *In Ph.* 42. 9–17 (DK 29 A 21).

32 No hay, como ha propuesto Lee (1967), 26, una diferencia entre un sentido de “uno” que Zenón rechaza, a saber, el de las unidades que componen la pluralidad, y otro que defiende, el de lo uno en sí. Sobre este tema, cfr. Cordero (1988), 112 y Gardella (2015), 170–172.

Empédocles descubrió la retórica; luego, Zenón, la dialéctica (*dialektikén*)” (Diógenes Laercio, VIII. 57. 1–2, DK 29 A 10).<sup>33</sup> Es difícil establecer el valor de esta opinión, ya que Aristóteles atribuye el descubrimiento de la dialéctica no sólo a Zenón, en el diálogo extraviado *Sofista*, sino también a Sócrates (*Metaph.* 13. 4. 1078b25–30), a Platón (*Metaph.* 1. 6. 987b31–33) y a sí mismo (*SE* 34. 183b34–184b8). Por otra parte, es difícil también evaluar en este contexto si Aristóteles se refiere a una noción amplia de dialéctica, entendida como una forma de discusión o diálogo, o al concepto específico que él mismo desarrolla en los *Tópicos*. Allí se establece que el silogismo dialéctico es un razonamiento de tipo deductivo que utiliza como premisas *éndoxa*, que son “las opiniones que creen todos, o la mayoría, o los sabios, y éstos pueden ser todos, o la mayoría, o los más distinguidos y reputados” (*Top.* I 1 100a30, 100b21–23). Ahora bien, las premisas empleadas por Zenón son, en algunos casos, *éndoxa* aparentes.<sup>34</sup> Por este motivo, sus razonamientos serían o bien razonamientos erísticos, como se afirma en *Top.* 160b6–10, dado que éstos se caracterizan por establecer deducciones aparentes o por utilizar como premisas *éndoxa* que comparten la misma característica; o bien paralogismos, como se reconoce en *Ph.* VI. 9. 239b5.<sup>35</sup>

A diferencia de Aristóteles, Platón no considera a Zenón un erístico, pero tampoco un dialéctico. Que Zenón no es para Platón un erístico es evidente, ya que no se refiere a él de esa forma en ninguna de sus obras. Aunque Palmer sostiene que en el *Sofista* Platón conecta a Zenón con la controversia erística, no hay elementos en este diálogo que permitan inferir tal cosa.<sup>36</sup> En efecto, al presentar al Extranjero de Elea, Teodoro señala que es “diferente de los compañeros de Parménides y Zenón” (ἐταίρων δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα ἕτερον, *Sph.* 216a3–4),<sup>37</sup> porque refuta la tesis parmenídea al mostrar la existencia necesaria de lo que no es (*Sph.* 236d9–239b5, 254d4–259b6). Cuando Sócrates expresa que teme que el Extranjero se disponga a refutarlos, como si fuera un dios refutador (ἐλέγξων θεὸς ὧν τις ἐλεγκτικός) (*Sph.* 216b5–6, DK 29 A 14), Teodoro replica que éste es más moderado que quienes se ocupan de las discusiones (τῶν περὶ τὰς ἔριδας ἐσπουδακότων), sin establecer ninguna

33 Cfr. Diógenes Laercio, IX. 25. 11–13 (DK 29 A 1) y Sexto Empírico, *Adv. Math.* VII. 6 (DK 29 A 10).

34 Palmer (2009), 193–194.

35 Cfr. *Metaph.* III. 4. 1001b14 y *Ph.* VI. 2. 233a21–22, VII. 7. 250a20. Sobre la caracterización del razonamiento erístico, véase *Top.* I. 1. 100b23–25 y *SE* 2. 165b7–8. Sobre los paralogismos, *Top.* 101a5–17 y *SE* 7. 169a21–b17.

