

EL ENIGMA DEL "PARMENIDES"

José Ramón ARANA*#

ABSTRACT

An interpretation of the "Parmenides" is proposed in base to the Plato's "unwritten doctrines". The greek author demonstrates in this dialogue that with the One only is impossible to think (hypothesis I), and this is why a principle of difference is required; that with the ontological conception of this difference neither, because contradictory conclusions would be followed (hypothesis II); and that without the One is impossible to think, too (hypothesis III). These conclusions suggest the reader that the One is necessary to think, but another or other principles must be searched to stablish a dialectic. Plato confirms this way the parenetic character of his dialogues respecting at the same time the selfconstrained taboo of the "unwritten doctrines" (he doesn't mention the indefinite dyad). To come to these conclusions the author of this paper proposes a plan of the second part of this work, that divides it in three hypothesis, not in eight, like is usual today, and analyzes the categories that sustain the argumentatives subdivisions of each one of the hypotheses: the structure of all the hypotheses is the same. All this in critical discussion with the actual bibliography about the topics.

Si hay algún diálogo platónico que nos plantee problemas de inteligibilidad ése es el "Parménides". Su estructura difiere notablemente de la común en los diálogos que, después de una presentación, van introduciendo en la temática con un grado creciente de dificultad, suelen ser interrumpidos hacia la mitad por un excursu teórico, y continúa la discusión siempre con la participación activa de los interlocutores. Aquí hay una presentación somera, se entra en discusión desde el comienzo y se prosigue con una argumentación cerrada, sin excursu medio como si el diálogo fuese algo emotiva e intelectualmente plano. No se trata sólo de la mayor o menor viveza o calidad literaria de la obra, sino que esta diferente estructura tiene diferente significado en Platón, como hay casi unanimidad en reconocer¹. Es tal la densidad argumentativa, la brevedad de cada argumento, tal el grado de reiteración del procedimiento que el lector casi pierde el sentido de en qué lugar de la discusión se encuentra. Este diálogo parece romper una de las leyes de la escritura platónica: implicar a los interlocutores. Como si Platón se hubiera propuesto más que introducir al lector en su mundo, apartarlo de él. No es un diálogo parenético, sino apotropaico².

Pero hay otra fuente aún más importante de dificultades: los aparentes errores lógicos. Abundan y son, para un lector moderno, demasiado evidentes. En tiempos de Platón, casi con seguridad, no pasan por errores, puesto que aún no se ha constituido la lógica ni como corpus de conocimientos ni son conscientes de las falacias implicadas. Pero para nosotros, adiestrados ya por una larga tradición, molestan excesivamente en la lectura. Se pueden resumir en tres grandes tipos:

1. Indistinción entre enunciados del lenguaje objeto y del metalenguaje. Por ejemplo, la crítica a la noción de participación en lo que se ha dado en llamar el argumento del tercer hombre: de la pluralidad de magnitudes concretas formamos la idea de "grandeza"; pero si tomamos esta idea junto a otras cosas grandes, surgiría otra idea de "grandeza" y así hasta el infinito³. Ahora bien, las magnitudes concretas tienen un estatuto diferente al de la idea y, por tanto, no pueden ser tomadas como si formaran una clase homogénea⁴.

2. Uso elemental de la ley de tercio excluido: la simple oposición se trata como si fuera exclusión. Esto, que es frecuente en los diálogos, se convierte en el quicio a la hora de estructurar todas las categorías en el "Parménides": identidad-alteridad, semejanza-desemejanza, estabilidad-movimiento, uno-plural. De ahí se sigue un mal uso de la conversión lógica, que tiende a reducirse a conversión simple.

3. Reducción de todo tipo de lógica a lógica de predicados: la relación se concibe como una sustancia: lo grande y lo pequeño pasan a ser dos ideas diferentes⁵; la alteridad es una propiedad intrínseca y no una relación de diferencia⁶; la medida es concebida de modo absoluto y no como una relación⁷. Al idealizar cualquier concepto y al concebir la idea como uno sustante, la lógica de relaciones desaparece.

Todo esto para no mencionar los errores producidos por confundir la lógica con la metafísica (por ejemplo, valor copulativo y existencial de "ser"). Hay, pues, un proceso de homogeneización del universo del discurso que invalida no algunas, sino numerosas argumentaciones. Y, lo que es más, puesto que son leyes de funcionamiento, no errores puntuales, lleva a preguntarse si la obra como tal ha de tomarse en serio⁸.

Esta perplejidad se refuerza por la contradictoriedad de las conclusiones a que se llega: "que es uno y plural con respecto a sí mismo y a los demás", por ejemplo. El lector nota que en cada paso se le corta el camino recorrido, que cada nuevo argumento va a producir una nueva imposibilidad. Con lo cual aprende a ser suspicaz. Pero no de un argumento o dos, sino del discurso como tal. Parece como si la metodología consistiera en mostrar en cada punto la contradicción y sólo eso.

Todo ello ha llevado a los lectores a apartarse del diálogo. Y es una de las obras platónicas sobre las que menos se escribe. Y ¿cómo citarlo como exponente del pensamiento de Platón? ¿Con cuál de las tesis quedarnos? ¿Por qué con una mejor que con otra?

El "Parménides" y las doctrinas no escritas de Platón

Todas estas dificultades, en especial las de tipo lógico, han llevado a algunos a considerar esta obra como un juego banal⁹ o, lo que es más, a descalificarla como

EL ENIGMA DEL "PARMENIDES"

falta de interés. No es ése hoy el caso, puesto que se es consciente de que la lógica, no sólo la teoría, sino la lógica *utens*, tiene una historia, que esa historia está entreverada con problemas de racionalidad, que no son meramente formales, y que el significado de una obra no pende exclusivamente de la corrección formal de su argumentación. El tema de la obra es, por otro lado, de los más importantes que ocuparon a Platón en su época de madurez: la dialéctica, al que volverá en el "Sofista", el "Político", el "Teeteto", con los que se está de acuerdo que forma un conjunto surgido de las mismas preocupaciones especulativas y por la misma época cronológica. Otros incluso establecen conexiones temáticas, no sólo formales, con diferentes aspectos de la filosofía platónica, por ejemplo, con el "Timeo"¹⁰.

Ha sido un diálogo poco estudiado en la historia de la filosofía, y no ha gozado del prestigio y de la asiduidad del "Timeo" y de "La República". Pero, a cambio, sus comentaristas han sido hombres de extraordinario relieve intelectual: Proclo, Nicolás de Cusa, Hegel. Este último, al final del Prólogo a la "Fenomenología del espíritu" no se priva de reivindicarlo de la siguiente manera: "Si ha habido momentos en que lo preeminente de la filosofía de Platón se ha colocado en sus mitos desprovistos de todo valor científico, también ha habido épocas, que incluso han sido llamadas por algunos 'épocas de ensoñación', en que la filosofía aristotélica ha sido valorada por su profundidad especulativa, y el 'Parménides' de Platón, sin duda la mayor obra de arte de la *dialéctica* antigua, ha sido tenida por la verdadera patentización y la *expresión positiva de la vida divina*" (subrayados de Hegel). El recuerdo de los neoplatónicos no quita valor a este juicio, en que se está hablando nada menos que de la profundidad especulativa de Aristóteles¹¹.

Ya desde antiguo, desde los neoplatónicos, se ha intentado vincular este diálogo con las doctrinas no escritas de Platón, las que impartía en la docencia de la Academia¹². Uno de los aciertos del comentario de Cornford fue, sin duda, el haber descubierto ciertas relaciones con tales doctrinas¹³. Pero el intento más elaborado en este sentido ha sido el de G. Reale: el diálogo versaría sobre la dialéctica de lo uno y de lo múltiple y se dividiría en tres partes, correspondientes a los tres niveles en que Platón discute semejante dialéctica: la del mundo sensible, propia de los físicos, representada por la exposición de Zenón; la del nivel de las ideas, en la exposición de Sócrates y la crítica de Parménides; y la de los principios, Uno-no Uno, que abarcaría las ocho tesis discutidas por Parménides y el joven Aristóteles.

Sería en esta parte final donde se descubriría la estructura polar, peculiar de la arqueología, del universo, porque sólo serían válidas las hipótesis en que se correlacionan el uno y los otros y su participación, aludiría a la función de límite del uno, pero no revelaría, de acuerdo a su prescripción de expresar por escrito lo más importante de su pensamiento, la esencia misma de esta polaridad, su condición de dáda indeterminada. En especial trataría el "Parménides" sólo la dimensión ontológico-gnoseológica de la arqueología, pero quedaría excluida la dimensión axiológica: no hay la menor referencia al bien en la obra. Ni monismo ni pluralismo explicarían la realidad¹⁴.

Es un acierto invocar las doctrinas no escritas para entender este diálogo. No sólo porque hay hoy un consenso bastante generalizado en que por esas épocas Platón disponía ya de semejantes concepciones¹⁵, sino porque el tema del diálogo es nada

menos que el principio del uno. Sería muy extraño que un autor que considera el uno como principio, junto a la díada indeterminada, en la construcción teórica del universo, al escribir una obra sobre el uno, no tuviera en mente de alguna forma sus propias ideas, por más que se prohíba exponerlas directamente.

Pero creo que el modo de invocar estas doctrinas por los intérpretes actuales no es el correcto. En primer lugar, porque no se tiene en cuenta el carácter condicional de las hipótesis discutidas: lo cual limita el sentido de la apropiación de las tesis allí afirmadas por parte de Platón. No se puede extraer, sin más, de su contexto un enunciado cualquiera y conexasarlo con lo que sabemos de las doctrinas no escritas. Lo más que podemos decir es que de ese tema también se ocupaban tales doctrinas. Pero carecería de justificación metodológica atribuirle a Platón los enunciados del diálogo. Esta obra tiene así poco valor heurístico para conocer cuál es el pensamiento de Platón sobre las doctrinas no escritas. Se seleccionan arbitrariamente unos enunciados y no otros. Por ejemplo, ¿por qué ha de ser más importante la oposición limitado-ilimitado, que sólo aparece un par de veces, que la de todo-parte, recurrente a lo largo de toda la obra? Este proceder por alusiones destroza la estructura argumentativa. En segundo lugar, no tiene en cuenta la contradictoriedad o lo antinómico de las conclusiones a que se llega en cada hipótesis. No se puede aceptar, sin más, como platónica una de las alternativas de la antinomia y rechazar la otra. ¿En virtud de qué criterios? Sobre la división, finalmente, de la tercera parte en ocho hipótesis luego me detendré.

Hay una relación con las doctrinas no escritas. Pero no es la de las alusiones o la de las referencias. Hay que buscarla en otro sitio.

Adelanto mi interpretación. El "Parménides" ha de ser leído desde las doctrinas no escritas, pero en una actitud condicional: ¿qué concepción filosófica del mundo se seguiría si se pensara sólo de acuerdo a un principio, el del uno, y no se tuviera en cuenta para nada la díada indeterminada? Puede esto parecer muy próximo a la interpretación de Reale. Pero, al subrayar el carácter condicional de toda la argumentación, concluyo que no se puede atribuir a Platón ni una sola de las tesis allí expuestas.

Estructura del "Parménides"

Después de una breve presentación dramática (126 a-127 a 7), la obra se divide en tres partes, cada una de ellas con protagonistas diferentes: Zenón-Sócrates, Sócrates-Parménides, Parménides-Aristóteles. Zenón comienza leyendo su famoso discurso, del cual Sócrates pide repetir la primera hipótesis del primer argumento, que dice así: "Si los entes son muchos, entonces serán semejantes y desemejantes, pero esto es absurdo, pues lo semejante no puede ser desemejante ni lo desemejante semejante" (127 e 1-4). Es el único extracto que se nos da de la obra de Zenón. Pero lo que sí se hace es someterla a una interpretación global. Según Platón, el eléata habría intentado demostrar la necesidad de la hipótesis ontológica del uno por medio de la reducción al absurdo de la hipótesis contraria, la de la pluralidad (127 a 8-128 e 4).