36 Palmer (2009), 193. *Contra* Fronterotta (2007), 16, 197–198, n. 5–6.

37 Sobre la elección de la *lectio* ἕτερον en lugar de ἐταίρων, véanse los convincentes argumentos de Cordero (2013). *Contra* Fronterotta (2007), 195, n. 3.

asociación entre este grupo de discutidores anónimos y Zenón (*Sph.* 216b7-8, DK 29 A 14).

El testimonio del *Sofista* puede compararse con el de Plutarco. Éste señala que Zenón practica “cierta habilidad refutatoria que por medio de la contradicción acaba en una dificultad” (ἐλεγκτικὴν δὲ τινα καὶ δι’ ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσιν ἐξασκήσαντος ἕξι) (*Per.* 4. 5, 1-7; DK 29 A 4). Según esta descripción, Zenón refuta haciendo uso de la antilogía, al presentar tesis opuestas y mostrar sus contradicciones internas. Esta refutación, al igual que la socrática, finaliza en *aporía*.<sup>38</sup> Esta práctica, según el mismo Plutarco, justifica que se apode a Zenón *amphoteróglōssos* (“de dos lenguas”) por su capacidad para censurar todas las soluciones posibles a un mismo problema, lo cual sugiere que, tras la revisión de tesis contrarias, Zenón no presentaría una propuesta superadora.<sup>39</sup> A pesar de esto, ni Plutarco ni Platón asocian a Zenón con la erística. Esto se debe a que la *antilogiké* zenoniana no busca refutar o contradecir con el objetivo de vencer en las discusiones, sino que tiene, a los ojos del filósofo ateniense, una utilidad para la adquisición de conocimiento, como se mostrará en el apartado siguiente.

Ahora bien, Zenón tampoco es considerado por Platón un dialéctico. En el *Fedro*, la dialéctica, cuya aplicación se exhibe magistralmente en los dos discursos sobre el amor pronunciados por Sócrates, es presentada como un método que procede por división (*diáresis*) y unión (*sunagogé*), y que permite alcanzar el conocimiento de las Formas (*Phdr.* 265c8-266c9). La antilogía debería implementarse tomando como base los aportes del método dialéctico, pues sólo gracias al conocimiento de las diferencias reales que existen entre las cosas es posible presentar discursos opuestos sobre ellas. Sin embargo, Platón se abstiene de afirmar que Zenón posee dicho conocimiento, como se aclara también en *Prm.* 135d8-e4. De modo que, según la opinión de Platón, el filósofo de Elea se destacaría sólo por su utilización de la antilogía, no así de la dialéctica.

### III Gimnasia Intelectual: el Testimonio del *Parménides*

Las primeras páginas del *Parménides* son ricas en detalles sobre Zenón. En la escena inicial, Adimanto, Céfalo, Glaucón y un grupo de seguidores anónimos

38 Sobre la relación de la antilogía con el *élenkhos* socrático, véase Murray (1988), 281.

39 Cfr. Diógenes Laercio IX. 25, 4-7 (DK 29 A 1) y Elías, *In Cat.* 109. 6-12 (29 A 15). Un juicio similar es reiterado por Clemente de Alejandría, *Strom.* 5 (DK 29 A 23): “Zenón de Elea no expuso nada propio, pero planteó mayores dificultades sobre estos temas (διηπόρησεν δὲ περὶ τούτων ἐπὶ πλείον)”.

escuchan de boca de Antifonte la conversación que hace un tiempo mantuvieron Sócrates, Zenón y Parménides. Aquél la sabía de memoria puesto que la había escuchado numerosas veces de Pitodoro, allegado de Zenón que hospedó a los eléatas en su casa (*Prm.* 127a7-c5, DK 29 A 11). La presencia de Zenón en Atenas es mencionada también en *Alc.* I. 119a1-6 (DK 29 A 4), donde se señala que éste fue maestro de Pitodoro y Calias, generales del ejército ateniense, quienes le pagaron cien minas con el afán de volverse sabios. Aunque esta suma es sin duda exagerada y seguramente inverosímil,<sup>40</sup> podría tratarse de una metáfora que expresa la percepción que tenían los atenienses, y en especial los allegados al círculo de Pericles, sobre el valor de las enseñanzas del eléata, por las que estarían dispuestos a pagar un monto invaluable de dinero.