No voy a discutir la veracidad histórica de tal interpretación: mi cometido es sólo el análisis argumentativo del diálogo¹⁶. Esta propuesta de Zenón plantea tres

problemas: 1) el que acabamos de mencionar: la refutación por reducción al absurdo como forma de razonamiento. Se parte como hipótesis del enunciado contrario al que uno quiere sostener, se incluye alguna premisa considerada como cierta, se ponen de manifiesto las conclusiones contradictorias a que se llegaría si se aceptara; se acepta, por tanto, la hipótesis contraria a la que se ha tomado como punto de partida. Este tipo de argumentación era perfectamente conocido por los matemáticos, por lo menos, de la época de Zenón: la demostración de la inconmensurabilidad del lado del cuadrado y de su diagonal, tal como la relata Aristóteles, se basa en una reducción al absurdo, parece que puede retrotraerse en el tiempo a esta época, y era una forma de razonamiento aceptada, aunque sus interpretaciones divergían, en tiempo de Platón. De hecho, su forma de refutación preferente, está basada en ella¹⁷. 2) Para que esta argumentación sea válida se requiere el principio del tercero excluido, que en este argumento concreto exige que entre el uno y lo múltiple no haya intermedio alguno, que sean excluyentes. 3) El análisis de la hipótesis se efectúa de acuerdo con un par de categorías: semejanza-desemejanza. También éstas son tratadas con el criterio del tercero excluido. No tenemos ninguna prueba en este diálogo, pero no sería de extrañar que estas categorías se repitiesen en los demás argumentos de Zenón ni que apareciesen otras categorías emparentadas: igualdad-desigualdad,... : todas ellas son importantes en la matemática griega¹⁸.

Estos tres elementos se conservan a lo largo de la obra: se trata de refutación por reducción al absurdo de cada una de las hipótesis discutidas y se contraponen siempre el uno y lo múltiple como términos excluyentes. Pero sobre la oposición excluyente la postura de Platón y sus opiniones son ambiguas: hay una tendencia en la argumentación en uso a oponer los términos de la discusión como si fueran excluyentes; maneja, por tanto, una lógica polar: mundo sensible/mundo inteligible, cuerpo/alma, movimiento/reposo, orden/caos... Sin embargo, sus teorías explícitas disuaden sobre el particular. Por ejemplo, en el famoso paso del *Sofista* en que se discuten las categorías, lo que se cuestiona no es tanto su diferencia cuanto sus posibilidades de combinación (*sumploké*), con la teoría de que la negación y la alteridad están presentes de alguna manera en la afirmación y en la identidad, entre otras¹⁹. Y en el *Filebo*, en otro paso sumamente importante para la teoría dialéctica platónica, reprocha explícitamente el paso del uno al infinito o del infinito al uno como paso incorrecto, poco fecundo teóricamente y generador de falacias verbales, no de argumentos válidos²⁰. Y la oposición simple entre mundo sensible e inteligible está mediada por la interposición de lo matemático²¹. La triple alma es otra manera de no aceptar la dualidad tan discriminatoria del "Fedón" entre cuerpo y alma²². En las doctrinas no escritas se refleja esta ambigüedad en que la oposición fundamental es la del uno y la díada indeterminada, que parece aceptar como centro de todo el sistema el dualismo excluyente; pero la clasificación de las categorías admite y se funda en diversos modos de oposición... Que Platón no diga nada sobre el particular en esta obra, nos indica ya claramente que no abandona nunca la actitud condicional: Platón está discutiendo tesis de otros, no las suyas propias²³.

El tercer punto, el de las categorías, se discute explícitamente en el "Parménides": Sócrates las interpreta no como entes, sino como ideas. Entramos así en la segunda parte de la obra (128 e 5-135 c 4). Insiste Sócrates en la diferencia de una idea con respecto a lo sensible (tema de la separación), y en trasladar a las ideas la imposibilidad de que los entes sean semejantes y desemejantes simultáneamente: es la semejanza -no los entes presuntamente semejantes- la que no puede tener momento alguno de desemejanza y viceversa.

La crítica de Parménides es múltiple: a) Sócrates no es lo suficientemente radical al no extender la noción de idea a seres tales como pelo, polvo, vertido..., con lo que se le escaparía un ámbito enorme de la realidad (130 a 3-e 5); b) El concepto de participación no puede ser entendido de ninguna de las formas como lo entendían los académicos: porque la realidad no puede participar ni en el todo de la idea ni en parte: la relación todo-parte no es aplicable al concepto de separación (131 a 3-e 7); tampoco es válido el argumento que concibe la idea como algo común a muchos, porque haría de la idea una pluralidad (131 e 8-132 c 11); ni como paradigma, que llevaría al regreso al infinito (132 c 12-133 a 7); c) desde el punto de vista gnoseológico, las ideas serían incognoscibles para nosotros, que sólo conocemos a través de la mediación de la experiencia sensible y dios no conocería el mundo, puesto que las ideas, objeto de su conocer, al estar separadas del mundo no le darían información sobre el mundo, ni nosotros conoceríamos a dios (133 a 8-134 e 8).

A pesar de las críticas Parménides sostiene que, sin ideas, no es posible la dialéctica ni, por tanto, la filosofía (134 e 9-135 c 2). Toda la discusión que sigue hemos de entender, por tanto, que está para reforzar la dialéctica de las ideas. En este punto tiene razón Reale.

Ante las dificultades de la teoría de las ideas, Parménides propone un ejercicio dialéctico, en el que acepta el procedimiento por reducción al absurdo de Zenón, pero complicándolo doblemente: no sólo hay que analizar las consecuencias absurdas que se seguirían de una hipótesis, sino también las de su negación y, además, las consecuencias que se seguirían para la hipótesis contraria a la hipótesis en cuestión, y propone partir de la hipótesis del uno, la que él ha defendido en sus doctrinas. De modo que tenemos ya anticipado el esquema de la discusión: si hay uno, qué ocurrirá al uno y a lo plural; si no hay uno, qué ocurrirá al uno y a lo plural (135 c 5-136 e 4). Estamos, por tanto, ante un proceder puramente hipotético, no se pretende discutir tesis concretas sostenidas por filósofos determinados: es lo más contrario a Parménides la defensa de la afirmación de que el uno no es. Por eso, puede elaborarse una combinatoria y no meramente un recuento más o menos completo de tesis realmente sostenidas. Y será precisamente esta condición hipotética y combinatoria lo que da el aire fuertemente teórico, abstracto, a toda la discusión.

Los comentarios neoplatónicos del diálogo, de una enorme transcendencia histórica y teórica, puesto que lograron formular a través de él una teología negativa (Proclo)²⁴, articular con el máximo rigor una dialéctica de la unidad y de la pluralidad (Plotino)²⁵ y de fundir la condición cognoscitiva de dios con la indeterminación categorial del uno (Porfirio)²⁶, además de determinar a través del

Pseudo-Dionisio Areopagita la teología medieval y el concepto de dialéctica incluso en Hegel²⁷, no deben, sin embargo, ser tenidos en cuenta como representativos de la teoría platónica precisamente porque dan todos ellos una interpretación ontológica de las tesis del "Parménides" y desconocen de medio a medio su carácter hipotético. Se centran y están interesados en ver cómo surge la necesidad de las distintas hipótesis (el uno, el uno es...). Pero Platón piensa en este diálogo condicionalmente, lo que impide atribuirle las tesis que discute. Los neoplatónicos piensan absolutamente, falseando de entrada el alcance del diálogo. Y olvidan, sobre todo, las consecuencias a que llega: en todas las hipótesis, el resultado es contradictorio; lo cual obliga al pensador -en este caso Platón- a rechazar las hipótesis de partida. Atribuyen a Platón, pues, lo que éste ahuyenta y exorciza. Bien es verdad que sus métodos hermenéuticos no tienen por qué coincidir con la reconstrucción histórica del pensamiento del maestro, sino con el intento de apropiación y de reelaboración de su doctrina. Esto es legítimo, pero no puede ser confundido con una labor historiográfica. (Sobre el sentido de esta interpretación neoplatónica y sus renacimientos actuales luego me ocuparé.)

Pero el esquema de la tercera parte, la más amplia, sólo parcialmente cumple el programa que Parménides propone: consecuencias de la aceptación del uno, de su negación. Ello crea numerosos problemas, tanto sobre el número de hipótesis discutidas, como sobre su estructura interna y sobre el sentido y su interpretación. Por eso, vamos a analizarlo con más detalle.

La tercera parte

Se ha convertido ya en un tópico -creo que desde Proclo a través de Hegel- el dividir esta parte en ocho hipótesis distintas, de las que las cuatro últimas serían réplica de la cuatro primeras²⁸. Esta clasificación se atiene a un aspecto de las observaciones de Parménides: uno-múltiple, existencia-no existencia. Pero adolece de un defecto lógico básico: no tiene en cuenta cuál es la premisa bajo la cual se tratan las correspondientes partes o temas. Por ejemplo, "¿qué ocurrirá a los otros?" se discute dos veces, pero la primera bajo el presupuesto de la hipótesis de que el uno es (157 b 6-160 b 4) y la otra en el presupuesto de que el uno no es (164 b 5-166 c 5). Si se trataran como hipótesis independientes, se eliminarían las restricciones metodológicas exigidas por el propio Platón y, por tanto, se malentendería su sentido y alcance. Esta clasificación en ocho o nueve hipótesis es coherente con el olvido del carácter condicional de los enunciados discutidos y no puede considerarse como una diferencia puramente formal o de conveniencia expositiva: afecta a la noción misma del estatuto epistemológico de la argumentación. El criterio propuesto por Cornford de considerar los párrafos iniciales de cada hipótesis como el indicador del sentido en que debe ser tomada la discusión siguiente es correcto²⁹. Sólo que deja por determinar cuándo comienza una hipótesis.

Propongo, entonces, para estructurar esta parte, partir del uno como hipótesis inicial, considerar el tratamiento de los otros dentro de las hipótesis respectivas del uno, puesto que las consecuencias que se sigan para ellos dependerán de que se les considere en relación a un uno existente o no. Y tomar el criterio de Cornford

como indicador de los distintos sentidos en que una misma hipótesis puede ser entendida, porque en ningún caso anula o sustituye el enunciado inicial básico referente al uno. Obtenemos así *tres hipótesis*, cada una de ellas con varias subdivisiones, de acuerdo al siguiente esquema:

<i>Hipótesis sobre el Uno</i>	135 c 6-166 c
1. Si el Uno es Uno	137 b 2-142 a
2. Si el Uno es:	142 b-160 b 4
2.1. consecuencias para el Uno	142 b-157 b 5
2.2. consecuencias para los otros	157 b 6-160 b 4
2.2.1. si participan en el Uno	157 b 6-159 b 1
2.2.2. si no participan en el Uno	159 b 2-160 b 4
3. Si el Uno no es	160 b 5-166 c
3.1. consecuencias para el Uno	160 b 5-164 b 4
3.1.1. si no es en sentido relativo	160 b 5-163 b 6
3.1.2. si no es en sentido absoluto	163 b 7-164 b 4
3.2. consecuencias para los otros	164 b 5-166 c 5
3.2.1. lo que parecerá que son	164 b 5-165 e 1
3.2.2. lo que realmente serán	165 e 1-166 c 5

Son, pues, tres las hipótesis, que denominaré la de la unicidad (1ª), la ontológica (2ª), la de la negatividad (3ª).

Es Parménides quien plantea la hipótesis de la unicidad: "sobre el uno mismo, si es uno o no uno" (137 b 3-4). En la frase alternativa, el uno funciona de predicado, cuyo sujeto es precisamente el mismo uno. Se trata, por tanto, de preguntar por la unicidad del uno. La negación alternativa que le sigue, al tener el mismo rango semántico que lo anterior, no niega el uno como sujeto (sería la tercera hipótesis), sino la unicidad de ese uno; plantea, por tanto, la pluralidad del uno. Esto se comprueba por la expresión lingüística usada en la negación (*mé*), la negación relativa, no la absoluta. Pero hay otra prueba: en cada una de las hipótesis hay que analizar las consecuencias que se seguirían para los otros, según las reglas metodológicas propuestas por Parménides y que en las demás hipótesis se siguen con todo rigor. Pero en esta hipótesis no hay tal segunda parte. ¿Por qué? Porque la hipótesis misma excluye esta posibilidad: la unicidad no deja lugar a preguntarse siquiera por los otros, por lo plural.

Las conclusiones de esta hipótesis son devastadoras: el uno no es, ni puede ser nombrado, ni definido, ni conocido, ni percibido ni objeto de opinión (141 e 9-142 a). Y es normal que así sea, pues todo conocimiento presupone una diferencia, por lo menos la que hay entre la actividad del sujeto y el objeto, y lo mismo en el habla, la de la palabra y la cosa, y en la definición, que es una síntesis de nombre y predicado, y en la percepción, entre la facultad y lo percibido, y en la opinión, la del mundo sensible y su repercusión en el sujeto. Todas estas son tesis platónicas sobradamente conocidas, algunas de ellas discutidas con detalle en varios de sus diálogos y que no voy, por tanto, a demostrar aquí³⁰. Y que se pueden resumir todas en dos afirmaciones complementarias: el pensamiento de Platón está dominado por

EL ENIGMA DEL "PARMENIDES"

la referencia y por la escisión. Las conclusiones de esta hipótesis están en completo acuerdo con todo lo que sabemos de Platón. No hay, por tanto, por qué pensar que Platón no quiere sacar las consecuencias que saca.