En la reunión que refiere Antifonte, Zenón procedió a la lectura de su escrito, cuyo contenido conocemos sólo a través de los comentarios formulados por Sócrates luego de la lectura.<sup>41</sup> Una vez que, a pedido del ateniense, se relea la primera hipótesis del primer argumento,<sup>42</sup> éste presenta su propia interpretación sobre ella (*Prm.* 127e8-128a3). En primer lugar, sintetiza el argumento de Zenón, aclarando que si las cosas fueran múltiples, serían similares y disímiles (*ὁμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια*), lo cual es imposible, dado que la similitud y la disimilitud son características contrarias que no pueden estar presentes de manera simultánea en las mismas entidades (*Prm.* 127e1-8). De esto se concluye que la multiplicidad no existe (*ἀδύνατον δὴ καὶ πολλα εἶναι*, *Prm.* 127e7). En segundo lugar, Sócrates pone de manifiesto el propósito o la intención (*boúlontai, boulétai*, *Prm.* 127e8, 128a3) de la obra de Zenón, al señalar que cada uno de los argumentos de su libro constituye una prueba en contra de la existencia de la multiplicidad. Esto no implica que la tesis sobre la pluralidad sea el refutando explícito de cada uno de los argumentos, sino que todos ellos ponen esta noción en entredicho, aún sin atacarla directamente.<sup>43</sup> En este punto Zenón se

40 Vlastos (1975), 155-158.

41 En el *Parménides* Platón se refiere al escrito de Zenón por medio del sustantivo singular *grámma* (128a3, a6, b8, c3, d3), con excepción de 127c3, d3 donde se utiliza el mismo sustantivo en plural. La *Suda*, s.v. Zenón (DK 29 A 2) atribuyen al eléata los títulos de cuatro obras, que bien podrían referir a varias secciones de un único libro. Estos títulos son: *Disputas* (*Éridas*), *Explicación de los argumentos de Empédocles* (*Exégesin tōn Empedokléous*), *Contra los filósofos* (*Prōs tous philosophous*) y *Sobre la naturaleza* (*Peri phýseos*).

42 Como aclara Brisson (1994), 257, n. 35, *hypóthesis* designa, en sentido estricto, la prótasis de una proposición condicional (*Prm.* 128d4-5). Sin embargo, también puede referir a la proposición en su totalidad, compuesta por prótasis y apódosis, como parece ocurrir en este caso.

43 Brisson (1994), 257, n. 44. Cfr. *supra* p. 21.

opone a “todo lo que se dice” (*pánta tà legόμενα*, *Prm.* 127e9-10), esto es, tanto a las opiniones del sentido común como a las doctrinas filosóficas que defienden el pluralismo.<sup>44</sup>

Zenón aclara que Sócrates ha comprendido sólo el propósito general de su escrito (*καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται*, *Prm.* 128a2-3), ya que su interpretación no daría cuenta satisfactoriamente del objetivo específico de cada uno de los argumentos, objetivo que el mismo Zenón detallará más adelante. Tras esta aclaración, Sócrates amplía su exégesis, aclarando que los argumentos de Parménides y Zenón, aunque aparentemente distintos, prueban lo mismo:

De alguna manera, él ha escrito lo mismo que tú pero, modificando los argumentos, intenta engañarnos al hacernos creer que dijo algo distinto. Pues, por una parte, en tu poema afirmas que el todo es uno (*ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν*) y ofreces sobre esto pruebas de modo genuino y noble. Por otra parte, éste afirma que la multiplicidad no existe y ofrece numerosas y excelentes pruebas. Mientras uno afirma la unidad, el otro sostiene que la multiplicidad no existe y cada uno habla de modo que parece que no han dicho las mismas cosas, cuando han afirmado casi lo mismo. Parece que esto fue dicho por ustedes más allá de lo que el resto de nosotros puede comprender (*Prm.* 128a6-b6, DK 29 A 12).