Esperaríamos ahora que discutiera la segunda alternativa: que el uno no es uno, es decir, la pluralidad del uno. En vez de ello nos encontramos con la hipótesis ontológica: si el uno es. La discordancia es más bien aparente. Porque la explicación inmediata que propone Parménides introduce necesariamente la pluralidad: a través de la participación en la entidad (*ousía*): "ahora no es ésta la hipótesis, si el uno es uno, qué ocurriría, sino si el uno es" (142 c 2-3). (Lo cual confirma, dicho sea de paso, mi interpretación de la primera hipótesis como hipótesis de la unicidad). "El uno es "tiene partes" (142 c 8-d 1), el ser y el uno. Y desde aquí aplicará las distintas categorías. La concepción onto-lógica del uno envuelve una pluralidad que la hace intrínsecamente inconsistente. Porque cada uno de sus elementos o "partes" -ser, uno- a su vez, se divide en dos y así en un regreso *ad infinitum*:

Si el "es" se predica del ente uno y el uno también se predica del ente uno, ya no será lo mismo la entidad y el uno, aquella identidad que poníamos como presupuesto, el ente uno, y, entonces, el ente uno mismo será un todo, cuyas partes serán el uno y el ente. (...)

A su vez, ninguna de estas partes del ente uno, el uno y el ente, estará falta, el uno, de la parte del ser, el ente de la parte una. Y así cada una de las partes tendrá el uno y el ente, y de ambas partes surgirá cada vez una parte más pequeña, y por la misma razón siempre igual; cualquiera que sea la nueva parte que surja, tendrá siempre partes: el uno tendrá siempre el ente, y el ente tendrá siempre el uno. De modo que, por necesidad, al volverse siempre dos, nunca será uno. Por tanto, el ente uno será siempre una pluralidad ilimitada. (*Parménides*, 142 d-143 a 3)

Por "ser" se entiende aquí la actividad predicativa, es decir, lo que Parménides había llamado "pensar": la autoafirmación de la realidad como reposando en sí misma, cuya complejidad ponen en evidencia los análisis de Platón.

Es, pues, bajo el presupuesto del uno descubierto como pluralidad como se desarrollará la investigación subsiguiente.

Esta distinción neta entre ontología y henología no estaba en Parménides, que, por lo que se nos ha conservado del *Poema* identifica ser y unidad. Hasta el punto de que se podría plantear con sentido si la evolución del eleatismo no transcurrió por prolongación y diferenciación progresiva de ambos aspectos: "Sobre el no ser" de Gorgias saca las consecuencias de la ontología parmenídea, Meliso las de su henología. De hecho los historiadores antiguos más próximos a estos autores no relacionan a Gorgias con el debate sobre la unicidad, sino con el tema del ser y de la predicación, el de la implicación del ser en el no ser y viceversa; y Aristóteles recuerda a Meliso cuando está discutiendo la unicidad o pluralidad de los principios³¹. Y no tendría validez la objeción de que nada dice el Parménides del diálogo sobre tal diferenciación: Platón no discute unas tesis dadas, sino más bien el ámbito donde una problemática se asienta. Por lo demás, discutir la tesis negativa -no ser- que en este diálogo propone el mismo Parménides, va en contra de las declaraciones explícitas y principales del eléata, como antes he señalado.

Se me podría objetar que la diferencia entre la primera hipótesis ("si el uno es uno") y la segunda ("si el uno es") descansa sobre la distinción de dos valores, el

copulativo (primera hipótesis) y el existencial (segunda hipótesis) del verbo "ser". En cuyo caso el eje sobre el que se distribuirían las hipótesis no sería el del uno, sino el del ser: se desplazaría la temática desde el uno al ser. Según esta crítica debería haber habido cuatro hipótesis: una tercera que negase el valor copulativo del ser y una cuarta que negase su valor existencial. Sólo así habría simetría.

Pero creo que no existe en Platón la distinción *teórica* entre valor copulativo y existencial del verbo ser. Eso supondría un tratamiento teórico de la no existencia y una distinción entre lenguaje y realidad, aspectos ambos que no encontramos en Platón. "Ser" significa en Platón dos nociones: (i) la accesibilidad de las cosas al lenguaje, su pensabilidad; todo aquello que el lenguaje designa se recoge bajo "es", bajo "entidad" (*ousía*); término resumen, por tanto, de la condición significativa de la realidad; (ii) designa la diferencia entre unos entes y otros: "esto es" no significa que esto exista, sino que tiene una peculiaridad (formal, estructural, valorativa, semántica...) que lo distingue de otros; designa, por tanto, un principio de determinación. Por eso, la oposición platónica no es la de existencia-no existencia, sino la de existir de este modo-existir de este otro, una oposición de condición o de estructura. Es la identidad, no la existencia, lo que guía este pensamiento. Para haber una oposición entre cópula y existencia habría hecho falta que Platón tuviera un criterio de existencia distinto del lenguaje, que hubiera distinguido entre lógica y metafísica, pero no tenemos constancia de que la dialéctica platónica se apoye en semejante diferencia. La distinción entre cópula y existencia se borra.

Por supuesto, subrayo inmediatamente que se trata de la teoría platónica. Otra cosa es el uso lingüístico que el griego le permite, en donde la conexión de sujeto y predicado puede expresarse de varias maneras: con los verbos *estí, gígnetai, pélei*, y sin verbo. No debe extrañar, por tanto, la disimetría lógica en las hipótesis: no puede haber dos negaciones diferentes, una para la cópula y otra para la existencia.

V. Brochard sostuvo la existencia de las ocho hipótesis distinguiendo entre ser y participación en el ser, junto a la negación de cada una de ellas y las consecuencias que se derivarían para los otros entes. La novedad de la distinción entre ser y participación la apoya el autor en el siguiente paso del "Parménides":

¿Quieres, pues, que retornemos otra vez a la hipótesis desde el comienzo, por ver si se nos muestra algo nuevo en este retorno?

Pues bien, si el uno es -decimos- tenemos que ponernos de acuerdo en lo que le ocurre a él y en qué clase de cosas sea.

Si el uno es, ¿es posible que sea, pero que no participe de la entidad (*ousía*)? - No es posible.

Por consiguiente, no habría entidad del uno, al no ser lo mismo que el uno: pues no sería ella la entidad de él, ni él, el uno, participaría de ella, sino que sería semejante decir que el uno es y que el uno es uno. Pero no es ésta ahora la hipótesis, "si el uno es uno, ¿qué ocurriría?", sino si el uno es. - Completamente de acuerdo.

Por tanto, como algo diferente significan el "es" del "uno".

¿Podría, entonces, significar otra cosa, cuando alguien dice resumidamente que el uno es, que el uno participa de la entidad? - Ninguna otra. (142 b-c)³²

Pero este texto es más bien una refutación explícita de lo que pretende sostener Brochard: 1) distingue claramente entre la tesis de la unicidad y la ontológica, y confirma, por tanto, mi interpretación en este sentido, algo que no tiene en cuenta

EL ENIGMA DEL "PARMENIDES"

Brochard; 2) sostiene con explicitud que el que "el uno sea" y "participar del ser" son el mismo concepto, la misma realidad. Y todo el párrafo quiere garantizar, precisamente, esta identidad, para permitir la argumentación subsiguiente sobre el todo y las partes, en donde se repetiría la misma condición de dualidad.

La segunda hipótesis conduce, como era previsible, a una serie de antinomias en cada una de las categorías analizadas: que el uno es y no es idéntico y otro a sí mismo y a los demás, por ejemplo³³. Puesto que no es posible sostener estos enunciados simultáneamente, y puesto que todos ellos se obtienen a partir de la hipótesis inicial, ésta queda invalidada. Platón rechaza, por tanto, la hipótesis ontológica del uno; al menos en los sentidos en los que sus sucesivas restricciones han ido proponiendo. No hay irenismo posible que sea capaz de salvar semejantes consecuencias. Los empeños de Cornford, Brumbaugh y otros chocan contra estas imposibilidades lógicas.

La tercera hipótesis ("si el uno no es") concluye, en las restricciones relativas, en antinomias insolubles; luego también deben ser rechazadas. Y en las restricciones absolutas conduce a imposibilidades totales, como las de la primera hipótesis: ni se puede pensar, ni definir, ni nombrar, ni hay ciencia, ni opinión, ni sensación de ello. Deben, por tanto, también ser rechazadas. Pero antes de comentar las conclusiones generales del diálogo, hay que estudiar la estructura de cada hipótesis.

Estructura de cada hipótesis

Aparte de la propuesta por el propio Parménides -pensar en cada hipótesis qué consecuencias se derivarán para el uno y para los otros, lo plural- hay un criterio de subclasificación que se repite casi mecánicamente una y otra vez. Como la segunda hipótesis es la más desarrollada, ofrezco aquí su esquema:

2. Segunda hipótesis: <i>SI EL UNO ES</i>	142 b-160 b 4
2.1. Consecuencias para el uno	142 b-157 b 5
A. <i>Será plural:</i>	142 b-146 a 8
(i) extrínsecamente	142 b-143 a 3
(ii) intrínsecamente	143 a 4-144 a 7
(iii) será parte-todo, finito-infinito, uno-múltiple	144 e 8-145 a 4
(iv) tendrá figura	145 a 4-b 5
(v) estará en sí mismo y en otro	145 b 6-e 6
(vi) estará quieto y se moverá	145 e 7-146 a 8
B. <i>Categorías:</i>	146 a 9-157 b 5
(i) idéntico-otro	146 a 9-147 b
(ii) semejante-desemejante	147 c 1-148 d 4
(iii) contacto	148 d 5-149 d 7
(iv) igual-desigual	149 d 8-151 e 2
(v) tiempo	151 e 3-157 b 5
2.2. Consecuencias para los otros	157 b 6-160 b 4
2.2.1. si participan del uno	157 b 6-159 b 1

A. <i>Pluralidad</i>	157 b 6-158 d
B. <i>Categorías</i>	158 e-159 b 1
2.2.2. si no participan del uno	159 b 2-160 b 4
A. <i>Pluralidad</i>	159 b 2-e 1
B. <i>Categorías</i>	159 e 2-160 b 4

Como las consecuencias lógicas derivables de un enunciado cualquiera son ilimitadas, Platón debe poner restricciones y lo hace a través de dos ejes de reflexión: la relación todo-parte, las categorías. Este doble eje se reitera dentro de cada una de las grandes clasificaciones (2.1: consecuencias para el uno; 2.2: consecuencias para lo plural) y dentro de estas subclasificaciones (2.2.1: si los otros participan del uno; 2.2.2: si no participan del uno). Y en las otras dos hipótesis: si el uno es uno, no será muchos (137 c 4-139 b 3), ni se le aplicarán las categorías (139 b 4-140 d); en la tercera, si el uno no es, qué tipo de unidad-pluralidad le corresponderá caso del no ser relativo (160 b 5-161 a 6), y las categorías (161 a 6-e 2); si no es en sentido absoluto, ni siquiera pueden plantearse tales posibilidades; los otros parecerán tener cierta cantidad (164 b 5-165 c 6) y otras categorías (165 c 6-d 4); pero en realidad no serán ni uno ni muchos (165 e 2-166 b 3), ni otras categorías (166 b 3-7).

Este orden no es de mera yuxtaposición. El análisis categorial presupone siempre el de la pluralidad "si es que el uno experimenta lo anterior (: lo derivado de la pluralidad), será idéntico y otro a sí mismo y a los demás. Porque cualquier cosa con respecto a cualquier otra es o lo mismo u otro; y, si no es lo mismo u otro, será parte de aquello con lo que se relaciona o todo con respecto a una parte" (146 a 9-b 5). La dilucidación de la identidad y de la alteridad presupone la de la relación todo-parte. El uno no podrá ser ni idéntico ni otro a sí mismo y a los otros por carecer de pluralidad alguna, en la primera hipótesis (139 b 4-7). Más tarde, derivará la semejanza-desemejanza del concepto de infinitud numérica (158 e 1-3). A la inversa, la razón de no ser ni semejantes ni desemejantes, está en que los otros no participan del uno, es decir, también en algo relacionado con la pluralidad (159 e 2-7). Las nociones de todo-parte son la plasmación más inmediata de los conceptos de pluralidad y unidad. Pero no son necesarios absolutamente: en la tercera hipótesis, tanto en el caso del no ser relativo como en el del no ser absoluto, el análisis categorial se aplica directamente desde la pluralidad, sin pasar por la relación todo parte (161 a 6-c 2; 166 b 3-7).