La interpretación que Sócrates presenta aquí sobre la tesis de Parménides se reitera en otros diálogos (*Tht.* 180e2-4, 183e3-4; *Sph.* 242d4-6). Sin embargo, contrasta con los fragmentos del poema del eléata donde no hay ninguna alusión a la sentencia *hèn eînai tò pân* (*Prm.* 128a8-b1, cfr. 128b3-4). Sócrates entroniza la unidad, que sólo es uno de los *sémata* del ser (*tekméria*, *Prm.* 128b1), como el concepto central de la filosofía de Parménides.<sup>45</sup> Esto soslaya el hecho de que la tesis defendida por el eléata no es la del ser-uno, sino la afirmación del hecho de ser —“que es y que no es posible no ser” (*ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*)— que desecha la posibilidad de la segunda vía —“que no es y que es necesario no ser” (*ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι*)— (Proclo, *in Tim.* I. 345. 21, 23; DK 28 B 2. 3, 5).

44 Lee (1967), 33-34 y Caveing (2009), 159-180 identifican a los pluralistas con los filósofos pitagóricos, siguiendo la interpretación de Tannery. Sin embargo, de acuerdo con los comentarios de Booth (1957b) y McKirahan (1999), 155-156, puede pensarse que los razonamientos de Zenón discuten no sólo otras teorías filosóficas además de la pitagórica, sino la visión de sentido común que defiende la existencia de la multiplicidad y la posibilidad del movimiento.

45 DK 28 B 8, vv. 5-6: “ni fue ni será, sino que es ahora, completamente homogéneo, uno, continuo (*ἔν, συνεχές*)”. La traducción pertenece a Cordero (2005), 219-220. Cfr. *supra* n. 8.

La interpretación que Sócrates desarrolla sobre los argumentos de Zenón en *Prm.* 128a6-b6 opaca su originalidad. Éstos son presentados como un apéndice, una prueba adicional de la tesis de Parménides, ya que, a los ojos del ateniense, la negación de la existencia de la multiplicidad implicaría forzosamente afirmar la existencia de lo uno. Sin embargo, Zenón rechaza y corrige la exégesis socrática en un pasaje que, aunque extenso, vale la pena citar en su totalidad:

Pero tú no has comprendido del todo la verdad de mi escrito, aunque, como las perras de Laconia, has perseguido y rastreado las cosas que se dijeron. En primer lugar, no has notado esto: que de ningún modo mi escrito se vanagloria de haber sido redactado con ese propósito, como tú dices, ocultando a los hombres que fue hecho para algo más importante. Por otra parte, lo que dijiste es algo accesorio, pues en verdad éste constituye una ayuda para el argumento de Parménides (βοήθειά τις ταῦτα τῷ Παρμενίδου λόγῳ) contra quienes intentan ridiculizarlo, al decir que si lo uno existe, se siguen múltiples y absurdas consecuencias, que resultan ser contradictorias con el argumento mismo. Este escrito contradice (ἀντιλέγει) a quienes afirman la multiplicidad y les devuelve las mismas cosas, y aún más, al querer demostrar esto: que su hipótesis —“si existe la multiplicidad”— padecería consecuencias aún más absurdas que la que sostiene que existe lo uno, si alguien la examinara suficientemente (ὡς ἔτι γελοιότερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλά ἐστίν, ἢ ἡ τοῦ ἓν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίῃ). Fue escrito por mí cuando era joven por amor a la disputa (φιλονικίαν), y alguien robó lo que escribí, de modo que no me fue permitido decidir si sacarlo a la luz o no. Con respecto a esto, Sócrates, hay algo que no has notado, porque no crees que fue escrito por el amor a la disputa de un joven, sino por el amor al reconocimiento (φιλοτιμίας) de un anciano. Por lo demás, como he dicho, no te representas mal el contenido de la obra (*Prm.* 128b7-e4, DK 29 A 12).