El análisis de la cantidad precede, pues, al categorial. No es mi propósito en este artículo precisar las categorías platónicas; por eso, no voy a tematizar semejante problemática. Pero esta prioridad del análisis cuantitativo coincide con los diversos caminos de acceso desde la experiencia a los principios que nos transmiten numerosos autores antiguos sobre las doctrinas no escritas: la reducción dimensional conduce al número (del volumen a la superficie, de la superficie a la línea, de la línea al punto, que conciben los platónicos como número o mónada); reducción ideal que conduce también a la noción de número. Y desde el número a los principios³⁴.

Más allá del "Parménides"

Pese a estas conclusiones desoladoras, a un lector le quedan varios problemas pendientes después de la lectura de este texto. La resolución del enigma consiste precisamente en el impulso a buscar su solución. No que el lector tuviera quizás la respuesta, pero sí las preguntas y los caminos para la prosecución. No hay lectura sin provocación y el "Parménides" es una obra maestra de la provocación.

Hay varias tareas que se imponen. Sin el uno nada puede ser pensado (hipótesis tercera): luego el uno formará parte necesaria de toda teoría. No será un objeto más de reflexión, sino aquello que posibilita el pensamiento mismo; su principio. Pero tampoco hay pensamiento ni realidad si se le concibe como unicidad u ontológicamente: habrá que elaborar, por tanto, una nueva teoría del uno. Fundamental a toda metafísica platónica será el uno. Es su deuda con Parménides, pero también la liberación de sus restricciones. Desde una perspectiva histórica este diálogo debe considerarse como la remoción de las hipotecas teóricas para hacer fecundo el eleatismo. No tiene razón, por tanto, la interpretación neoplatónica, en especial, la de Plotino y, sobre todo, la de Proclo, que vieron en la primera hipótesis la formulación de la teología negativa, con un *theós* transcendente e inefable³⁵. Nada nos dice Platón sobre un *theós* y la negatividad de esta hipótesis no puede desprenderse del conjunto de las demás hipótesis con las que se enfrenta. La pervivencia incuestionada de algunas de las interpretaciones neoplatónicas (ocho hipótesis, interpretación ontológica, atribución de las tesis a Platón) expresa hasta qué punto estamos presos de la visión transcendentalista que de él dieron estos autores, que se remonta hasta Aristóteles y que Nietzsche ha revitalizado con brillantez. Es cierto que este diálogo por sí solo no basta para derrumbar semejante tradición. Pero sí para quitarle alguno de sus puntos de apoyo. Porque la lectura correcta de esta obra debe enmarcarse en el proyecto de una hermenéutica de toda la tradición platónica y de las diversas fuentes de que disponemos para conocerla.

La oposición uno-múltiple debe también ser revisada. Porque sin algo diferente al uno ya acabamos de ver que nada puede pensarse. Pero lo múltiple es demasiado vago y general para ser apresado en categorías precisas. ¿Cuál es, entonces, lo opuesto al uno o aquello que debe añadirse al uno para poder pensar? ¿El número? ¿La díada? El diálogo no responde. Nosotros sabemos, por otras fuentes, que elaboró el concepto de díada indeterminada. En cualquier caso el lector es proyectado fuera del uno, a la búsqueda de su complemento.

El que no podamos atribuir a Platón el asentimiento a las hipótesis discutidas no significa que su tratamiento carezca de valor. Todo lo contrario: precisamente por ser enunciados hipotéticos tienen una enorme significación heurística. Hemos de considerarlos como auténticas exploraciones del universo intelectual. Tal y como Cantor, por ejemplo, creía ver un anticipo de su teoría del infinito en la segunda hipótesis.

Ni tampoco podemos negar que algunos de los conceptos del diálogo puedan ser asumidos como platónicos. Por ejemplo, todos aquellos que son definidos independientemente de las hipótesis, como el de parte-todo; o aquellos que, aun dependiendo de ellas, ponen de relieve dificultades intrínsecas al pensamiento, como

el del tiempo (primera y segunda hipótesis), y continuidad (tercera hipótesis, cf. 165 a 7-c 2). Y no es extraño que alguno de ellos haya suscitado recientemente extraordinario interés³⁶. Sólo con esas precauciones se pueden aducir como conceptos platónicos textos del "Parménides". Pero precisamente por eso sin ellos no hay una comprensión cabal del platonismo.

*Departamento de Filosofía
UPV/EHU

Notas

#Agradezco al informante anónimo del artículo por sus observaciones y críticas, algunas de las cuales me han sido de gran utilidad. La responsabilidad, con todo, de su aceptación o rechazo, es mía.

- 1 Cf. H. J. Krämer 1967, p. 41 ss.
- 2 El carácter parenético del diálogo platónico fue investigado por K. Gaiser 1959, p. 106ss.
- 3 Cf. *Parm.* 132 a.
- 4 Sofisma semejante hay en la crítica a la concepción de la idea como paradigma, cf. *Parm.* 132 c-133 a.
- 5 Cf. *Parm.* 131 c-e.
- 6 Cf. *Parm.* 139 c.
- 7 Cf. *Parm.* 140 b-d.
- 8 Otras clasificaciones de errores lógicos, cf. K. Düsing 1980, pp. 102-109.
- 9 Así interpretarían las expresiones platónicas de *Parm.* 135 d (*gymnasía*) y 137 b (*paidiá*), aplicadas al propio diálogo.
- 10 Cf. R.S. Brumbaugh 1961, pp. 205-206.
- 11 Un breve resumen de las diversas interpretaciones de este diálogo, cf. R.S. Brumbaugh 1961, pp. 5-13; V. Hölsle 1984, pp. 531-539; para las interpretaciones neoplatónicas, donde este diálogo gozó de enorme predicamento, cf. M. Wundt 1935, pp. 7-26; para la prolongada ocupación de Hegel con esta obra, cf. K. Düsing (1980) y W. Künne (1979).
- 12 Como muestra véanse los siguientes pasos de Siriano, que se podrían multiplicar: *In Metaphysicam*, p. 112, 14-19; 125, 29-126, 24; 139, 31-140, 22; además de los pasos de Porfirio y otros que citaré más adelante.
- 13 Cf. F.M. Cornford 1989 (1939).
- 14 Cf. G. Reale 1986, pp. 335-358.
- 15 Aunque la datación absoluta de los diálogos es siempre problemática, podríamos situar esta obra en torno a los años 370-365 a.C.: cf. Brumbaugh, *o.c.*, p. 25, que le asigna el año 367.
- 16 Para un estudio detenido y muy bien informado de Zenón, cf. M. Caveing (1982).
- 17 Aristóteles aduce la prueba en *Anal. Priora* II 17, 65 a 38-b 21; para la argumentación por reducción al absurdo así como para la relación del eleatismo a la matemática, cf. A. Szabó 1977, p. 199ss; para la refutación socrática, cf. G. Vlastos (1983) y (1988); un breve resumen en L. Vega 1990, p. 78ss.
- 18 Cf. K. von Fritz (1971).
- 19 Cf. *Sofista* 249 d ss.
- 20 Cf. *Filebo* 16 c-17 a.