El primer dato relevante es el robo de la obra de Zenón, escrita durante su juventud, cerca de veinte años antes de su visita a Atenas.<sup>46</sup> Esta situación habría causado la circulación del libro contra los deseos de su autor y la libre interpretación por parte de los lectores a cuyas manos llegó el escrito. Sócrates, en cambio, toma conocimiento de la obra de Zenón durante la lectura que éste hace y las interpretaciones que formula pueden ser corregidas por el autor del

46 Si seguimos la cronología del *Parménides*, la visita de Parménides y Zenón a Atenas ocurrió en ocasión de las Grandes panateneas celebradas en el 450 a. C. En esa ocasión, aquél contaba con sesenta y cinco años; éste, con cuarenta.

texto que, allí presente, defiende sus palabras y señala los límites de la exégesis socrática.

Sócrates se equivoca sobre la intención de Zenón al escribir la obra y sobre el objetivo de la obra misma.<sup>47</sup> Con respecto al primer punto, contrariamente a lo que se afirma en *Prm.* 128b5-6, el escrito no pretende sustraerse a la comprensión general de la mayoría, escondiendo las intenciones de quien lo ha redactado, sino que, por el contrario, procede franca y abiertamente. Con respecto al objetivo de la obra, se dice que ésta constituye en verdad “una ayuda” (*boétheiá tis*) para el argumento de Parménides. Numerosos intérpretes optan por traducir el sustantivo *boétheia* como “defensa”. En efecto, Untersteiner propone *difesa*; Santa Cruz y Cordero, “defensa”; y Allen, *defense*.<sup>48</sup> Sin embargo, esta acepción no se registra para este sustantivo, que es conveniente traducir por “ayuda” o “socorro”, como prefiere Brisson, quien opta por *secours*, y Ferrari, al elegir *soccorso*.<sup>49</sup> Estas dos últimas acepciones del término expresan mejor el propósito de la obra de Zenón y nos previenen de realizar identificaciones apresuradas entre sus razonamientos y la tesis de Parménides.

La ayuda que Zenón presta a Parménides consiste en oponerse a quienes promulgan la existencia de la multiplicidad. Esta oposición está expresada por el verbo *antilégein*, empleado también en el *Fedro* para describir la técnica utilizada por el Palamedes eleático. Este ejercicio de oposición está motivado por el “amor a la disputa”. La noción de *philonikía* aparece en *Gorgias*, donde Sócrates aclara a Calicles que no lo interroga con ánimo de disputar, sino porque quiere en verdad conocer (ὡς ἀληθῶς βουλόμενος εἰδέναι, *Grg.* 515b6-7. Cfr. *La.* 194a8). La *philonikía* se diferencia de la búsqueda del honor y reconocimiento (*philotimía*), así como también de la búsqueda de la verdad. En el *Parménides*, este deseo no se asocia con la erística, sino con la antilogía que, como se mostrará a continuación, puede contribuir a la búsqueda de la verdad.

Zenón no se opone a los pluralistas sosteniendo sin más la tesis de la unidad del ser, a la que jamás presta adhesión de manera expresa en el diálogo, sino señalando las dificultades inherentes a la posición de los rivales de Parménides. Contra ellos, Zenón muestra que de la hipótesis pluralista se desprenden consecuencias aún más absurdas que de la hipótesis sobre lo uno. Es llamativo el uso del adjetivo en grado comparativo *geloiótera* y del adverbio *éti* (*Prm.*

47 Brisson (1994), 258, n. 55.

48 Untersteiner (1970), 45; Santa Cruz (1988), 37; Cordero (1985), 29; Allen (1997), 5.

49 Brisson (1994), 89 y Ferrari (2004), 201. Cfr. LSJ (1996), 320, *sv.* *boétheia* y Chantraine (1977), 182–183, *sv.* *boé*. Un estudio profundo de la noción de *boétheia* en los diálogos platónicos excede los propósitos de este trabajo. Sobre este tema, cfr. Szlezák (2005), 42–46.

128d5), pues éstos sugieren que de la hipótesis monista también se seguirían algunas inconsistencias, aunque en menor grado que aquéllas que se desprenden de la hipótesis pluralista.

Luego de la exposición por parte de Parménides de las críticas a la teoría de las Formas, se presentan ciertas observaciones sobre el método de Zenón que, a pesar de su gran valor, han recibido escasa atención por parte de los intérpretes, proclives a concentrarse sólo en los pasajes ya citados. En ese contexto, la antilogía de Zenón es presentada por Parménides como una suerte de gimnasia intelectual.<sup>50</sup> Dado que Sócrates no puede responder a las objeciones contra las Formas, Parménides lo exhorta a ejercitarse, a fin de definir con claridad su naturaleza: “Entrénate y ejercítate más (ἐλκυσον δὲ σαυτὸν καὶ γύμνασαι μᾶλλον), mientras que aún eres joven, a través de esta <técnica> que parece ser inútil y es llamada por la mayoría ‘parloteo’ (ἀδολεσχίαις). De lo contrario, la verdad se escapará de ti” (*Prm.* 135d3-6. Cfr. *Prm.* 135c8-10). La gimnasia recomendada por Parménides no es otra que la antilogía desarrollada por Zenón, percibida como una práctica aparentemente inútil. Este ejercicio debe aplicarse no sólo al ámbito sensible, como hace Zenón, sino también al inteligible, a fin de que pueda ser útil para el examen de las Formas (*Prm.* 135d7-e4). En la descripción del procedimiento zenoniano, Parménides señala que es necesario, en primer lugar, postular una hipótesis, *e. g.* “si hay multiplicidad” (*ei pollá esti*), y luego examinar las consecuencias que se desprenden para los múltiples y para lo uno, tanto respecto de sí mismos como respecto de sus contrarios (*Prm.* 136a4-7). En segundo lugar, se debe examinar la hipótesis contraria, *e. g.* “si no hay multiplicidad” (*ei mé esti pollá*), en vistas a evaluar las consecuencias que se desprenden para lo uno y lo múltiple, respecto de sí mismos y en relación uno con otro (*Prm.* 136a7-9, cfr. 135e8-136a2). Asimismo, se pueden examinar otros predicados del ser y del no ser, *e. g.* la similitud y la disimilitud, el movimiento y el reposo, o la generación y la corrupción (*Prm.* 136b1-6). En función de las prescripciones de este método, procede Parménides en la segunda sección del diálogo, donde analiza las hipótesis “si lo uno es” (137c4-160b4) y “si lo uno no es” (160b5-166c2).

Aunque en el *Parménides* Zenón sólo trata la hipótesis pluralista, la descripción que se hace de su método permite inferir que este examen no supone la adhesión a la tesis monista, como afirma Caveing,<sup>51</sup> ya que la antilogía zenoniana criticaría ambas hipótesis. En efecto, Zenón no adhiere al monismo, sino que se limita a presentar un argumento que muestra las consecuencias inadmisibles que se desprenden de la tesis pluralista, sugiriendo al mismo tiempo

50 Sobre esta noción, cfr. Cordero (1985), 20–22.

51 Caveing (2009), 147–148.



que la perspectiva monista no estaría exenta de dificultades. Esto permite comprender el testimonio de *Phdr.* 261d6-8 (DK 29 A 13), donde Zenón es presentado como un experto en la técnica de contradecir, por medio de la cual discute tesis opuestas, entre las que se incluyen el pluralismo y el monismo.

Platón no concibe la antilogía de Zenón como una estrategia erística que busca sólo vencer en las discusiones al contradecir cualquier tesis presentada por el interlocutor. En efecto, en el *Parménides* el personaje Zenón formula una aclaración en la que se cifra la clave para comprender cuál es el valor de la antilogía:

Pues la mayoría no comprende que sin este recorrido, es decir, este paseo a través de todas las dificultades, es imposible conseguir inteligencia, alcanzando la verdad (ἀγνοοῦσιν γὰρ οἱ πολλοὶ ὅτι ἄνευ ταύτης τῆς διὰ πάντων διεξόδου τε καὶ πλάνης ἀδύνατον ἐντυχόντα τῷ ἀληθεῖ νοῦν σχεῖν) (*Prm.* 136e1-4).

La exploración de hipótesis contrarias por medio de la *tékhne antilogiké* constituye el ejercicio preliminar para alcanzar la verdad, pues permite evaluar todas las alternativas posibles para la solución de un problema. Como advierte Platón en el *Fedro*, el uso exclusivo de la antilogía no aporta el conocimiento de la verdad, dado que para ello es necesario emplear también el método dialéctico. Algo similar se sugiere en el *Parménides*. Allí la antilogía de Zenón es presentada como una gimnasia que, lejos de constituir un ejercicio vano, se convierte en una propedéutica para la adquisición de conocimiento. En este punto, Platón parece revalorizar el método zenoniano al asociarlo con los propósitos de su propia filosofía, esto es, al concebirlo como una técnica que permite, examinando opiniones diversas, allanar el camino para alcanzar la verdad.

En este punto, es oportuno preguntar si acaso la opinión de Platón hace justicia al pensamiento de Zenón. ¿Zenón fue un filósofo interesado por el conocimiento de la verdad? ¿Empleó la antilogía como una propedéutica para alcanzar esta meta? Los testimonios y fragmentos que nos han llegado no prestan apoyo a esta interpretación, ya que no aparecen allí rastros de la postulación de una teoría positiva, que Zenón podría haber desarrollado luego de utilizar la antilogía para criticar posiciones rivales. Sin embargo, esto no convierte la “gimnasia” zenoniana en un ejercicio puramente formal que contradice sin motivos aparentes. Por el contrario, la antilogía de Zenón representa un nuevo modo de concebir la sabiduría, que no aspira a la posesión efectiva de conocimiento, sino más bien a la presentación y el recorrido de ciertos problemas que, por carecer de una respuesta definitiva, no cesan de interpelar al pensamiento.

## Bibliografía

- Allen, R. E. (1997), *Platos' Parmenides*, Yale, Yale University Press, [1983].
- Barnes, J. (1982), *The Presocratic Philosophers*, London, Routledge, [1979].
- Booth, N. B. (1957a), *Were Zeno's Arguments a Reply to Attacks upon Parmenides*, en "Phronesis" 2, 1–9.
- (1957b), *Were Zeno's Arguments Directed against the Pythagoreans?*, en "Phronesis" 2, 90–103.
- Brisson, L. (1994), *Platon. Parménide*, Paris, Flammarion.
- (1997), *Platon. Phèdre*, Paris, Flammarion, [1989].
- Burnet, J. (1991), *Platonis Opera*, vol. 11, Oxford, Oxford Clarendon Press, [1901].
- Calenda, G. (2013), *Are Zeno's Arguments Unsound Paradoxes?*, en "Peitho" 1, 125–140.
- Caveing, M. (2009), *Zénon et le continu*, Paris, Vrin.
- Chantraine, P. (1968–1977), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, Klincksieck.
- Cordero, N. L. (1985), "Zenón de Elea", en *Los filósofos presocráticos*, vol. 11, Madrid, Gredos.
- (1988), *Zénon d'Élée, moniste ou nihiliste?*, en "La parola del passato" XLIII, 100–126.
- (2005), *Siendo, se es. La tesis de Parménides*, Buenos Aires, Biblos.
- (2013), *El extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos... desde 1561*, en "Méthexis. Rivista internazionale di filosofia antica" 26, 51–58.
- Curd, P. (2004), *Eleatic Monism and Later Presocratic Thought. The Legacy of Parmenides*, Princeton, Princeton University Press [1998].
- Diels, H. - Kranz, W. (1956), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, [1952].
- Duke, E. A. et al. (1995), *Platonis Opera*, vol. 1, Oxford, Oxford Clarendon Press.
- Ferrari, F. (2004), *Platone. Parmenide*, Milano, Rizzoli.
- Fränkel, H. (1975), *Zeno of Elea's Attacks on Plurality*, en Allen, R. E. - Furley, D. J. (eds.), *Studies in Presocratic Philosophy: The Eleatics and Pluralists*, vol. 11, New Jersey, Atlantic Highlands Humanities Press, [1942].
- Fronterotta, F. (2007), *Platone. Sofista*, BUR, Milano.
- Gardella, M. (2015), *El testimonio de Aristóteles sobre Zenón de Elea como un detractor de "lo uno"*, en "Eidos" 23, 157–181.
- Hackforth, R. (1997), *Plato's Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press, [1952].
- Hopkins, P. (2006), *Zeno's Boêtheia Tōi Logōi: Thought Problems about Problems for Thought*, en "Epoche" 11, 3–27.
- Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk, G. S. - Raven, J. E. (1977). *The Presocratic Philosophers. A Critical History with Selection of Texts*, Cambridge, Cambridge University Press, [1957].
- Lee, H. D. P. (1967), *Zeno of Elea*, London, Cambridge University Press, [1936].

- Lidell, H. G., Scott, R. - Jones, H. S. (1996). *Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford University Press [1843].
- Makin, S. (1982), *Zeno on Plurality*, en "Phronesis" 27, 223–238.
- McKirahan, R. D. (1999), *Zeno*, en Long, A. A. (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Murray, J. S. (1988), *Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric*, en "Philosophy & Rhetoric" 21, 279–289.
- Palmer, J. (2009), *Parmenides and Presocratic Philosophy*, New York, Oxford University Press.
- Rossetti, L. (2010), *Zenone di Elea, maestro in comunicazione*, en Cortés Gabaudan, F – Méndez Dosuna, J. V. (eds.), *Dic mihi, musa, virum. Homenaje al Profesor Antonio López Eire*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- (2011), *Un filosofo senza filosofia*, en Rossetti, L. – Pulpito, M. (eds.), *Zenone e l'infinito. Eleatica 2009*, Sankt Augustin, Academia Verlag.
- Santa Cruz, M. I. (1988), *Platón. Parménides*, en *Diálogos*, vol. 5, Madrid, Gredos.
- Solana Dueso, J. (1994), *Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del Fedro*, en "L'Antiquité Classique" 63, 231–236.
- Solmsen, F. (1971), *The Tradition about Zeno of Elea re-examined*, en "Phronesis" 16, 116–141.
- Szlezák, T. A. (2005), *Reading Plato*, London, Routledge [1993].
- Untersteiner, M. (1970), *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Firenze, La Nuova Italia, [1963].
- Velardi, R. (2006), *Platone. Fedro*, BUR: Milano.
- Vlastos, G. (1975), *Plato's Testimony concerning Zeno of Elea*, en "The Journal of Hellenic Studies" 95, 136–162.
- Von Fritz, K. (1975), *Zenón de Elea en el Parménides de Platón*, en "Diánoia" 21, 1–11, [1970].
- Yunis, H. (2011), *Plato. Phaedrus*, Cambridge, Cambridge University Press.