EL ENIGMA DEL "PARMENIDES"

- 21 Cf. *República* 509 d ss.
- 22 Cf. *República* 435 d ss.
- 23 Una información sobre las doctrinas no escritas se encontrará en los siguientes pasos, sobre todo: Aristóteles, *Met.* I 6, 987 b 18-34; Alejandro de Afrodisias, *In Met.* 55, 20-56, 35; Porfirio en Simplicio, *In Phys.* 453, 30-454,16; Sexto Empírico, *Adv. math.* X, 248-283.
- 24 Cf. Proclo, 19, t. I, p. XLss; t. IV, p. XLVIss, así como la excelente obra de Beierwaltes 1985, pp. 201-211.
- 25 Cf. Plotino, *Enéadas* V, 1, 8, 12ss y 23ss; cf. Beierwaltes, *o.c.*, pp. 194-198.
- 26 Cf. P. Hadot 1968, t. II, pp. 64-113: fragmentos residuales del comentario de Porfirio al "Parménides"; y para su exposición, cf. Beierwaltes, *o.c.*, pp. 195-201.
- 27 Cf. Beierwaltes, *o.c.*, p. 193ss.
- 28 Cf. Cornford, *o.c.*, ver índice; D. Ross 1986, pp. 113-116; Brumbaugh, *o.c.*, pp. 45-186; Reale, *o.c.*, pp. 353-355; Höhle, *o.c.*, pp. 469-478; para otros, cf. Düsing, *o.c.*, pp. 101-102. Cornford y Brumbaugh introducen como hipótesis II a, 155 e-157 b, en donde se estudia el tiempo: logran así un acuerdo con algunas de las clasificaciones neoplatónicas en nueve hipótesis, cf. Wundt, *o.c.*, p. 176.
- 29 Cf. Cornford, *o.c.*, p. 176.
- 30 Sólo recordaré algunos pasos relevantes: el dualismo ontognoseológico es uno de los ejes del símil de la línea, cf. *República* 509 d-511 e; dualidad en el lenguaje, cf. *Crátilo* 387 d-388 c, y 428 d ss; la definición, cf. *Sofista* 261 b-263 d; para la sensación, cf. *Teeteto* 181 b-183 c.
- 31 Por ejemplo, *Física* I 3, 186 a 10ss.
- 32 Cf. V. Brochard 1974, pp. 122-124.
- 33 Cf. *Parménides* 146 a-147 b; o, como excelentemente formula Brochard, *o.c.*, p. 124, a la necesidad de que cualquier enunciado sea verdadero.
- 34 En la reducción dimensional a los principios ha insistido, sobre todo, K. Gaiser 1963, p. 41ss; para la reducción ideal y su equivalencia matemática, cf. H.J. Krämer 1982, p. 153ss, donde resume otras investigaciones suyas.
- 35 Para la interpretación de Plotino, cf. *Enéadas* V 1, 8; para Proclo, cf. *In Parm.* 1004, 12ss y 1008, 19ss, para las hipótesis; para el comentario a la primera, cf. *In Parm.* VI-VII y *Teol. Plat.* II.
- 36 Por ejemplo, I. Tóth (1991); y también Brumbaugh, *o.c.*, pp. 146-150.

BIBLIOGRAFIA

- Beierwaltes, W.: 1985, *Denken des Einen*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Brochard, V.: 1974, 'La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste*', in *Études de philosophie ancienne et moderne*, Paris, J. Vrin, 113-150.
- Brumbaugh, R.S.: 1961, *Plato and the One. The Hypotheses of the Parmenides*, Yale, Yale University Press.
- Caveing, M.: 1982, *Zenon d' Elée*, Paris, J. Vrin.
- Cornford, F.M.: 1989 (1939), *Platón y Parménides*, Madrid, Visor.
- Düsing, K.: 1980, 'Ontologie und Dialektik bei Platon und Hegel', *Hegel-Studien* 15, 95-150.

- Fritz, K. von: 1971, 'Gleichheit, Kongruenz und Ähnlichkeit in der antiken Mathematik', in *Grundprobleme der Geschichte der antiken Wissenschaft*, Berlin, Walter De Gruyter, 430-508.
- Gaiser, K.: 1959, *Protreptik und Paränese bei Platon*, Stuttgart, W. Kohlhammer.
- 1963, *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
- Hadot, P.: 1968, *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes.
- Hösle, V.: 1984, *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart, Fromman Holzboog.
- Krämer, H.J.: 1967, *Areté bei Platon und Aristoteles*, Amsterdam, P. Schippers N.V.
- 1982, *Platone e i fondamenti della metafisica*, Milano, Sacro Cuore.
- Künne, W.: 1979, 'Hegel als Leser Platons', *Hegel-Studien* 14, 109-146.
- Proclo: *Théologie Platonicienne*, 4 vols., texte établi et traduit par H. D. Saffrey et L.D. Westerink, Paris, Belles Lettres.
- Reale, G.: 1986, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Milano, Edizioni cusl.
- Ross, D.: 1986, *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Ed. Cátedra.
- Szabó, A.: 1977, *Les débuts des mathématiques grecques*, Paris, J. Vrin.
- Tóth, I.: 1991, 'Le problème de la mesure dans la perspective de l'Etre et du non-Etre. Zénon et Platon, Eudoxe et Dedekind: une généalogie philosophique-mathématique', in R. Rashed (ed.): *Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Age classique*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.
- Vega, L.: 1990, *La trama de la demostración*, Madrid, Alianza Editorial.
- Vlastos, G.: 1983, 'The Socratic Elenchus', *Oxford Studies on Ancient Philosophy* I, 27-58; 71-74.
- 1988, 'Elenchus and Mathematics', *American Journal of Philology* 109, 362-396.
- Wundt, M.: 1935, *Platons Parmenides*, Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer.