

EL POEMA DE PARMÈNIDES: ENTRE ZENÓ I HEIDEGGER. UNA RELECTURA

Joan Ferrer Gràcia

Per citar o enllaçar aquest document:

Para citar o enlazar este documento:

Use this url to cite or link to this publication:

<http://hdl.handle.net/10803/398409>

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

WARNING. Access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.



Universitat de Girona

TESI DOCTORAL

**EL POEMA DE PARMÈNIDES:
ENTRE ZENÓ I HEIDEGGER.
UNA RELECTURA**

Volum I

Joan Ferrer Gràcia

2014

Programa de doctorat en Ciències Humanes i de la Cultura

Direcció de la tesi: Dr. Oriol Ponsatí-Murlà

Memòria presentada per optar al títol de
doctor per la Universitat de Girona

SUMARI DEL VOLUM I

RESUM	pàg. 5
INTRODUCCIÓ	pàg. 7
PRIMERA PART: APUNTS PER A UNA HISTÒRIA DE LA INTERPRETACIÓ DEL POEMA DE PARMÈNIDES	
1. INTERPRETACIONS ANTIGUES	pàg. 21
1.1. Els inicis	pàg. 21
1.2. Plató	pàg. 56
1.3. Aristòtil	pàg. 73
1.4. Doxògrafs, autors varis i comentadors neoplatònics	pàg. 95
2. INTERPRETACIONS MODERNES	pàg. 112
2.1. Hegel	pàg. 112
2.2. Lectures zenonianes	pàg. 116
2.3. Lectures heideggerianes	pàg. 121

Resum

Aquesta tesi doctoral té el doble propòsit de descriure, d'una banda, les principals lectures que s'han efectuat al llarg de la història de la filosofia del poema de Parmènides i, de l'altra, d'oferir una lectura personal i en diàleg amb les interpretacions precedents. A aquest efecte, el treball ha estat dividit en dues parts: la primera aborda la història de la interpretació del poema, fixant-se especialment en les lectures d'època antiga i en les d'època contemporània, que constitueixen els dos pols al voltant dels quals es construeixen les lectures predominants del poema. La segona part del treball ofereix el text original del poema amb el seu aparat crític, la traducció catalana proposada per l'autor d'aquest treball, la contextualització de la font que ens proporciona cada fragment, les principals interpretacions que en fan els intèrprets moderns i la lectura proposada per l'autor.

Resumen

Esta tesis doctoral persigue el doble objetivo de describir, de un lado, las principales lecturas que se han efectuado a lo largo de la historia de la filosofía del poema de Parménides y, del otro, ofrecer una lectura personal y en diálogo con las interpretaciones precedentes. Con este objetivo, el trabajo se ha dividido en dos partes: la primera aborda la historia de la interpretación del poema, poniendo especial énfasis en las lecturas de época antigua y contemporánea, que constituyen los dos extremos alrededor de los que se construyen las lecturas predominantes del poema. La segunda parte del trabajo ofrece el texto original del poema con su aparato crítico, la traducción al catalán propuesta por el autor de este trabajo, la contextualización de la fuente que nos proporciona cada fragmento, las principales interpretaciones que de él hacen los intérpretes modernos y la lectura propuesta por el autor del trabajo.

Abstract

This dissertation pursues the dual objective of describing, on the one hand, the major readings that have occurred throughout the history of the philosophy of Parmenides' poem and, on the other, offering a personal reading in dialogue with preceding interpretations. To this end, the work has been divided into two parts: the first deals with the history of interpretation of the poem, with particular emphasis on readings of ancient and contemporary times, which are the two axes which the prevailing readings of the poem have been built around. The second part of the work features the original text of the poem with its critical apparatus, the translation into Catalan given by the author of this work, the contextualization of the source that provides each fragment, the main interpretations given by modern readers and the reading proposed by the author of the work.

INTRODUCCIÓ

1. OBJECTIUS D'AQUEST TREBALL

Aquest treball és una modesta contribució al projecte general de rellegir els grans textos de la tradició filosòfica amb el fi d'esbrinar *què són*. D'aquest projecte en forma part, en particular, esbrinar per què, quan i com s'han anat constituint els principals supòsits i hàbits de lectura que al davant d'aquests textos ha anat adoptant, de manera més o menys conscient, més o menys inconscient, un seu lector. Pensem que aquest projecte, que es podria presentar amb paraules molt diferents, és el destí de la filosofia contemporània, o dit amb altres paraules: que, en el món contemporani, aquest projecte és l'únic que porta amb dret el nom de *filosofia*. No costaria gaire mostrar que tots els grans corrents de la filosofia del segle XX han contribuït a definir i tirar aquest projecte endavant, fins i tot aquells que han renunciat expressament a la lectura detinguda dels textos filosòfics tradicionals i han pretès ser una espècie de continuació natural de la reflexió filosòfica. Per raons en part inherents a la naturalesa de la φιλοσοφία (del que Plató va anomenar així), en part degudes a la seva pròpia evolució històrica, el supòsit de lectura fonamental (operant molt abans de rebre, per part de Hegel, i després el positivisme, una deguda fonamentació) és que els textos filosòfics, per definició, són reductibles a *tesis*. Remarquem-ho bé per evitar confusions: no que aquests textos continguin tesis (perquè això no és cap supòsit de lectura, sinó un fet), sinó que allò que contenen és *reductible* a aquestes. Aquesta operació de reducció s'ha produït de fet al llarg dels segles, i ha consistit en una llarga, delicada i difícil tasca, més o menys conscient, més o menys inconscient, de donar rellevància a aquests aspectes dels textos i no pas a aquells, a aquests trams i no pas a aquells, a aquests recursos i no pas a aquells. Per això el projecte de rellegir aquests textos, que en definitiva depèn, ineludiblement, de la tradició en la qual s'inscriu, haurà de consistir en bona mesura a posar de relleu no pas aquests aspectes sinó aquells, no pas aquests trams sinó aquells, no pas aquests recursos sinó aquells. No tenim cap dubte que és possible practicar una tal operació de relectura sobre tots els grans textos de la tradició filosòfica (Heraclit, Parmènides, Plató, Aristòtil, Descartes, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Nietzsche, etc.). Deixem oberta la qüestió de si la més vàlida execució d'aquest projecte ha de desembocar en l'expressió abstracta o separada d'una (diguem-ne) teoria hermenèutica, o si més aviat ha de *consistir* en una llarga sèrie de concretíssims exercicis de lectura. Fa l'efecte que una teoria d'aquests tipus, si ha de poder tenir algun valor, no podrà ser sinó una mena de descripció retrospectiva, formulada abstractament,

d'operacions concretes de lectura. Que una tal teoria, en tot cas, ha de passar inevitablement per exercicis de lectura detinguts i continuats, això ho tenim per un principi de sobrietat intel·lectual i, en definitiva, de serietat.

Nosaltres, en aquest treball, hem centrat el projecte en Parmènides. La relectura s'haurà de centrar, en primer lloc, a revisar si el poema de Parmènides és reductible a cap tesi. En segon lloc, i suposant que sí, a revisar si el text conté efectivament com a tesi fonamental aquella que la historiografia positivista o teticista li ha atribuït, a saber: la tesi segons la qual, segons Parmènides, no hi ha pluralitat ni moviment. Caldrà estudiar per quina sèrie de raons, intratextuals i extratextuals, la tesi atribuïda a Parmènides per part de la historiografia ha estat precisament aquesta: trobant rellevants quins aspectes, quins trams, quins recursos (en el pla intratextual) i per comparació, definitòria o essencial, amb precisament quins altres textos. La nostra tasca, en el pla intratextual, consistirà a remarcar que els aspectes, trams o recursos més rellevants no són els que porten a la tesi, sinó uns altres, o bé els mateixos però novament interpretats. Extratextualment, la relectura ha de comportar també, pel mateix que acabem de dir, la revisió d'un parell de clixés historiogràfics del tot imprescindible per a comprensió tradicional de Parmènides: d'una banda el constructe *Escola d'Èlea* (diguem: la parella Parmènides-Zenó), d'altra banda la contraposició *Heraclit-Parmènides*.

De l'objectiu de la nostra relectura de Parmènides (com de la de qualsevol altre autor que sigui anterior a Plató i que pertanyi, per raons que caldrà sotmetre a estudi, a la tradició filosòfica), en forma part constitutiva essencial una revisió de la interpretació i l'ús habituals, poc menys que preceptius, de fragments i testimonis. No es tracta, d'acord amb el principi de la reducció dels textos a tesis, de pressuposar i reconstruir doctrines, sinó de meditar la paraula i la frase. Cosa que, segurament, es pot dir més clarament d'aquesta altra manera: si de veritat es tracta de comprendre aquests autors, no es tracta de fer servir els testimonis per a comprendre els fragments, sinó de fer servir els fragments per a comprendre els testimonis, fins i tot admetent, com admetria qualsevol, que el valor dels testimonis és prou baix, en comparació amb el dels fragments, com perquè això tingui ben poc interès.

2. ESTRUCTURA D'AQUEST TREBALL

Aquest treball consta d'una introducció, una primera part, una segona part, un apartat final de conclusions i una bibliografia. A la introducció, que és l'apartat on som,

presentem breument els objectius, l'estructura, la metodologia i la història del treball. La primera part és constituïda per uns apunts sobre la història de la interpretació de Parmènides. La segona part, de llarg la més extensa, conté la nostra lectura. Primer presentem el sentit general del poema, i després el comentari fragment per fragment, vers per vers, paraula per paraula. No cal dir que una explicació del sentit general del poema no s'ha pogut fer sinó després de donar mil voltes als fragments, versos i paraules del text. Però ens ha semblat que una exposició del sentit general del poema podia orientar la lectura del comentari, que és, de llarg, la part més important d'aquest treball.

3. METODOLOGIA

3. 1. Literatura secundària

Una correcta acotació del treball no passava només per delimitar bé el seu tema, sinó també la literatura secundària o de suport que pensàvem emprar de manera sistemàtica. Oriol Ponsatí-Murlà ens va recomanar de triar amb tota cura, en primer lloc, els autors i escrits que consideréssim imprescindibles, i després, cenyir-nos a la tria. L'objectiu d'aquesta mesura era que el treball no se'ns escapés de les mans. Després de llegir tot el que vam poder, vam decidir treballar sistemàticament amb Zeller, Diels, Burnet, Reinhardt, Untersteiner, Tarán, Beaufret, Coxon i Conche. Els tres primers, Zeller, Diels i Burnet, perquè són, de llarg, els autors moderns més determinants de la historiografia filosòfica de la Grècia arcaica. Reinhardt, perquè va revolucionar en el seu dia els estudis sobre Parmènides. Untersteiner i Tarán, perquè són dues monografies clàssiques sobre la matèria. Beaufret el vam triar com a representant més genuí de les lectures heideggerianes. Conche i Coxon, perquè són les darreres edicions del text (totes dues de 2009) i semblava inexcusable no servir-se'n. Molts altres autors han estat consultats i llegits de manera sistemàtica (sobretot Guthrie, Fränkel, Jaeger, Kirk-Raven, Gigon i Schadewaldt), però no els hem inclòs sistemàticament al comentari perquè el treball no se'ns allargassés més encara. Els altres escrits que consten a la bibliografia, els hem emprat de manera esporàdica.

3. 2. *Fragments i testimonis*

Només hem tingut en compte els fragments tinguts per autèntics a Diels-Kranz (vg. més avall). Per a la interpretació d'aquests, hem emprat els testimonis tan poc com hem pogut, i només quan era necessari, que és quan el text del fragment és molt breu, i encara amb molta cura: perquè entenem, com ja hem dit, que és gràcies als fragments que s'han d'interpretar els testimonis, i no pas al revés. I que l'estudi dels testimonis és un tema específic i té el seu camp propi, però no coincideix amb el d'aquest treball. Amb tot i això, tant als apunts per a la història de la interpretació (primera part d'aquest treball), com en el comentari de certs fragments (sobretot el dels fragments més curts de la Δόξα), n'hem comentat un bon munt. No ens ha semblat necessari comentar ni els que se centren en la qüestió biogràfica ni els que, com tants i tants d'Aeci i altres autors de la tradició doxogràfica, esmenten Parmènides conjuntament amb diferents altres autors com a responsables d'una mateixa tesi. Tots els testimonis provenen de l'edició de Coxon, perquè tripliquen els que hi ha a Diels-Kranz, i també perquè hi són ordenats cronològicament, i no, com a Diels-Kranz, per discutibles divisions temàtiques.

3. 3. *Text, comentari i aparat crític*

Al comentari del text, hem procurat procedir en tots els casos respectant un mateix ordre, sempre que aquest no ens obligués a sacrificar discussions que la marxa natural del comentari podia fer oportunes.

En primer lloc (sota l'epígraf 1), hem presentat el text original, precedit d'una referència abreujada del(s) lloc(s) on es troba la seva citació (tal i com són indicats a la tercera edició de Coxon, 2009), i seguit, primerament, d'aparat crític i, després, de traducció. Quant al text, això no és (ni pretén ser) una edició crítica: ni hem treballat directament amb manuscrits o còpies de manuscrits cercant alguna variant no detectada, ni hem fet cap conjectura pel nostre compte, ni en general tenim ni els coneixements ni els mitjans per a dur a terme una empresa tan difícil: simplement hem emprat un text base, concretament el de Diels-Kranz (6a ed., 1951),¹ i ens n'hem apartat en uns quants llocs, quan ens han convençut lliçons, esmenes o conjectures defensades per altres filòlegs. Quant a l'aparat crític (positiu), l'hem confegit tenint en compte (sobretot) les dades de les dues edicions més modernes de Parmènides (Conche i Coxon, tercera

¹ Cal que això es tingui en compte a l'hora de llegir l'aparat crític.

edició d'ambdues, 2009). Com que en l'edició de Coxon no hi consta quines lliçons donen per bones els editors moderns, i com que en l'edició de Conche hi consten d'una manera irregular, hem afegit al nostre aparat, de manera sistemàtica, les lliçons que donen per bones aquells autors moderns amb qui hem treballat bàsicament (ja els hem dit: Zeller, Diels, Untersteiner, Tarán i els mateixos Coxon i Conche), i hi hem afegit també les lliçons i conjetures que hem detectat en García Calvo (1a ed. de 1981 i 3a. ed. de 2001), cap de les quals no constava (sorprenentment) ni en Coxon ni en Conche. De manera que l'aparat que presentem enriqueix i millora (si –com esperem– no hi ha gaires errades o omissions) el de totes les edicions esmentades. No hi hem fet constar (no se sol fer) ni les diferències en els signes de puntuació (que són considerables) ni la diferència gràfica (majúscula o minúscula inicial) resultant del fet que alguns editors interpreten personificats determinats conceptes (p. ex. ἀληθείη o δίκη) i altres editors no. La traducció és una reelaboració (amb força canvis) de la que nosaltres mateixos vam publicar a *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis* (vg. més avall).

En segon lloc (epígraf 2), hem fet una breu *caracterització* del(s) lloc(s) on es troba la citació del fragment, amb el fi que el lector es pugui fer càrrec del context en què es produeix (els textos són tots trets –com s'indica amb tot detall en cada cas– de l'apartat de testimonis de l'esmentada edició de Coxon), i amb consideracions sobre la fragmentació del text i la posició del fragment en el conjunt del poema.

En tercer lloc (epígraf 3), hem fet una presentació del *sentit general* del fragment segons nosaltres, precedida o seguida (normalment seguida) d'una exposició d'altres interpretacions donades o possibles, que hem anat introduint i comentant, quan eren donades, per ordre cronològic, amb el fi que el lector pogués anar seguint o construint la història del diàleg exegetíc. No ens hem limitat a explicar el sentit d'aquestes altres interpretacions: ens ha semblat més correcte reproduir-les en la seva llengua original. Consten també en aquest apartat tots aquells testimonis que ens han semblat rellevants per a interpretar el fragment (tots ells extrets igualment de l'edició de Coxon).

En quart lloc (epígraf 4), hem procedit al *comentari detingut* de les parts del text (paraules, expressions, frases; variants, esmenes, conjetures; etc.), igualment precedit o seguit (normalment seguit) d'altres comentaris de mena similar, introduïts igualment per ordre cronològic. També en aquest apartat aquests altres comentaris han estat reproduïts en la seva llengua original.

Quan un fragment contenia una sola paraula (cas de B 15a), un sol vers (cas de B 3, B 13, B 14, B 15) o un vers i mig (cas de B 5), hem presentat els dos últims punts (3 i 4) fosos en un de sol (3).

Ens hauríem estimat més que aquest treball no fos tan llarg. L'aplicació de les regles metodològiques acabades d'explicar en tots i cada un dels fragments, i especialment la decisió de reproduir, i no simplement ressenyar, els textos on els diferents autors expressen i defensen les seves interpretacions, és el que explica l'extensió d'aquest treball, segurament excessiva. És el preu que hem hagut de pagar a canvi de no cometre el que sens dubte hauria estat una incongruència metodològica.

3. 4. Traducció

Pel que fa a la traducció, n'hem presentat una en vers. És una decisió molt discutible, però no més que la de traduir el text en prosa. Forma part de la qüestió investigada en aquest treball plantejar per què, si és habitual l'atreviment de traduir Parmènides en prosa, no és habitual, en canvi, traduir Anaximandre o Heraclit (per exemple) en vers. Ens sembla que una traducció no pot obviar les enormes diferències formals que hi ha entre els textos de Parmènides i (per exemple) els d'Heraclit (o la coincidència mètrica entre els versos de Parmènides i –per exemple– els d'Empèdocles), perquè no es pot descartar que aquesta sigui una qüestió implicada en el fet que la cosa dita per cada autor sigui precisament la que és. No és que en aquest dilema del vers o la prosa hi hagi de perdre o hi hagi de guanyar la *literalitat*, perquè pensem que aquesta, entesa com a concepte (més o menys operatiu per a guiar la tasca del traductor), és de consistència més que discutible, i entesa com a fenomen, ja sigui traduït en vers o en prosa, és directament impossible. Més aviat ens fa l'efecte que, si es passa com de puntetes per aquestes diferències tan evidents, hi guanya la difusió i la normalització de determinades pseudoveritats (com per exemple que la filosofia s'escriu en prosa) contra les quals s'ha de lluitar si es vol tirar endavant el projecte general de rellegir els textos filosòfics amb el fi de posar d'escatir per què, quan i com s'han anat constituint els principis de lectura habituals (i plantejar qüestions interessants com, per exemple, què és la prosa, què és la filosofia, o quina relació hi pot haver entre ambdues). Limitem-nos a dir que, quan autors com Anaximandre, Parmènides o Heraclit escriuen, la prosa no gaudeix encara de tradició, és incipient i fins i tot insolent (pensem, sobretot, en Heraclit), val a dir: és una recargoladíssima forma de poesia.

Calia decidir, després d'això, quina mena de vers empràvem. Des del punt de vista mètric, el poema de Parmènides segueix el patró del vell ἔπος d'Homer i d'Hesíode, o sigui seqüències o tirades d'hexàmetres dactílics catalèctics. Com se sap, en la poesia grega, el ritme de la composició queda determinat per l'alternança de síl·labes llargues i síl·labes breus (per la quantitat o llargada de les síl·labes, doncs; no per la seva intensitat, com entre nosaltres), alternança que constitueix les unitats rítmiques mínimes, normalment anomenades *peus*. En el cas dels hexàmetres, que són sempre iguals i no constitueixen estrofes, es tracta de sis seus *dactílics* (una síl·laba llarga seguida de dues de breus), amb llibertat per substituir les dues síl·labes breus per una de llarga, amb la condició que el penúltim peu sigui sempre un dàctil pur i l'últim peu sempre bimembre (llarga més breu o llarga més llarga) (l'anomenada *clàusula heroica*), amb pauses o cesures que poden caure en diferents llocs del vers, normalment al mig, després de la primera síl·laba llarga del tercer peu. El fet que el ritme del vers grec el marquí l'alternança de llargades, i no d'intensitats, sumat al fet que, malgrat això, les paraules gregues continuen tenint les seves alternances pel que fa a la intensitat de les síl·labes, fa del tot convencional qualsevol assaig de reproduir-lo: és impossible. Som conscients, doncs, que no hi ha res en les anomenades *adaptacions* modernes del metre grec que les acosti més al poema original que el que es pugui aconseguir, per exemple, amb versos alexandrins o decasíl·labs. Nosaltres, de totes maneres, pel goig del joc, hem traduït els versos de Parmènides seguint els criteris d'adaptació de Carles Riba (*Odissea, Elegies de Bierville*), avui ja molt emprats, i que consisteixen a reproduir l'alternança de síl·labes llargues i breus per síl·labes tòniques i àtones (respectivament) i a respectar, fora d'això, les altres característiques que hem vist (sis seus, cesura, etc.). Però no ens hi hem volgut atabalar més del compte: tot procurant simplement que predominés el ritme dactílic, normalment amb cesura central, masculina o femenina, ens hem permès uns quants cops que el tercer peu quedés coix (que contingués només la síl·laba tònica), ens hem permès llicències en el compte de les síl·labes (perquè el vers català funcioni, cal convertir algunes vegades en diftong el que, pròpiament parlant, no ho és) i ens hem permès també que el vers, quan quedava bé, tingués només cinc seus. I ens hem resignat si, en alguns casos, un vers que respectava el sentit de l'original ha quedat mètricament esguerrat (p. ex. B 9, 1).

3. 5. Bibliografia

Pel que fa a la bibliografia, hem pensat que no valia la pena que fos exhaustiva (hom pot trobar fàcilment llarguíssimes llistes d'escrits en molts llocs) i hi hem posat només aquells escrits que, per una raó o per una altra, han condicionat o determinat, en tot o en part, el nostre treball. Hi consten igualment obres de consulta sobre llengua i literatura gregues (diccionaris, gramàtiques, etc.), obres sobre aspectes generals de la filosofia i el pensament grecs (històries de la filosofia, etc.) i treballs monogràfics sobre Parmènides. Com és habitual, hem presentat tots aquests treballs per ordre (s'hauria de dir desordre) alfabètic, amb independència del seu gènere, la seva importància o la seva data de publicació.

4. HISTÒRIA D'AQUEST TREBALL

El mes de novembre de 2009 vam presentar el projecte de traduir i comentar tots els fragments dels autors normalment anomenats presocràtics al Dr. Josep-Maria Terricabras, el qual ens va remetre al Dr. Oriol Ponsatí-Murlà. El projecte fou acceptat i preinscrit el dia 1 de desembre de 2009 a la Facultat de Lletres de la Universitat de Girona. Al cap d'un temps de converses amb Oriol Ponsatí-Murlà, va semblar millor convertir aquell projecte en un llibre, que cobria un buit bibliogràfic important al mercat del país (era la primera traducció catalana d'aquests textos), i hi vam estar treballant durant dos anys. El llibre va sortir publicat el mes de setembre de 2011: *De Tales a Demòcrit, El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*, Edicions de la Ela Geminada, Girona, 2011 (el mes de setembre de 2012 en va sortir una segona edició).

El projecte de tesi va ser oficialment registrat a la Universitat de Girona el dia 21 de juny de 2011 amb el títol *Qüestions clau del pensament presocràtic*. Però, una mica fatigats de tants d'esforços sobre el mateix camp d'estudis, vam proposar iniciar un treball sobre la *Metafísica* d'Aristòtil. El director ens va convèncer de continuar amb algun autor presocràtic per aprofitar la familiaritat aconseguida amb aquest tema. Vam triar Parmènides. Pensàvem limitar-nos a la interpretació i el comentari del poema. Vam suggerir un pla de treball i una temporització: tres lliuraments parcials i un lliurament final pel mes de gener de 2014. Com a primer lliurament, el dia 31 de març de 2013 vam presentar unes línies generals de la lectura i uns esborranys de comentari. El director del treball ens va suggerir de fer-ho precedir d'una síntesi de la història de la

interpretació del text. Vam treballar en aquesta síntesi tot l'estiu de 2013. Però de seguida vam veure que aquesta investigació, si no s'acotava degudament, podia convertir-se en una tesi doctoral independent: fer això ben fet passava, per exemple, per rastrejar de quina manera apareix el nom de Parmènides en tota la literatura hel·lenística grega i romana, tota la medieval i tota la moderna. De manera que vam centrar-nos en l'estudi de només alguns punts-clau d'aquesta història. I fins i tot va semblar que el més correcte era fer uns simples apunts que poguessin marcar el rumb d'una investigació d'aquest tipus, una mena de full de ruta. Vam presentar un segon lliurament, que contenia aquests apunts (més una reelaboració de les línies generals de la lectura, així com el comentari, en un estat una mica més avançat, d'alguns fragments), el dia 20 d'agost de 2013. Un cop vam tenir enllestits els apunts per a la història de la interpretació, vam iniciar el comentari sistemàtic del poema, fragment per fragment. Quan va arribar el mes de gener de 2014, que era la data inicialment pactada per al lliurament final, estàvem tot just acabant el comentari del fragment 8. Quedaven encara uns quants fragments per comentar. El lliurament que feia tres, i que havia de ser el final, va tenir lloc el dia 13 de febrer de 2014. Des d'aquesta data fins a finals del mes de maig de 2014, vam treballar sense pausa en el comentari dels fragments que faltaven. Vam lliurar el treball definitiu el dia 30 de maig de 2014. Vam dedicar tot l'estiu a revisar-lo. El treball que el lector té a les mans és el resultat de tot aquest procés.

PRIMERA PART

APUNTS PER A UNA HISTÒRIA DE LA INTERPRETACIÓ DEL POEMA DE PARMÈNIDES

1. INTERPRETACIONS ANTIGUES

1.1. ELS INICIS

Els testimonis més antics que tenim de Parmènides són de Plató. Aquest és el primer autor que diu expressament el nom de Parmènides, que caracteritza el pensament d'aquest d'alguna manera, i que, a més a més, ens transmet algun fragment del seu poema. Fa l'efecte, doncs, que Plató hauria de ser el primer autor a qui es podria atribuir una *interpretació* de Parmènides pròpiament dita, i que la nostra història de la interpretació, per tant, hauria de començar amb Plató. Cal convenir, tanmateix, que el que acabem de dir no significa pas per força que Parmènides no fos llegit i interpretat abans. Perquè es pugui dir que un text es basa en la interpretació d'un altre, en efecte, ni fa falta que hi surti expressament el nom de l'autor del text interpretat (o el títol d'aquest), ni fa falta tampoc que contigui citacions d'aquest. Però també és veritat que això ens situa en un terreny molt relliscós. Algun límit cal que tingui el concepte *interpretació*. Algun indici hi ha d'haver que permeti assumir raonablement que un text n'interpreta un altre. A manca de tota referència expressa de l'un a l'altre, una possibilitat és que es pugui mostrar que la interpretació no podria tenir les característiques que té si el text interpretat no tingués les que té, amb la condició que la dependència que es pugui establir entre l'una i l'altre sigui prou estreta (perquè, si no, això es podria dir de qualsevol text modern, per exemple, respecte a qualsevol text antic tradicionalment important). Hom es veu obligat a rumiar, aleshores, en quina sèrie de marques textuais es pot concretar la dependència d'un text respecte a un altre: en el fet que el seu tema sigui el que és, en el fet que el seu contingut sigui el que és, en el fet que l'ordre de tractament de les qüestions sigui el que és, en el fet que el llenguatge (designacions, fraseologia, argumentacions, figures retòriques, etc.) sigui el que és, etc. (i ben assumit en tot moment que una dependència pot concretar-se tant en coincidències i afinitats com en dissemblances i contrarietats). Cal tenir en compte, a més, que, des del primer moment, certes interpretacions d'un text poden ser condicionades o mitjançades, de manera conscient o inconscient, per altres interpretacions ja donades i conegudes del mateix text, sense que hi hagi d'haver per força cap referència expressa de les unes a les altres (en el cas que ens ocupa, per exemple, és impossible que un intèrpret actual de Parmènides no estigui condicionat *a priori* per categories com *els presocràtics*, per conceptes com *Escola d'Èlea* o per

contraposicions com *Heraclit-Parmènides*). En suma, una cosa és tenir Parmènides per *tema* i una altra cosa és tenir-lo per *base*, i no hem volgut que la nostra història de la interpretació de Parmènides inclogués només els autors que el converteixen en tema. Com que aquí no investiguem de qui depèn Parmènides, sinó qui depèn d'aquest, tots els autors que considerarem li són cronològicament posteriors. Començarem mirant de veure que certs autors posteriors a Parmènides i anteriors a Plató, tot i que no expressen el seu pensament en la forma d'una exegesi del text de Parmènides, ni en fan cap citació, ni diuen expressament el seu nom, depenen de Parmènides, tant pel que fa a les problemàtiques que plantegen, com pel que fa a l'ordre amb què ho fan, com pel que fa també al llenguatge amb què ho fan. Per això la nostra història de la interpretació de Parmènides comença amb aquests autors.

1.1.1. Zenó i Melís

Segons certs passatges de Plató, segons Aristòtil, segons Hegel, i segons Zeller i Burnet i –de retruc– tota la historiografia filosòfica habitual, Zenó i Melís haurien estat deixebles de Parmènides, amb el qual haurien constituït l'anomenada *escola eleàtica*, escola que potser hauria fundat Xenòfanes i que, en tot cas, s'hauria caracteritzat per la negació de la pluralitat i el moviment, o sigui per la defensa de la tesi segons la qual el que hi ha és (ha de ser) una sola realitat immòbil. Pensem, ja ho hem dit, que qualsevol interpretació dels textos d'aquests autors té avui l'obligació d'assumir la historiografia filosòfica i la seva constitució com a objecte d'estudi específic, a diferenciar del que formen els textos mateixos, i per això mateix l'obligació de no assumir tot el que s'acaba de dir com a fet, sinó revisar-ho.

El primer tret important en què sembla concretar-se una influència de Parmènides sobre aquests dos autors és que tots dos escriuen fent servir un eixut discurs teòric seguit que, a més a més, és bàsicament *argumentatiu*, o sigui consistent en la posició de determinades premisses de les quals es desprenen determinades conclusions com a conseqüència necessària. D'abans d'aquests dos autors tenim la prosa d'un Anaximandre, un Anaxímenes, un Heraclit. La dels milesis, fins on ens és possible conèixer-la (principalment a través de la caracterització que en fan els testimonis), és igualment teòrica o enunciativa, però és bàsicament expositiva i consisteix en bona mesura en l'explicació de fenòmens. La d'Heraclit és gnòmica i molt rarament constitueix argumentacions. Una mica més endavant, amb Anaxàgoras i Diògenes (per

exemple), i sens dubte ja sota la influència de (com a mínim) Zenó, apareixerà una forma mixta entre l'exposició i l'argumentació. La prosa argumentativa de Zenó i de Melís no pot explicar-se a partir de cap d'aquests precedents i no tindria les característiques que té si el mode d'exposició de continguts de la primera part del discurs de la deessa de Parmènides no fos el que és, descomptada, això sí, la important diferència que Zenó i Melís no escriuen en vers (ni el que diuen ve –que, segurament, és dir el mateix– de la divinitat). Segons Diògenes Laerci, Aristòtil hauria dit, en una obra perduda (*Sofista*), que Zenó va ser l'inventor de la *dialèctica*: Ἀριστοτέλης δ' ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ἐμπεδοκλέα ῥητορικὴν εὐρεῖν, Ζήνωνα δὲ διαλεκτικὴν (VIII, 57; vg. també IX, 25). A la vista del que ens queda, directament o indirecta, de Zenó, la tal art διαλεκτική no és pas el que rep el mateix nom a l'obra de Plató (vg. més endavant), sinó més simplement l'art de construir argumentacions demostratives que consisteixen a reduir a l'absurd la tesi de la qual parteixen, de manera que acaben demostrant, al cap del procés deductiu, que la tesi vàlida ha de ser la contrària de la inicial, caracterització a la qual, si ha de valer per al discórrer de Zenó, hi falta l'important afegitó que la tesi inicial és sempre, a més de falsa, una veritable (pseudo)evidència, com per exemple que hi ha coses, o que hi ha coses que es mouen. Sens dubte tot això té alguna base en Parmènides, però no és pas això el que es troba en aquest. En primeríssim lloc perquè Parmènides, a diferència de Zenó, no pretén *demostrar* res. Posats a trobar tesis al seu poema, la tesi fonamental seria que, a més d'haver-hi coses, que són múltiples i canvians, també hi ha el ser, que és només un i sempre igual, o sigui: que no és cap cosa. El poema mira de mostrar que el ser no és cap cosa perquè no té les característiques (pluralitat i canvi) que defineixen les coses com a tals, i desqualifica tot aquell que, no comprenent què és el ser, o confonent-lo amb una cosa, el converteix en una espècie de realitat primigènia i mira de generar-ne la pluralitat canviant de les coses. Un cop dit que Parmènides no pretén demostrar res, l'important aquí, continguts a part, és que, en Parmènides, ni la tesi segons la qual hi ha una pluralitat de coses en moviment és presentada com a tesi contrària a (o incompatible amb) la tesi de la unitat i immobilitat del ser, ni es redueix a l'absurd cap d'aquestes dues tesis, sigui quina sigui la que es vulgui considerar de partida. El que sí que hi ha en Parmènides, i que també es troba en Zenó (en aquest, justament, concretada en dialèctica), és el recurs de l'*estupefacció*: la descoberta de quelcom que passa ordinàriament inadvertit i que, per això mateix, és estupefaent d'entrada (amb la diferència que Zenó nega evidències, mentre que Parmènides en treu a la llum). La dialèctica de Zenó sembla filla de la cura

expositiva que demana presentar com cal aquesta estupefaent descoberta fenomenològica de Parmènides, però és tot just aquesta cura, no pas encara dialèctica, el que trobem en aquest.

Entrant en qüestions de contingut, no es pot, d'entrada, donar sentit als fragments de Zenó d'Èlea sense atribuir-li la tesi segons la qual és del tot impossible que hi hagi (o que el que hi ha sigui) una pluralitat de coses en moviment, de manera que el que hi ha, si hi ha res, ha de ser per força *un sol X immòbil*. Aquesta tesi no només no es troba en Parmènides, sinó que costa de dir quins motius i quins passatges del poema de Parmènides poden haver-la inspirat o fonamentat. Llegirem els fragments de Zenó amb el fi d'esbrinar-ho. Els que ens n'han arribat són molt pocs (quatre), documenten sobretot una de les apories contra la pluralitat (29 B 1, 29 B 2, 29 B 3), i només un (29 B 4) ho fa d'una de les apories contra el moviment (la de *la fletxa*, com se la sol anomenar des d'Aristòtil). Més que gràcies als fragments, doncs, se les coneix sobretot gràcies als testimonis crítics d'Aristòtil (sobretot 29 A 25, 29 A 26, 29 A 27, 29 A 28).

Comencem pels tres fragments contra la pluralitat. El tercer (B 3: *Simpl. Phys.* 140, 27), que segurament és el més clar, diu: εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ ὅτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστίν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἶη. εἰ πολλά ἐστίν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν· ἀεὶ γάρ ἕτερα μεταξύ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ. El sentit de l'argumentació és clar: a) Si es diu que hi ha més d'una cosa, que hi ha pluralitat (que πολλά ἐστίν, o que τὰ ὄντα ἐστὶ πολλά), es diu que les coses són comptables o numerables, i això vol dir: que hi ha un número *determinat* de coses (ὅτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα); b) ara bé, les coses (o almenys algunes coses) són divisibles, i cada part de cosa és tan *cosa* (és tant, és tan ὄν) com la cosa de la qual és part, i entre part de cosa i part de cosa sempre quedarà alguna cosa novament divisible en parts (ἀεὶ γάρ ἕτερα μεταξύ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξύ); per tant, el número de coses és infinit; i per tant: no és cap número *determinat* de coses; c) així doncs, si es diu que hi ha més d'una cosa, que hi ha pluralitat, es diu al mateix temps que hi ha un número determinat de coses (que τὰ ὄντα ἐστὶ πεπερασμένα) i cap número determinat de coses (que τὰ ὄντα ἐστὶ ἄπειρα). La qual cosa és absurda. Per tant, no es pot dir (sense caure en l'arbitrarietat o embolicar-se en contradiccions) que hi ha més d'una cosa. L'argument es deixa posar fàcilment en relació amb un determinat estadi de l'evolució del pensament pitagòric, si d'aquest en forma part la tesi que les coses es defineixen com a tals per llur numerabilitat o

comptabilitat. Posar la problemàtica de fons (en paraules de Zenó, εἰ πολλά ἐστίν) en relació amb el text de Parmènides, en canvi, com dèiem, és més difícil. Se la deu haver d'anar a cercar als versos on Parmènides declara que τὸ ἐόν ἐστίν (B 8, 6) i/o que no és διαιρετόν (B 8, vv. 22-5). L'expressió τὰ ὄντα, que Zenó fa servir diferents vegades per a referir-se al que (presumptament) hi ha i que, segons l'argument, no pot haver-hi, és, gramàtica en mà, el plural de τὸ ὄν (= τὸ ἐόν), que és una de les expressions que Parmènides fa servir esporàdicament per a referir-se a l'assumpte de què s'ocupa. Traslladant la problemàtica de fons a qüestions de llengua, posats a referir-nos al que hi ha amb el participi del verb εἶναι, a dreta llei només el podem fer servir en singular: τὸ ὄν, que és com el fa servir Parmènides (vg. una mica més avall).

Fa l'efecte que una de les versions de l'argument que acabem de veure es devia centrar en la discussió sobre com de gran és (o quina mida té) el que hi ha. És el que veiem als altres dos fragments de Zenó sobre la pluralitat (els dos primers a DK). Els considerarem conjuntament perquè, de fet, el text que formen és una discutible reconstrucció feta per Diels-Kranz a partir de quatre citacions separades de Simplicí (vg. 29 B 1, 29 B 2), i és molt probable que constituïssin una mateixa argumentació. El primer diu (29 B 1; Simpl. *Phys.* 140, 34): εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἶη. εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὁμοίον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν· οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἐστίν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα· μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι. I el segon diu (29 B 2; Simpl. *Phys.* 139, 5): εἰ γὰρ ἄλλωι ὄντι προσγένειτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν· μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγιγόμενον οὐδὲν εἶη. εἰ δὲ ἀπογιγόμενον τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἔσται μηδὲ αὖ προσγιγόμενον αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενομένου οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενομένου. El passatge de Parmènides d'on pugui arrancar la problemàtica presentada en aquests dos fragments torna a haver de ser aquell on la deessa declara que τὸ ἐόν no és διαιρετόν (28 B 8, 23). Tots dos arguments constitueixen una nova refutació de la tesi πολλά ἐστίν (cal observar la hipòtesi εἰ πολλά ἐστίν, que encapçala 29 B 3, un altre cop al final de 29 B 2). En aquest cas, però, es pressuposa que qualsevol ὄν ha de tenir alguna grandària (μέγεθος), i la refutació consisteix a mostrar que acceptar aquesta tesi comporta haver d'acceptar que el que hi ha ha de ser infinitament gran i infinitament petit al mateix temps. El segon fragment

(29 B 2) sembla ser una refutació específica de la tesi segons la qual el que hi ha podria ser infinitament petit: quelcom infinitament petit no seria *quelcom*, sinó *res*; la qual cosa és absurda. En aquests dos fragments (29 B 1 i 29 B 2), doncs, la refutació gira entorn, no del número de coses que hi ha, que és el que hem vist a 29 B 3, sinó de la seva grandària.

Aquí hi ha diverses coses a comentar. En primeríssim lloc, l'ús del sintagma τὸ ὄν (vulgui dir el que vulgui dir). Ningú abans de Parmènides no havia emprat aquest sintagma per a referir-se al subjecte de la meditació, diguem a allò que hi ha al fons de les coses. Els milesis i els pitagòrics, segons ens fa saber Aristòtil, haurien emprat la paraula ἀρχή (Diels-Kranz la presenten com a literal d'Anaximandre a 12 B 1); pels fragments sabem que Xenòfanes hauria emprat θεός (21 B 23), Heraclit φύσις (p. ex. 22 B 123), λόγος (p. ex. 22 B 1, 22 B 2), κόσμος (p. ex. 22 B 30), i unes quantes altres paraules; però cap d'ells no hauria emprat τὸ ὄν (o τὸ ἐόν). La menció és prou peculiar (prou genial, val a dir) com perquè no hi hagi cap dubte que Zenó (i Melís i els autors posteriors en general) hereten aquesta expressió de Parmènides. Ara bé, és una evidència que en Zenó (que no pas en Parmènides, almenys no pas evidentment) trobem l'expressió significant *el que hi ha* sense cap mena d'ambigüitat i emprada com a singular de τὰ ὄντα (vg. 29 B 3) (o sigui del mateix que, altres vegades, Zenó mateix anomena πολλά). Amb Zenó ens trobem instal·lats d'entrada en el pla del discurs òntic i la qüestió és què es pot dir que hi ha i què no. Ho prova el pronom ἕκαστον del començament de 29 B 1, l'expressió ἄλλωι ὄντι del començament de 29 B 2, i l'ús repetit del pronom ἕτερον.

En segon lloc, i en evident connexió amb el que precedeix (perquè la qüestió de fons és la mateixa), veiem aparèixer la paraula ἐστίν no seguida de predicat per a dir quelcom important. Sigui el que sigui, en el sol ús absolut d'aquest ἐστίν hi ha una evident dependència de Parmènides. Una altra cosa és que Parmènides i Zenó facin servir aquest recurs per a dir la mateixa cosa. En Parmènides, ἐστίν és l'expressió triada com a marca caracteritzant del ser (en principi, enfront del no-res) (v. p. ex. 28 B 2, 3, 28 B 6, 1). En Zenó, la qüestió esdevé qüestió sobre la possibilitat d'afirmar al mateix temps el verb ἐστίν de τὸ ὄν i de πολλά. També aquí s'hi endevina una dependència indiscutible de Parmènides, la represa d'alguna qüestió. Però no és gens evident que aquesta qüestió, en Parmènides, sigui la qüestió sobre si el que hi ha pot o no pot constituir una pluralitat, i de fet no es troba enlloc en el que ens resta de poema l'ús de la paraula πολλά (tan habitual després de Zenó) per a referir-se al que hi ha com a

pluralitat (i amb això no s'ha pas afirmat que no hi sortís). La qüestió sobre si pot haver-hi o no pluralitat, la qüestió εἰ πολλά ἐστίν, és de Zenó.²

En tercer lloc, veiem aparèixer en Zenó la qüestió sobre si es pot dir consistentment o no que el que hi ha té μέγεθος, que és característica de la reinterpretació zenoniana de la problemàtica fundada per Parmènides, en el sentit que, al marge que la paraula μέγεθος no apareix en cap moment al poema de Parmènides (la qual cosa no té per què significar res, però que consti), els passatges del poema de Parmènides interpretables entorn de la grandària o la mida i la divisibilitat i la uniformitat o homogeneïtat de τὸ ὄν (els que desenvolupen els σήματα –presentats a B 8, 4– οὐλομελής... ἡδ' ἀτέλεστον: bàsicament 28 B 8, v. 22-5 i v. 42-9) poden haver de ser (i, en tot cas, poden ser) interpretats *en sentit figurat*, mentre que Zenó els interpreta en sentit literal (com fan molts intèrprets moderns, sobre la base de Zeller i Burnet). Finalment: en els passatges del poema on Parmènides parla d'això, el que Parmènides vol dir, com veurem, és que el ser, a diferència de les coses, no consta de parts. No que consti de parts idèntiques, sinó que no consta de parts. Els adjectius οὐλομελής (d'una sola peça) i συνεχές (continu) són una mica confusius, però són triats per a dir això mateix. Per això pot dir que el ser és acabat. Si s'interpreten literalment, en canvi, el que és continu i uniforme hauria de ser *infinit*; i és precisament en això –en una interpretació literal, doncs– que consisteix la crítica de Melís; però Parmènides diu uns quants cops que el ser és *finit*.

Continuem amb les apories contra el moviment. El fragment 29 B 4 (Diog. Laer. IX 72) és l'únic fragment de Zenó on ens n'ha arribat una de documentada, diguem-ne, directament. Les altres les coneixem pels testimonis d'Aristòtil. Recordem-les breument. La primera (29 A 25) diu: a) perquè hi hagi moviment, cal que un (presumpte) mòbil recorri alguna distància, per petita que sigui; si no, no es pot dir que hi ha moviment; b) per a recórrer una tal distància, cal que el (presumpte) mòbil passi per la meitat del trajecte; c) etcètera *in infinitum* (recordem la frase de 29 B 1: ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἶπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν); d) com que el número de meitats de trajecte a recórrer no s'acaba mai (és infinit), resulta que mai no pot acabar d'haver-hi moviment; per tant, no hi ha (no pot haver-hi) moviment. La segona aporia (29 A 26) ens demana que suposem una cursa entre Aquil·les (el més ràpid dels grecs) i un corredor més lent, i ens demana que suposem també que el primer li concedeix un cert avantatge al més lent.

² La tesi surt tal qual al Parmènides de Plató quan Zenó està llegint per segon cop, de viu en viu i amb l'escrit a les mans, l'escrit de Zenó (concretament "la primera hipòtesi del primer argument": τὴν πρώτην ὑπόθεσιν τοῦ πρώτου λόγου): εἰ πολλά ἐστὶ τὰ ὄντα (127 d 6-7 – e 1-2).

Zenó, com se sap, diu que Aquil·les mai no atraparà el corredor més lent. En efecte, en el temps que Aquil·les trigui a recórrer la distància que el separa inicialment del més lent, aquest haurà recorregut alguna distància (tant més petita com més gran sigui la diferència entre la velocitat d'Aquil·les i la del corredor més lent, però en definitiva alguna distància mai no igual a zero), ja que al més lent li hem concedit, per hipòtesi, alguna velocitat (més gran que zero). I com que això passarà sempre (tornem a recordar la frase de 29 B 1: ὁμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν), Aquil·les no atraparà mai el corredor més lent. Per tant, en realitat no hi ha (ni pot haver-hi) mòbils amb velocitats diferents; només hi són en aparença. Finalment, la quarta aporia (29 A 28): per mitjà de l'exemple de dues files d'atletes (un mateix número d'atletes per fila i a la mateixa distància l'un de l'altre en totes dues) que es mouen (a la mateixa velocitat i en sentit contrari l'una de l'altra) al davant d'una fila d'espectadors immòbil (un mateix número d'espectadors que d'atletes per fila i a la mateixa distància l'un de l'altre que els atletes), Zenó demostra que les determinacions *espai recorregut* per un (presumpte) mòbil, *temps transcorregut* durant el seu (presumpte) moviment i *velocitat* del seu (presumpte) moviment, aparentment consistents, són, en realitat, inconsistents, perquè es pot dir amb igual validesa que són el que són, el doble del que són i la meitat del que són, segons el punt de referència que s'adopti. Pel que fa a la tercera aporia, el fragment de Zenó (29 B 4) diu: τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπων κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι. També en aquest cas el sentit de l'argumentació és clar: a) en un (i només un) instant donat, un cos en (presumpte) moviment (p. ex. una fletxa: vg. 29 A 27) ocupa un (i només un) lloc donat; en aquest instant donat, el cos no es mou; b) ara bé, això passa a cada instant donat, o sigui: sempre; c) per tant, el cos no es mou en cap instant donat, o sigui: mai. Per tant, en realitat no hi ha moviment, només ho sembla.

La primera cosa a comentar és que la tesi que τὸ ἐόν és ἀκίνητον (28 B 8, v. 26 i 38) és, sens dubte, de Parmènides. Però és molt evident que Zenó, en els seus arguments, no parla pas del mateix que Parmènides. En totes les apories, Zenó *parteix* de l'admissió de la pluralitat i el moviment, i és per una anàlisi interna d'aquests conceptes que mostra que són impossibles. Per això τὸ κινούμενον, aquí (i en Zenó en general), és simplement un element qualsevol del conjunt de τὰ ὄντα.

La segona cosa a comentar és que, com es veu de seguida per les característiques generals d'aquestes argumentacions, mentre que Parmènides, quan parla del canvi (tant quan qualifica τὸ ἐόν d'ἀκίνητον –28 B 8, v. 26 i 38– com quan l'atribueix a τὰ δοκοῦντα), parla del canvi *en general* (vg. p. ex. 28 B 8, 41: καὶ τόπων ἀλλάσσειν διὰ τε

χρόα φανὸν ἀμείβειν), Zenó reprèn aquest problema de manera que aquest canvi passa a ser *exclusivament* el canvi de lloc, o sigui el *moviment* (el moviment de les coses en el temps i en l'espai), raó per la qual la qüestió de fons se centra, en tots els arguments (si bé de manera diferent segons el cas), en si hi pot haver o no hi pot haver unitats d'espai i de temps infinitament petites, qüestió que no apareix (ni podia aparèixer) en el poema de Parmènides i que, en canvi, marcarà d'arrel les repeses posteriors (com és evident en Anaxàgoras i Demòcrit).

En síntesi, el pensament de Zenó, fins on ens és possible conèixer-lo, pot reduir-se a la tesi segons la qual el que sembla que hi ha (moltes coses movent-se) no pot ser el que hi ha en realitat (un sol X immòbil): el que hi ha en realitat és del tot *incompatible* amb el que hi ha en aparença. I com que Zenó no diu enlloc la manera com es genera o s'explica el que hi ha en aparença a partir del que hi ha en realitat, sinó que es limita a mostrar que el que hi ha en aparença és inconsistent, el seu pensament genera inevitablement perplexitat o –com dèiem més amunt– estupefacció. Tot plegat és sens dubte una peculiar repesa de la diferència que en el poema de Parmènides s'estableix entre τὸ ἕὸν/εἶναι (un sol X sempre igual) i τὰ δοκοῦντα (una pluralitat sempre canviant) conjugada amb una determinada interpretació de la desconcertant divisió del discurs de la deessa en dues parts: la que s'ocupa de τὸ ἕὸν/εἶναι (o de l'ἀληθείη) (28 B 2 – B 8, 1-49) i la que s'ocupa de les βροτῶν δόξαι (28 B 8, 53-B 19). Cal retenir dues diferències: primerament, és impossible donar sentit als arguments de Zenó sense fer entrar en joc la contraposició entre *aparença* i *realitat* (o *semblar* i *ser*) (encara que no se la hi trobi dita expressament); això no ocorre en Parmènides; segonament, en Parmènides s'afirma expressament que τὰ δοκοῦντα era necessari (28 B 8, 32) i es troba una raó de la gènesi de les βροτῶν δόξαι a partir de τὸ ἕὸν/εἶναι (o de l'ἀληθείη) (28 B 8, v. 53-61, especialment v. 53-6), cosa que no es troba en Zenó, en el qual no només no s'hi troba, sinó que també sembla essencial que no s'hi trobi.

Melís hauria escrit un llibre intítulat *Sobre la natura* o *Sobre el ser* (30 A 2, 30 A 4; el títol deu ser hel·lenístic). És característica de Melís l'argumentació següent (de la qual són document la totalitat dels fragments que ens en queden, que són deu): atès que el que hi ha en aparença (múltiples coses que arriben a ser i deixen de ser, o sigui: que canvien) és inconsistent (cosa que s'afirma a 10 B 8), aleshores (conclusió 1) el que hi ha en realitat ha de ser un sol X incanviant o immòbil (tant en el temps, com en l'espai, com en tots els sentits de la paraula), i aleshores (conclusió 2) aquest X ha de

ser, d'una banda, per força il·limitat (ἄπειρον) (10 B 2, 10 B 3, 10 B 4, 10 B 5, 10 B 6, 10 B 7), a diferència del que diu Parmènides en uns quants passatges (vg. p. ex. les qualificacions οὐκ ἀτελεύτητον –B 8, 32– i τετελεσμένον –B 8, 42– que Parmènides aplica a τὸ εἶναι), i, d'altra banda, no pot tenir cos (σῶμα) (10 B 9) (en efecte: si el que hi ha en realitat ha de ser u, ho ha de ser també en el sentit que sigui indivisible o sense parts). Melís sembla compartir amb Zenó la premissa de l'argumentació (el que hi ha en realitat és inconsistent) i la conclusió 1 (el que hi ha en realitat ha de ser un sol X immòbil). Sembla pròpia de Melís, en canvi, la conclusió 2 (el que hi ha en realitat ha de ser infinit i no pot tenir cos). També és característica de Melís una tesi que més endavant faran seva Leucip i Demòcrit: la que identifica el no ser i el buit (τὸ κενεόν); si bé és pròpia de Melís, que no de Leucip i Demòcrit, la seva negació (30 B 7). Tampoc en Melís, com ja passava en Zenó, no s'endevina cap manera de generar l'aparença a partir del que hem d'admetre que hi ha en realitat. Vegem-ho als fragments, transmesos tots ells per Simplicí dins els seus comentaris al *De caelo* i a la *Física* d'Aristòtil.

B 1 (Simpl. *Phys.* 162, 24): ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδέν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός. Veiem aquí la mateixa resistència a mencionar el subjecte de les frases que es troba en Parmènides B 2 (v. 3 i 5) i tot al llarg de B 8 (p. ex. v. 2), i que es troba, com anirem veient, en la majoria de fragments de Melís. Després, la frase ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται sembla dependre clarament del vers οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν de Parmènides (B 8, 5), amb la diferència que mentre que Parmènides diu que no es pot parlar del ser sinó en present, nega tot futur i tot passat al ser, en canvi Melís, aparentment amb la intenció d'expressar la mateixa idea, a saber: que el ser és present sempre i, per tant, en cada moment (ἀεὶ), diu que era i serà el (mateix) que és. Trobem aquí també, expressat per primera vegada, el principi *ex nihilo nihil*, οὐδὲν ἐκ μηδενός. Melís es fonamenta sens dubte en el passatge de Parmènides que s'obre després de l'enumeració de σήματα de τὸ εἶναι i que, per mitjà de preguntes retòriques, mira de mostrar que τὸ εἶναι no pot haver nascut ἐκ μὴ εἶναιτος (B 8, v. 6-21). Cert que en aquest passatge de Parmènides es troba afirmat que οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ εἶναιτος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό (B 8, 12-13), on el τι sembla poder-se referir a qualsevol cosa (no només a τὸ εἶναι), però la diferència està en el fet que la tesi, en Melís, sembla emesa amb el caràcter de principi general (res –o sigui cap cosa– no pot sorgir de res), mentre que en Parmènides es refereix particularment a τὸ εἶναι. En altres paraules, Melís diu res que res no pot sortir de res,

mentre que Parmènides diu que el que no pot sortir de res (per a ser exactes, de no ser) és el ser.

B 2 (Simpl. *Phys.* 109, 20): ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἦρξατο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον)· ὅτε δὲ μήτε ἦρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται <καὶ> οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι. D'entrada trobem el mateix que al fragment anterior: la resistència a posar nom a l'assumpte de què es parla –això és: frases sense subjecte exprés– i la tesi que l'assumpte en qüestió és αἰεὶ i –per tant– tant ara com abans com després, on cal remarcar de nou la diferència esmentada respecte a Parmènides quant a la conveniència de les formes verbals ἔστι, ἦν i ἔσται per a referir-s'hi). La novetat és que aquí, d'això, se n'extreu la conseqüència (si és que no es tracta d'una mera reformulació del mateix) que l'assumpte de què es parla no té (cal entendre: ni pot tenir) ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν, raó per la qual l'assumpte en qüestió és (cal entendre: ha de ser) ἄπειρον. Aquesta tesi, característica de la represa del pensament de Parmènides per part de Melís, casa amb certs passatges del poema i no casa amb certs altres. Interpretada com a exegesi del text, pot representar la posició de Melís al davant d'un dels punts més desconcertants del poema. En efecte, Parmènides diu de τὸ ἔόν, en certs llocs, que és ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρόν (B 8, 3), ἀτέλεστον (B 8, 4), ἀναρχόν ἄπαυστον (B 8, 27), i en diu al mateix temps, en certs altres llocs del mateix context (B 8, 1-49), el contrari: que és οὐκ ἀτελεύτητον (B 8, 32), τετελεσμένον (B 8, 42), ἐν πείρασι (dos cops: B 8, 26 i 49) (el contrari d'ἄπειρον), llocs, aquests segons, als quals es poden sumar tots aquells passatges on es presenta el ser lligat o encadenat o immobilitzat (ἀκίνητον: B 8, v. 26 i 38) per les poderoses Δίκη (B 8, 14), Ἀνάγκη (B 8, 30) o Μοῖρα (B 8, 37). El que afirma Parmènides no és pas contradictori: el ser és (de)terminat o (de)finit o limitat o acabat o perfet perquè *és quelcom* (a no confondre amb no-res) que es diferencia de *les coses* perquè, a diferència d'aquestes, no deixa de ser i arriba a ser, no neix ni mor, no té començament ni final, etc. Melís no sembla pas negar el primer: simplement insisteix en això segon afirmant confusivament que el ser és “infinít” (l'adjectiu ἄπειρον, en qualsevol cas, no apareix en cap moment en tot el poema de Parmènides). Anotem finalment dues qüestions a propòsit de l'última frase. Primera, l'aparició de l'expressió οὐ(κ) ἀνυστόν, que torna aparèixer un parell de vegades a B 7. L'expressió apareix en Parmènides B 2, 7 referida al camí del no ser o a la pretensió de conèixer-lo i ensenyar-lo, però l'ús que en fa Melís n'és independent. En Melís, significa un simple i prosaic “no és possible”. Parmènides, en

canvi, sembla aprofitar l'accepció de "fer un camí" (una óδος) que té el verb ἀνώω. Segona, Melís afirma de manera negativa o indirecta que l'assumpte de què es parla és πᾶν. Quan en Parmènides apareix πᾶν referit al ser, l'expressió vol dir "tot ell" (νῦν ἔστιν ὁμου πᾶν –B 8, 5–, πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον –B 8, 22–, πᾶν δ'ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος –B 8, 24–, ξυνεχὲς πᾶν ἐστὶν –B 8, 25–, πᾶν ἐστὶν ἄσυλον –B 8, 48). Aquí Melís, en canvi, sembla voler dir que el ser ho és tot (que no hi ha res sinó el ser, que el ser és l'únic que hi ha).

B 3 (Simpl. *Phys.* 109, 29): ἀλλ' ὥσπερ ἔστιν ἀεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον ἀεὶ χρῆ εἶναι. Els dos primers fragments afirmen la infinitud del ser *en el temps* (per això diu B 2 que ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται). El fragment present afegeix respecte als anteriors que l'assumpte de què es parla (que continua sense nom) és infinit també pel que fa a la grandària: καὶ τὸ μέγεθος. De moment (potser només de moment) no es pot entendre sinó que es refereix a la grandària *en l'espai*.

B 4 (Simpl. *Phys.* 110, 2): ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίων οὔτε ἄπειρόν ἐστιν. Aquest fragment no afegeix cap contingut nou als anteriors. Defineix en què consisteix ser infinit en l'espai i en el temps (consisteix a no tenir començament ni acabament), però evidentment no presenta una mera definició. Suposant de manera implícita que el que hi ha (l'únic que pot haver-hi) és (ha de ser) infinit en l'espai i en el temps, el fragment sembla afirmar que res del que sembla haver-hi hi és realment, perquè tot el que hi ha en aparença és finit, o sigui: té començament i acabament. És remarcable que la infinitud en el temps s'expressa aquí específicament per mitjà de l'adjectiu αἰδίων, que no apareix, per cert, al poema de Parmènides.

B 5 (Simpl. *Phys.* 110, 5): εἰ μὴ ἔν εἶη, περᾶνεῖ πρὸς ἄλλο. Continua la resistència a posar nom a l'assumpte de què es parla. Aquí s'afirma que aquest ha de ser ἔν, que és un dels σήματα que apareixen al poema de Parmènides (B 8, 6), o sigui que la dependència (potser mitjançada per Zenó) és evident. És interessant observar que Melís deriva (dedueix) la unitat de l'assumpte de què parla de la seva infinitud: com que és infinit, ha de ser u. Això no passa en el text de Parmènides. En Parmènides, a més, la unitat del ser no significa que el que hi ha hagi de ser una sola cosa (ans al contrari).

B 6 (Simpl. *De caelo* 557, 14): εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἶη, ἔν εἶη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἶη, οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα. El mateix argument que al fragment anterior. L'assumpte de què es parla (que continua sense nom) ha de ser u *perquè* és (ha de ser) infinit. Això, en Melís (com en Zenó), que no pas en Parmènides, significa que no pot haver-hi més d'un X. Fa l'efecte que el numeral δύο és emprat aquí per a referir-se a la pluralitat en general (amb el significat de *dos o més*). En tot cas, no està de

més recordar que, en el poema de Parmènides, els homes s'extravien perquè, en el seu assaig de tematitzar el ser (o la dualitat ser/no ser), posen nom a δύο μορφαί (B 8, 53).

B 7 (Simpl. *Phys.* 111, 18): οὕτως οὖν αἰδιόν ἐστι καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὁμοιον πᾶν. καὶ οὐτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μείζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιάται· εἰ γὰρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη. εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὼν μὴ ὁμοιον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐὼν, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μῆτι μύριοις ἔτεσιν ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ. ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη; εἰ μὲν γὰρ τι ἐγένετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθεῖ. οὐδὲ ἀλγεῖ. οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο ἀεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ' ἂν ὁμοιον εἴη, εἰ ἀλγέοι ἀπογινομένου γὰρ τευ ἂν ἀλγεοὶ ἢ προσγινομένου, κούκ ἂν ἔτι ὁμοιον εἴη. οὐδ' ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγῆσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐὼν, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γένοιτο. καὶ περὶ τοῦ ἀνιάσθαι αὐτὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι. οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τὸ γε μηδέν. οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆτι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὅκητι ὑποχωρήσει. πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστόν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. κρίσιν δὲ ταύτην χρῆ ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται. Aquí hi ha diferents coses a comentar. En primer lloc, és el primer fragment on Melís posa nom a l'assumpte de què s'ha anat ocupant i de què es continua ocupant; ho fa esporàdicament (una sola vegada, a la tercera línia), però ho fa: ho anomena, com Parmènides, τὸ ἐὼν. En segon lloc, i descomptada la primera frase (que resumeix el que s'ha vist fins ara i és positiva) el text està construït en bona part de manera que, d'entrada, s'enumeren seguides tota una sèrie de característiques que τὸ ἐὼν *no* té (οὔτε... οὔτε... οὔτε...), i després es desplega argumentant per quina raó no les té, considerant-les una per una. Això depèn evidentment, almenys en darrer terme, de la construcció discursiva de Parmènides, B 8, 1-49: tant el fet que la caracterització que es fa de τὸ ἐὼν sigui negativa com el fet que primer s'enumerin seguides una sèrie de característiques i després se les vagi argumentant. Amb la diferència que en Parmènides, que no pas en Melís, sembla jugar un paper important el fet que la caracterització negativa es faci per mitjà d'adjectius construïts amb alfa privativa (ἀ-) (i en això sembla haver-hi implicada la mateixa

diferència que hem vist entre l'un i l'altre a propòsit de les formes d'imperfet i de futur del verb εἶναι). En Parmènides hi ha un neguit per defugir la tesi que no hi ha en Melís (ni en Zenó) i que es concreta en aquestes subtileses. En tercer lloc, a les tres característiques que hem vist fins ara, la primera frase n'hi afegeix una quarta (amb tota l'aparença de ser deduïda de les altres) i és que el ser ἐστὶ (...) ὁμοιον πᾶν: això està tret literalment de Parmènides, B 8, 22. En quart lloc, Melís diu primer que el ser no presenta canvis, no s'altera (ἐτεροιοῦται, del verb ἐτεροιοῶ, esdevenir ἐτεροῖον) i després que no es mou (οὐ κινεῖται): totes dues coses. Si la recepció de Parmènides per part de Zenó es concreta en arguments que neguen el moviment de lloc en el temps (κίνησις), Melís nega (també) el canvi en general (diguem aquí ἐτεροίωσις). En cinquè lloc, la negació del buit (implicada en la del moviment): no hi ha res d'això en Parmènides, ni el concepte ni la paraula (τὸ κενεόν). La negació del buit permet a Melís negar la possibilitat de moviment de lloc, tant del ser entès com a tot com de qualsevol de les seves parts (si en tingués). Per això Melís nega la possibilitat de tot intern reorganitzar-se (μετακοσμηθῆναι) i nega igualment la possibilitat que el ser pugui ser aquí més dens (πυκνόν) i allà més clar (ἀραιόν). La idea arranca de tres passatges de Parmènides: B 4, 2-4 (οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον) (el μετακοσμέω de Melís fa pensar en el κατὰ κόσμον de Parmènides, així com en el διάκοσμον de B 8, 60 de la part del discurs relatiu a la Δόξα, interpretada a la manera de Melís), B 8, 22-25 i B 8, 44-49. I també sembla una crítica a (com a mínim) Anaxímenes i les πύκνωσις i μάνωσις de què ens informa Simplicí (13 A 5), crítica que també arranca de Parmènides, si bé en tot un altre sentit: en Melís s'afirma contra la tesi que el que hi ha es mou, mentre que en Parmènides, com veurem, és una crítica de tota cosmologia que es dedica a explicar el naixement del que hi ha a partir del ser i del no ser a base de barreges més o menys clares. Que el ser és tot ell πλέων és tret literalment de Parmènides (en aquest, ἔμπλεων, B 8, 24). Finalment, la bestreta d'una difícil qüestió que retrobarem a B 9: hi ha una sèrie de característiques que Melís nega del ser i que, si no són enteses en sentit figurat, com a metàfores, impedeixen pensar en un cos extens en l'espai i en el temps (que és el que semblava fins ara): el patir i el lamentar-se (οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιάται). Això són fenòmens espirituals. I no semblen pas ser metàfores des del moment que Melís afirma a B 9 que el ser no pot tenir cos (σῶμα). Fa pensar en el que Xenòfanes diu del seu déu en alguns fragments. Hem de tenir en compte que, en un moment donat, Parmènides diu que el mateix és el ser i el pensar. Si al final el ser de Melís ha de ser pensat com un ens de caràcter inextens o incorpori, espiritual, aleshores cal repassar la interpretació del fragment

on se li atribueix μέγεθος (B 3). És, segurament, la més gran dificultat que plantegen els textos de Melís.

B 8 (Simpl. *De caelo* 558, 19): μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐν μόνον ἔστιν· ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα. εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρῆ αὐτὰ εἶναι, οἷόν περ ἐγώ φημι τὸ ἐν εἶναι. εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρῆ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷόν περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷόν περ ἔστιν. νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι. δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὃ τι ἦν τε καὶ ὃ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὃ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμορέων, καὶ χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὃ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι· ὥστε συμβαίνει μήτε ὀρᾶν μήτε τὰ ὄντα γινώσκειν. οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. φαμένοις γὰρ εἶναι πολλά καὶ αἰδία (?) καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὴν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένου. δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλά ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν. ἦν δὲ μεταπέσει, τὸ μὲν ἐὼν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γέγονεν. οὕτως οὖν, εἰ πολλά εἶη, τοιαῦτα χρῆ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἐν. Primer escatirem què és exactament el que s'argumenta aquí (tasca no fàcil) i després veurem què té a veure això amb Parmènides. L'argumentació intenta mostrar que el que hi ha en realitat ha de ser *sempre igual*. Aquesta és la tesi de fons. Ja sabem pels fragments anteriors que el que hi ha en realitat és (ha de ser) un sol X sempre igual. L'argumentació present intenta mostrar que, fins i tot si contemplem com a possible (que no ho és) que el que hi ha en realitat no sigui *un sol X*, sinó més d'un, fins i tot així hauríem d'admetre que la pluralitat que hi hauria seria (hauria de ser) sempre igual. És, doncs, un argument *contra el canvi* que no té inconvenient a suposar com a premissa la possibilitat que hi hagi una pluralitat de coses. Aquesta possibilitat ja ha estat refutada als fragments anteriors, i el que aquí fa Melís és permetre's la llicència de donar-la per bona tot i ser falsa, una mica de la mateixa manera com Zenó, després d'haver demostrat que el moviment no és possible gràcies a l'aporia sobre la infinitat de meitats de trajecte, es permet la llicència de tornar-ho a demostrar pressuposant una cursa entre corredors (la qual pressuposa la possibilitat de moviment). L'interessant és que la tesi segons la qual el canvi

no és possible, que aquí (com fins ara) es fonamenta en la impossibilitat de deixar de ser i arribar a ser, i en un principi, per tant, de caràcter lògic o metafísic, aquí es presenta acompanyada de la tesi segons la qual els sentits ens informen incorrectament del que hi ha en realitat, perquè ens informen que les coses *contínuament canvien*. Hom ha vist en aquest fragment, per tot plegat, una mena de prefiguració de l'atomisme.³ Un cop escatit el sentit de l'argumentació, passem a comentar unes quantes coses.

En primer lloc, veiem anomenat l'assumpte de què es tracta, tot just per segon cop i d'una segona manera: τὸ ἔν. Una tal designació es devia deure a Zenó per primera vegada (tot i que no apareix als fragments) i en darrer terme es remet sens dubte a Parmènides, B 8, 6. En el que ens resta del poema d'aquest, l'adjectiu apareix (només un cop, per cert) no precedit d'article i com a predicat de l'assumpte de què es tracta, o sigui: tal com fins ara ha anat apareixent en els fragments de Melís. La novetat del fragment present és que τὸ ἔν s'empra com a designació del subjecte de les frases. Tot i que no puguem atribuir aquesta expressió a Parmènides (a diferència del que passa amb τὸ ἑόν), és molt possible que esdevingués ben aviat un clixé per a referir-se al tema de la meditació parmenidiana, com veiem ja entre autors –diguem-ne– elèates (i així apareix designat al *Parmènides* de Plató, per exemple). En segon lloc, les expressions εἰ ἦν πολλά / εἰ πολλὰ εἶη depenen sens dubte de l'εἰ πολλὰ ἐστὶν de Zenó i serveixen per a reprendre el problema de Zenó (que no de Parmènides) sobre si és possible que el que hi ha sigui una pluralitat. Ja hem vist que Melís, en aquest fragment, admet hipotèticament aquesta possibilitat perquè l'assumpte que li interessa aquí no és rebatre-la (ja ho ha fet abans), sinó utilitzar-la per a defensar, amb més o menys traça, la tesi que el que hi ha en realitat no pot sofrir canvis; potser aquest peculiar estatut lògic explica que el verb no estigui en present d'indicatiu, com en Zenó. Tota l'argumentació, en tot cas, té un ressò zenonià. En tercer lloc, anem de passada que aquest parlar de σημεῖα per a referir-se a les característiques de τὸ ἑόν o de τὸ ἔν (o als arguments que les proven) és prou peculiar com perquè tingui sentit dir que es fonamenta en els σήματα de Parmènides, B 8, 2. En quart lloc, veiem aparèixer *expressament* defensada per primera vegada una tesi que la historiografia habitual atribueix a l'eleatisme, una tesi que, com veurem, no es troba en Parmènides (i els qui afirmen que s'hi troba han d'admetre que ho fa de manera molt problemàtica, perquè el text –B 6, 7 i B 7, 4– és molt confús i de difícil interpretació), i que en Zenó, o en el que ens en resta, és

³ P. ex. Burnet, que a més a més hi veu una crítica a Anaxàgoras: "With wonderful penetration he points out that if we are to say, with Anaxagoras, that things are many, we are bound also to say that each one of them is such as the Eleatics declared the One to be. In other words, the only consistent pluralism is the atomistic theory" (p. 328). També Kirk-Raven (p. 426-428).

sempre present, però sempre de manera implícita, a saber: la tesi que els sentits no ens informen correctament del que hi ha en realitat, i la tesi que cal diferenciar, per tant, entre *el que hi ha en aparença* i *el que hi ha en realitat*.

B 9 (Simpl. *Phys.* 109, 34): εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἐν εἶναι· ἐν δ' ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἄν μόρια, καὶ οὐκέτι ἐν εἴη. Vet aquí un fragment que fa de mal quadrar amb la resta de fragments de Melís (es pot lligar, de totes maneres, amb algun passatge ja comentat de Melís B 7, on s'atribueixen al ser predicats de mena, diguem-ne, espiritual). Permet connectar la interpretació melissiana de Parmènides amb la neoplatònica (vg. més endavant). El ser, diu Melís, si ha de ser u, no pot tenir cos. El ser és comparat per Parmènides amb el cos d'una esfera (B 8, 43), però és evident que en Parmènides es tracta d'una simple comparació, o sigui que pot molt ben ser que la tesi de Melís sigui el ressò d'una reflexió genuïnament parmenidiana.

B 10 (Simpl. *Phys.* 109, 32): εἰ γὰρ διήρηται τὸ ἐὸν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἄν εἴη. Que el ser és οὐ διαίρετόν (B 8, 22) i ἀκίνητον (B 8, 26 i 38) es troba dit al poema de Parmènides, però sembla que Melís, en aquest fragment, pretén establir alguna relació lògica entre la indivisibilitat i la immobilitat (la segona, segons sembla, pressuposa la primera) que no es troba, si més no de manera clara, en Parmènides.

Si contemplem conjuntament Zenó i Melís, es pot dir que tenen en comú una molt determinada manera d'interpretar Parmènides. Simplificant una mica, es pot dir que aquest posava la diferència entre, d'una banda, les coses, que són més d'una, pluralitat (primer tret distintiu), i sempre canviants, sempre diferents (segon tret distintiu), i, d'altra banda, llur comú ser, que és un i només un (primer tret distintiu), i sempre igual o immòbil (segon tret distintiu). Zenó i Melís interpreten aquesta diferència com si aquesta ho fos entre el que hi ha *en aparença* (pluralitat canviant) i el que hi ha *en realitat* (una realitat sempre igual) o entre el que hi ha *de veritat* i el que *sembla* que hi ha. El malentès (o, si es vol així, el caràcter peculiar d'aquesta interpretació) és que Parmènides no havia donat mai a les coses el caràcter de realitat aparent ni al ser el caràcter d'autèntica realitat: les coses, en Parmènides, són perfectament reals, i tan autèntiques com llur ser. Al fons d'aquest viratge hi ha un equívoc lingüístic similar al que, en català, es pot presentar així: l'expressió “la realitat” (amb la qual podem traduir l'expressió de Parmènides τὸ ἐὸν) pot significar tant el *caràcter de real* de tot allò que és real (p. ex. per a caracteritzar-ho enfront del que és irreal, en el sentit d'inexistent o impossible o en el sentit de fictici o imaginari) com *la totalitat d'allò que és real*. En

Parmènides significaria el primer; en els autors que ens ocupen ara, el segon. Tergiversat així, Parmènides hauria dit que la realitat ha de ser diferenciada de les coses, i que les coses, per tant, no són la vertadera realitat. A la creació d'aquest equívoc hi hauria ajudat també el fet que la paraula triada per Parmènides per a caracteritzar les coses, τὰ δοκοῦντα, és una forma del verb δοκεῖν, que significa “semblar”, verb que, en grec (com “semblar” en català), pot significar (no ho significa bàsicament, però pot significar) “semblar-però-no-ser”, o sigui: no tenir una pareença (un aspecte), sinó tenir una (falsa) apareença, ser aparent, aparentar ser (el que no s'és). S'hi ha de sumar també el fet que, en Parmènides, el camí vàlid o autèntic és el camí de la “veritat” i l'altre, el de les coses, el que queda desqualificat, el de l'errar o el de l'error. En Parmènides, s'establia així la base per a una diferència entre dues maneres d'heure-se-les amb les coses i, en definitiva, de ser home: la trivial o superficial d'una banda, la falsa o impròpia o equivocada o incorrecta o dolenta, val a dir: l'aposta covarda, i, d'altra banda, la seriosa o pròpia o correcta o profunda, la bona o vertadera, val a dir: l'aposta valenta. Però Zenó i Melís interpreten aquella veritat en el sentit de veritat cognoscitiva, i aquell errar o caure i estar en l'error l'interpreten, correlativament, en el sentit d'error material, o sigui: com a error cognoscitiu. La cosa, per tant, queda així: és fals que hi hagi coses múltiples i canviants; els sentits, que ens informen d'això, ens fan equivocar, i només la raó o el pensament (el νόος) arriba a la veritat, a saber: que hi ha un sol X incanviant.

A partir de Plató i d'Aristòtil es va fer habitual entendre per *Parmènides* aquesta represa de Parmènides que fan Zenó i Melís, i aquest hàbit, de fet, ha perviscut fins als nostres dies. Té dos trets molt sospitosos: el primer és que identifica el pensament de Zenó amb el de Parmènides (per a ser més exactes, el de Parmènides amb el de Zenó); el segon és que sol aparèixer fent context amb una contraposició entre Heraclit i Parmènides que s'ajusta d'allò més bé a les condicions d'un manual doxogràfic: el primer hauria dit, bàsicament, que tot canvia, i el segon, bàsicament, que no canvia res.

1.1.2. *Empèdocles, Anaxàgoras, Demòcrit, sofistes*

Aquests autors hereten l'esquema realitat/apareença que hem vist aparèixer en Zenó i Melís com a represa de la diferència entre el ser i les coses que es troba al poema de Parmènides. Una de les principals diferències entre aquests autors i Zenó i Melís és que la seva recepció i dependència de Parmènides no sembla immediata, sinó

mitjançada en alguns aspectes, justament, per la de Zenó i Melís. L'esquema que hereten d'aquests és: a) el que hi ha en realitat ha de ser únic i sempre igual, d'acord amb la inferència melissiana a partir de la tesi que no ser no és; b) d'acord amb això, el que hi ha en aparença (coses que neixen i moren, que arriben a ser i deixen de ser) passa a haver de ser una mera aparença que no té altre valor que el de la convenció entre humans. La novetat d'aquests autors és que tots ells, a diferència de Zenó i Melís, fan una caracterització positiva del que hi ha en realitat i miren de mostrar, cada un a la seva manera, que realitat i aparença no són incompatibles, fins al punt que en tots ells s'hi troben indicacions sobre la manera com el que hi ha en aparença es pot explicar i *generar* a partir del que hi ha en realitat. D'això en resulta una ambigüitat molt característica d'aquests autors. D'una banda, representa indirectament l'adopció d'una nova posició, molt diferent de la de Zenó i Melís, al davant de la qüestió sobre com es poden relacionar la primera i la segona part del discurs de la deessa de Parmènides, una posició que encaixa aparentment millor amb la tesi parmenidiana de la necessarietat de τὰ δοκοῦντα (B 1, 31-32). D'altra banda, això situa d'entrada la totalitat del discurs dels nostres autors en el pla del que en Parmènides és la Δόξα, en el pla del discurs òntic, i representa, per tant, un abandó de partida del que en Parmènides és la qüestió fonamental, abandó que es concreta en el fet que el discurs dels nostres autors és directament cosmològic i cosmogònic.

El fet que Empèdocles (a diferència dels altres autors de qui ens hem d'ocupar ara) escrigui en hexàmetres dactílics, la vocació didàctica del seu poema, les tesis de fons, l'ordenament discursiu, les dependències textuais (claríssimes moltes vegades) que veurem més avall, tot plegat fa evident que una de les bases immediates d'Empèdocles és el poema de Parmènides, i que el seu pensament no tindria les característiques que té si no tingués per fonament (entre altres coses) una determinada lectura del nostre autor. Se sol dividir el que ens queda d'Empèdocles en dos llibres. L'usualment anomenat *Purificacions* és de línia pitagòrica i aquí, pel que hi pretenem, en podem prescindir. Ens centrem doncs en l'anomenat *Sobre la natura*. Múltiples coses diverses que contínuament neixen i moren, que deixen de ser el que eren i arriben a ser altres, que contínuament canvien, tot això és només una aparença i val a dir-ho només “per conveni” (νόμῳ) (31 B 8, 31 B 9), un conveni del qual forma part essencial la humana posició de noms (ὀνομάζειν: 31 B 8, 4; com en Parmènides a B 8, 38-39 i 53, B 9, 1, i B 19, 3). Què és el que hi ha en realitat? D'una banda, una barreja (μίξις: 31 B 8, 3; com en Parmènides a B 12, 4) de “quatre arrels de tot” (τέσσαρα ῥιζώματα

πάντων, 31 B 6): foc, aire, terra i aigua (vg. p. ex. 31 B 17, 18). Empèdocles diu que aquestes arrels són “no generades” (31 B 7) i “sempre” o “cada cop” (αἰέν) “incanvians” o “immòbils” (αἰέν ἀκίνητοι, 31 B 17, 13) i “iguals” (αἰέν ὁμοῖα, 31 B 17, 35), caracterització que depèn molt evidentment de la que Parmènides fa de τὸ ἕόν a la primera part del discurs de la deessa (concretament als primers versos de B 8). D'altra banda, una força d'unió-i-separació d'aquestes arrels, o una dualitat de forces, la qual fa moure les arrels en una mena de moviment cíclic com de vòrtex o de remolí (31 B 35, 4 i 10). Com se sap, es tracta del que Empèdocles anomena normalment Amor o Estima (Φιλότης; 31 B 17, 7; B 19; B 20, 6; B 21, 8; B 26, 5; B 35, 4 i 13; tot sovint s'hi refereix també amb el nom de la deessa Afrodita –B 17, 24; B 22, 5; B 71, 4; B 86; B 87– o Cipris –B 73, 1; B 75, 2; B 95; B 98, 3) i Odi (Νεῖκος; 31 B 17, 8; B 22, 9; B 26, 6; B 30, 1; B 35, 3 i 9; B 36). Les característiques de les coses del món aparent, llur pluralitat i llur canvi continu, es deuen al predomini en la barreja d'alguna(es) d'aquestes arrels i/o d'aquestes forces que, segons diu el poeta, “predominen per torns” (31 B 17, 29). Aquest és l'esquema o model de fons d'Empèdocles. L'essencial d'aquest model (que tot es redueixi a una barreja d'elements i a una deessa que es cuida de la barreja) es fonamenta en la segona part del discurs de la deessa al poema de Parmènides. Evidentment hi ha diferències: els elements de Parmènides són només dos (foc i nit: B 8, 56-59, B 9) i la barreja és pensada i executada per una sola divinitat (δαίμων: B 12, 3; per cert que femenina, com Afrodita en Empèdocles). Però la diferència més interessant i més significativa és que tot això, en Parmènides, és el contingut de la part que queda desqualificada per la deessa del proemi, allò que és obra de les nomenclatures i els esquemes cosmogònics dels mortals, mentre que en Empèdocles és el que hi ha en realitat.

Els fragments que resten del poema d'Empèdocles permeten endevinar, fins a un cert punt, quina devia ser l'estructura interna d'aquest (en això es fonamenta l'ordenació que en fan Diels-Kranz), i aquesta estructura és justament, per cert, una de les bases que permeten fer alguna conjectura sobre el contingut de les parts que ens falten del poema de Parmènides. Hi ha en primer lloc un proemi (31 B 1 – B 5), com en Parmènides, en el qual es posa d'entrada, d'una manera més contundent que no pas clara, la diferència entre la vàlida manera de mirar-se les coses (la que veu el que hi ha en realitat) i una de no vàlida (la que veu el que hi ha en aparença), o sigui: posa la diferència entre saber i no saber; el primer és cosa del poeta com a tal, o sigui que ve de la Musa i, per tant, dels déus; el segon és cosa dels moridors, o sigui els homes; més avall en direm alguna cosa

més. Ve en segon lloc (31 B 6 – B 16) una presentació positiva (parcial: no es parla encara d'Estima i Odi) del que hi ha en realitat com a tal (la barreja de quatre arrels que no neixen ni moren, o sigui que no canvien, o sigui que són sempre iguals) i del que hi ha en aparença com a tal (una pluralitat de coses que neixen i moren, o sigui que canvien) (31 B 6 – B 10), acompanyada d'una fonamentació de la diferència entre l'un i l'altre (o sigui de la diferència entre aparença i realitat) (31 B 11 – B 16): l'axioma és que de res no en pot venir res i que res no pot acabar en res: entre ser i no ser no hi ha pont; i com que hi ha prou quelcom, el quelcom en qüestió ha de ser sempre igual, perquè canviar és deixar de ser (passar de ser a no ser) i/o arribar a ser (passar de no ser a ser); d'on es desprèn que el que hi ha en realitat no pot ser coses que “neixen i moren”: ha de ser un mateix X sempre igual, del qual ja se'ns ha anticipat el contingut: quatre arrels de tot que s'ajunten i separen. L'argumentació de fons es fonamenta sens dubte en la lletra del text de Parmènides, i precisament en diferents passatges de la primera part del discurs de la deessa, o sigui de la part ontològica: bàsicament la tesi que el no ser no és (p. ex. B 2) i la tesi que el ser és sempre igual (p. ex. B 8, 3-6). Però en Parmènides, del fet que no hi hagi no ser, o del fet que el ser sigui sempre igual, no es desprèn pas que no hi hagi una pluralitat de coses que canvien; aquestes tesis, en Parmènides, són parts integrants de la seva *ontologia*, la qual consisteix a diferenciar el ser doblement, d'una banda del no ser, d'altra banda de les coses, tasca per a la qual és essencial l'assumpció d'una pluralitat canviant de coses. Aquí Empèdocles, influït o no per Zenó i/o per Melís, fa la mateixa operació que aquests: interpreta el ser de Parmènides com el que hi ha en realitat, i com que, d'acord amb Parmènides, el ser és un sol X sempre igual, segons Empèdocles no pot haver-hi múltiples coses canviant, han de ser una aparença. En conseqüència, la diferència entre ontologia i cosmogonia, que en Parmènides és essencial, en Empèdocles desapareix. Això és el més important per a comprendre la recepció que Empèdocles fa de Parmènides i és el que explica que Empèdocles atribueixi a les seves quatre arrels els mateixos atributs que Parmènides predica del ser.

Empèdocles passa després (31 B 17 – B 37) a fer una descripció general del procés en virtut del qual l'aparença es genera a partir de la realitat: per la força de l'Amor i l'Odi (esmentats a l'importantíssim 31 B 17 per primer cop), les quatre arrels s'ajunten i separen; però no ho fan ni de qualsevol manera ni en qualsevol ordre: ho fan descrivint un circuit tancat, cíclic o circular (“mentre el temps fa la volta” o “mentre el cicle fa la volta” –p. ex. 31 B 17, 29; B 26, 1) en el qual es van alternant períodes que

van de la completa unitat a la completa dispersió o separació (períodes en els quals predomina l'Odi, que separa) i d'aquesta segona a la primera (períodes, doncs, en els quals predomina l'Estima, que ajunta). L'últim fragment de Parmènides parla de la generació de l'univers com d'un procés de naixement, creixement i acabament o mort (B 19), però no hi ha res que obligui a pensar en un recomençament del procés ni, per tant, en períodes. La idea sembla inspirar-se més aviat en Anaximandre. Empèdocles no dóna cap nom a la dispersió completa; sí que en dóna, en canvi, a la unitat completa, la qual, a més d'"unitat" o "u" (ἕν) (p. ex. 31 B 17, 1-2; en darrer terme inspirat en l'adjectiu de Parmènides, B 8, 6), rep el nom de Σφαῖρος (B 27, 4; B 28, 2), sorprenent masculinització del substantiu grec femení que significa "pilota" o "esfera" (σφαῖρα). No cal dir que això s'inspira en el cos de l'esfera amb què Parmènides havia comparat el ser (Parmènides, B 8, 43). Cal observar, això sí, que l'Esfer d'Empèdocles és "sense límits" (ἄπειρων, B 28, 1), a diferència del ser de Parmènides i en coincidència amb el de Melís. Empèdocles, ara a la manera de Xenòfanes, l'anomena "déu" (31 B 31) i adverteix expressament que no se'l pot figurar amb cames i braços i òrgans genitals, o sigui amb forma humana (31 B 29). Un cop el temps acomplert i acabat el regnat absolut de l'Amor, torna a aparèixer Odi (31 B 30), que sacseja Esfer (31 B 31) i comença el sentit contrari del procés. Diguem a més que la barreja d'arrels es produeix per un moviment també circular (tal moviment i no altra cosa, de fet, sembla ser l'esmentat "temps que dóna la volta"), en un gran remolí (δίῃνη) que les remena (31 B 36). En un fragment donat, Empèdocles sembla dir quin és el (diguem-ne) criteri d'unió-i-separació: semblant s'ajunta (per obra de l'Amor) amb semblant i dissemblant se separa (per obra de l'Odi) de dissemblant (31 B 22). Empèdocles va repetint que aquestes arrels van generant formes i esdevenint ara això i ara allò sense deixar de ser constantment el mateix (31 B 17, 34-35; B 21; B 26; etc.). Tot seguit ve una llarga sèrie de fragments que s'estén gairebé fins al final del poema (B 38 – B 109a) i que presenten una descripció detallada del que abans s'ha caracteritzat en general: què és el que resulta generat per una aplicació dels principis o mecanismes o regles de generació que s'han definit prèviament en general, i de quina manera resulta generat. És molt possible que aquesta diferència entre una prèvia descripció del mecanisme de generació i la consegüent descripció la generació efectiva s'inspiri en Parmènides: seria la diferència entre el tram constituït pel final de B 8 (v. 53-59) i B 9 i el tram que s'estén de B 10 a B 18.

Aquí Empèdocles ens presenta Afrodita, aplicada i afanyosa, tot barrejant els elements, i no de qualsevol manera, per cert, sinó sempre amb idea, amb un fi. En primer lloc (31 B 40 – B 57), tenim el que semblen ser les restes, per desgràcia molt escasses, d'una cosmogonia, o sigui d'una explicació sobre com es generen els astres, el Sol, la Lluna, la Terra, tots els fenòmens astronòmics (dia i nit, mesos i anys, eclipsis, etc.) i després tots els accidents geològics (el mar, els rius, les muntanyes, els volcans, etc.) i fenòmens meteorològics (els núvols, la pluja, llamps i trons, l'iris, etc.) que tenen lloc a la Terra. Corresponent a aquesta temàtica, de Parmènides ens queda el tram B 10-B 15a (molt pocs versos). En segon lloc (B 57 – B 84), ve una detinguda explicació de la generació de les plantes i els animals, incloent-hi l'home i la dona (B62 – B 70; amb un interès viu, segons es veu, per llur diferència sexual). La descripció devia ser molt rica en detalls, amb consideracions precioses sobre la generació i les característiques dels fruits i sobre les semblances i diferències morfològiques de plantes i animals. Del que d'això pogué haver-hi en Parmènides, només ens en queda B 16, 1, B 17 i B 18. Ve en tercer lloc (B 84 – B 109a) una explicació sobre com es produeixen de fet la percepció i el coneixement, condensada al fragment B 109 (“Car amb la terra veiem la terra, i amb l'aigua, l'aigua, / amb l'èter, el diví èter, amb el foc, el foc que anihila, / l'amor, amb l'amor, i l'odi, amb l'odi execrable”), esquitxada de detallades consideracions fisiològiques (B 96 parla de la generació dels ossos, B 98 de la carn i de l'elaboradíssima sang, B 100 del complicat mecanisme de la respiració), tot plegat centrat en (que no reduït a) l'ésser humà. La percepció consisteix en el fet que ens arriben uns efluvis (ἀπορροαί) que emanen de les coses (B 89, B 109a); es van trobant les restes del que devia ser una explicació de cada sentit i de la generació i l'estructura i funcionament dels òrgans dels sentits (els sofisticats ulls a B 84-86 i les orelles a B 99; el sentit del gust surt a B 90 i el de l'olfacte, que devia vincular-se amb la respiració tan per menut descrita, a B 102). Res de tot això no es troba en les parts de poema que ens han arribat de Parmènides, i, a jutjar pel que diu Teofrast, no es trobava tampoc en el tot (*De sensibus*, 1-4; Coxon, t. 45). El desenvolupament empedocleu s'acaba amb un tractament del pensament (B 103 – B 108; diferents formes del verb φρονεῖν a B 103, B 107 i B 108, substantiu νόημα a B 105, substantiu μῆτις a B 106): Empèdocles l'atribueix sobretot als homes (expressament a B 105 i B 106, segurament també a B 107 i B 108) i l'identifica amb la barreja més elaborada i sofisticada i proporcionada de totes (B 98), la sang: “car pensament és la sang que envolta el cor en els homes” (B 105). Aquesta identificació entre una determinada barreja d'elements i el pensament

sembla inspirar-se en Parmènides B 16, l'únic fragment que ens queda d'aquesta temàtica. Hi ha finalment dos fragments (B 110 i B 111) que fan de cloenda i que adverteixen un tal Pausànias, que ha estat, des del principi, el destinatari del discurs (com "l'home que sap" ho ha estat del discurs de la deessa en el poema de Parmènides), dels mals i dels béns que poden venir si no es fa cas o es fa cas, respectivament, de les coses que s'han explicat. El to i les paraules de l'últim fragment semblen moure's més aviat en una línia pitagòrica: la cura continuada de les coses que s'han explicat seria en aquest cas una pràctica de purificació que permetria transcendir l'àmbit dels mortals i arribar a tenir poders sobrehumans i a la immortalitat dels déus (vg. el començament de les *Purificacions*).

Ens queda per veure una mica millor com, en el cas d'Empèdocles, la diferència entre saber i no saber es fonamenta en l'originària diferència parmenidiana entre el ser i les coses, la qual, en aquests moments del seu plantejament i de la seva formulació, s'ha convertit (per obra d'Empèdocles, entre altres) en la diferència entre el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença. Saber, per a l'home, consisteix a transcendir el que hi ha en aparença i generar-ho o explicar-ho a partir del que hi ha en realitat. En el cas d'Empèdocles, això es concreta (a part del pitagorisme de les *Purificacions*) en el proemi del *Sobre la natura*. En aquest, el poeta adreça el discurs, en primera persona, al tal Pausànias (B 1), precisament a ell (de qui diu el nom propi i caracteritza com a fill d'un "assenyat" conegut) i no pas a un qualsevol, i, congruentment, no pas perquè el difongui, sinó perquè el guardi en silenci o per dins (B 5, B 4, 3). Això s'inspira sens dubte en Parmènides: la deessa s'adreça amb cordialitat al jove (només a ell) perquè guardi l'ensenyament. D'acord amb això, Empèdocles contraposa dues maneres de ser o de veure o de dir o de saber, diguem dos discursos, el dolent i el bo. Això torna a inspirar-se en el proemi de Parmènides. Empèdocles desqualifica genèricament, primerament, els qui parlen fent cas de qualsevol manera del que semblen ser els sentits (Empèdocles diu confusament "palmells", però uns versos més avall –B 3, 10-11– fa referència als ulls, les orelles i la llengua), i se'ls desqualifica perquè els sentits són estrets o limitats i perquè tornen els pensaments tous o esmussats, de manera que els homes (els quals no anomena d'entrada: fa servir verbs concordants amb una tercera persona del plural no explícita; però no es pot sinó sobreentendre que tenen per subjecte els "moridors" de B 3, 7 i els "dolents" de B 4, 1) van desorientats i confusos, dispersos i inconsistents com el fum, al mateix temps que es pensen i es vanten que tot ho saben, o més ben dit: que es pensen saber "el tot" (B 2, 6). No és així, se'ns adverteix, com es

pot veure i escoltar i copsar amb el pensament (νόος, com en Parmènides) el que dirà Empèdocles, o sigui el que seguirà (B 2, 7-8). I, seguidament, es presenta el discurs bo, el que hi toca, i ve, com sempre, de la mà dels déus, o sigui de la Musa (en carro, com en Parmènides, però amb la diferència que, en aquest cas, és la Musa la que s'acosta) (no diu quina; potser Cal·líope, a jutjar per B 131). Perquè la veritat vingui de la mà divina, de totes maneres, tornen a aparèixer els sentits, tots i cada un amb el mateix dret i el mateix rang (vista, oïda, llengua), però aquest cop no fets servir de qualsevol manera, sinó bé, sense que es donin més pistes sobre com es fa això, llevat d'aquesta: que és gràcies a ells o a través d'ells que es pot (com també es pot no) νοεῖν (B 3, dos cops en els vv. 11-12), o sigui: pensar.

Com es veu, la dependència de Parmènides és estreta. Traces de dependència textual més o menys directa es troben als fragments següents:⁴ Emp. B 3, 11 (ἀκοὴν ἐρίδουπον) sembla dependre de Parm. 7, 4 (ἠγήεσσαν ἀκουήν); Emp. B 8 (ἄλλο δέ τοι ἐρέω· φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων / θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτιο τελευτή, / ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων / ἔστι, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν) de Parm. B 8, 38-41 (οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῶι πάντ' ὄνομα(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χρόα φανὸν ἀμείβειν); Emp. B 11 (νήπιοι· οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι, / οἷ δὴ γίγνεσθαι πάρος οὐκ ἐὼν ἐλπίζουσιν / ἢ τι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι ἀπάντη) i B 12, 1-2 (ἔκ τε γὰρ οὐδάμ' ἐόντος ἀμήχανόν ἐστι γενέσθαι / καὶ τ' ἐὼν ἐξαπολέσθαι ἀνήγυστον καὶ ἄπυστον) de Parm. B 8, 6-15 (ἐν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; / πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὤρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; / οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί. / οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, / ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν); Emp. B 12, 2 (καὶ τ' ἐὼν ἐξαπολέσθαι ἀνήγυστον καὶ ἄπυστον) de Parm. B 8, 21 (τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος); Emp. B 13 (οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν) de Parm. B 8, 23-24 (οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος) i/o de Parm B 9, 4 (ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν); Emp. B 17, 21 (τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπῶς)

⁴ Són les que va apuntant Coxon tot seguint el text de Parmènides. Les recollim i presentem seguint l'ordenació dels fragments d'Empèdocles que es troba a Diels-Kranz.

de Parm. B 6, 6-7 (στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα); Emp. 17, 32-33 (στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα) de Parm. B 8, 12-13 (οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι); Emp. B 17, 26 (σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν) de Parm. B 8, 52 (μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων); Emp. B 17, 27-28 (ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἤλικα γένναν ἔασι, / τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, πάρα δ' ἦθος ἐκάστωι) de Parm. B 9, 2 i 4 (καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς i ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν); Emp. B 28 (ἀλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος <έοι> καὶ ἀμπαυ ἀπειρῶν / Σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίηι περιηγεί γαίωv) de Parm. B 8, 49 (οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει); Emp. B 38, 1-4 (εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρῶθ' † ἥλιον ἀρχὴν †, / ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορῶμεν ἅπαντα, / γαῖα τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ' ὕγρὸς ἀήρ / Τιτὰν ἠδ' αἰθῆρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα) de Parm. B 11 (πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη / αἰθῆρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος / ἔσχατος ἠδ' ἄστρων θερμὸν μένος ὠρμήθησαν / γίγνεσθαί); Emp. B 45 (κυκλοτερὲς περὶ γαῖαν ἐλίσσειται ἀλλότριον φῶς) de Parm. B 14 (νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς); Emp. B 47 (ἀθρεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἀγέα κύκλον) de Parm. B 15 (αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο) i B 10, 2 (σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο); Emp. B 85 (ἠ δὲ φλόξ ἰλάειρα) de Parm. B 8, 57 ((τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ) / ἦπιον ὄν); Emp. B 105, 3 (αἶμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα) de Parm. B 16, 4 (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα); Emp. B 106 (πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν) i B 108 (ὄσσον <γ'> ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ / καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται) de Parm. B 16, 1-2 (ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων, / τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται); de les *Purificacions*, Emp. B 115, 9 (αἰθέριον μὲν γὰρ σφε μένος) de Parm. B 10, 1 (εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα); i Emp. B 129, 4-6 (ὀππότε γὰρ πάσησιν ὀρέξαιτο πραπίδεςσιν, / ῥεῖ ὃ γε τῶν ὄντων πάντων λεύσσεσκεν ἕκαστον / καὶ τε δέκ' ἀνθρώπων καὶ τ' εἴκοσιν αἰώνεσσιν) de Parm. B 4, 1 (λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως).

La influència de Zenó sobre Anaxàgoras és evident i, a diferència del que passa, en molts aspectes, amb Empèdocles, hi és més forta que la del mateix Parmènides. Segons Anaxàgoras, *en aparença* hi ha múltiples coses diferents que “neixen i moren”, que de no ser arriben a ser i que de ser arriben a no ser, que apareixen i desapareixen, que canvien, però *en realitat* no és això el que hi ha. Aquesta diferència de plans la trobem, entre altres llocs, bellament documentada a B 21a: “aparició (o “visió”: ὄψις)

del que no es veu (τῶν ἀδήλων) és el que es veu (τὰ φαινόμενα)”. El que hi ha en realitat és un únic tot (κόσμος εἷς, B 8) que Anaxàgoras caracteritza tanmateix com una barreja (σύμμιξις, B 4) sempre igual d’una infinitat de “llavors de totes les coses” (σπέρματα πάντων χρημάτων, B 4; esmentades un segon –i últim– cop al mateix fragment, una mica més avall), llavors que “estaven” (diu Anaxàgoras, en pretèrit) “juntament” (ὁμοῦ) (B 1 dos cops, B 4, B 6). Uns exemples de llavors semblen ser-ho densitat i raresa (B 12), claror (o brillantor) i foscor, humitat i sequedat, escalfor i fredor (B 4, B 8). D’aquestes llavors, doncs, se’n diu que estaven “juntament” i que de llur separació en resultaria, en darrer terme, el món aparent. Això és el que dèiem abans que s’entén bé, mentre es llegeix alt per alt. Se’n diu també que són “il·limitades” o “infinites”, tant pel que fa a la quantitat, o sigui al número (cf. Demòcrit), com pel que fa a la petitesa, és a dir: que són infinitament petites (B 1), i que, com a conseqüència d’això, són imperceptibles o indistingibles, si més no humanament (B 1; B 21 en referència als sentits humans); se’n diu a més a més que “tenen figures de tota mena i colors i gustos” (B 4; però insistim-hi: humanament indiscernibles); que són “en res semblants les unes a les altres” i que “cap de les altres s’assembla de res l’una amb l’altra” (B 4), o sigui irreductiblement diferents o irreductibles les unes a les altres, i per tant (segons sembla poder-se inferir) simples; que estan “totes en tot” (B4, B 6, B 11); i que és de llur separació (ἀπόκρισις; B 4) que es constitueix “el separat” (τὰ αποκρινόμενα o διακρινόμενα, i diferents altres expressions que apareixen repetidament als fragments i que estan emparentades amb χωρίς, que és un adverbí que significa “separadament”, el contrari de ὁμοῦ). El desconcertant en tot això és que, entre “el separat”, s’hi compten expressament, en primer terme, les llavors mateixes, puix que s’han separat de la indistinció originària (p. ex. a B 8 o a B 9) i només en segon terme, i per composició d’elles mateixes, les coses del món aparent (a les quals Anaxàgoras es refereix en algun cas amb l’expressió “el compost”: τὰ συγκρινόμενα, B 4; un plural neutre). Per això el lector ha d’estar alerta a determinar bé què significa en cada cas l’expressió “el separat”, si les llavors o les coses del món aparent, o totes dues. A vegades, Anaxàgoras anomena les llavors τὰ χρήματα (de fet, d’entrada: B 1; segona i tercera aparicions a B 4; probablement totes les aparicions de B 12), que és justament una de les expressions habituals en grec per a dir simplement “el que hi ha”, “les coses”, allò amb què ens les havem i de què fem algun ús i de què traiem algun profit en la vida quotidiana (de la mateixa arrel que el verb χράομαι, “disposar de”, “fer ús”. El lector ha d’estar alerta també al doble sentit que aquesta expressió té en Anaxàgoras, perquè

aquest també l'empra com se l'empra habitualment, per a referir-se a les coses del món aparent (com en l'expressió ja esmentada "llavors de totes les coses", primera aparició de τὰ χρήματα a B 4, o les dues aparicions –una, en singular– a B 9). El mateix doble sentit es troba en πάντα ("tot", "totes les coses"), per exemple al mateix fragment B 4 ("estant totes les coses juntament": πάντων ὁμοῦ ἕόντων), però especialment en fórmules com "tot en tot" (ἐν παντὶ πάντα) o "tot conté part de tot" (πάντα παντὸς μοῖραν μετέχει) (B 6) o "en tot hi ha una part de tot" (ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι) (B 11, B 12) o "en tot plegat (...) totes les coses" (ἐν τῷ σύμπαντι πάντα χρήματα) (B4).

A més d'aquesta barreja de llavors de tot, i en principi també a part d'aquesta, hi ha una força que, per mitjà de moviment, separa aquestes llavors de la seva originària barreja, que les ordena i que, per dir-ho així, les organitza; i que, com en Parmènides la δαίμων de B 12, 3 i en Empèdocles l'Amor i l'Odi, Anaxàgoras utilitzarà per al que dèiem, generar el món aparent a partir del que hi ha en realitat. En el cas d'Anaxàgoras, es tracta de "(la) intel·ligència" (ὁ νοῦς, a vegades amb article, a vegades sense: B 11, B 12, B 13, B 14). D'aquesta intel·ligència se'n diu (B 12) que és "il·limitada" (com les llavors de tot), "autònoma" (que té domini d'ella mateixa), que és "per ella mateixa", que tot ho "domina" (domina també "tot el que té ànima, tant el més gran com el més petit"), que tot ho "coneix"; i si d'entrada se'n diu que està "separada de tot" i que no està "barrejada amb cap cosa" (cosa que no només s'afirma, sinó que també s'argumenta: si fos barrejada amb quelcom, estaria barrejada amb tot, i no podria dominar-ho tot, és a dir: no podria ser el que és), després se n'explica, desconcertantment, que és "la més fina de totes les coses i la més pura" i que "quan va començar a moure, va separar-se de tot el mogut" (B 13), la qual cosa sembla indicar que formava part de la mescla. Continua essent veritat que tot és en tot i que, per tant, res no és res: hi ha "un sol" X "sempre igual", i tota delimitació és, com deia Empèdocles, "per conveni"; però la separació que posa en marxa la intel·ligència sembla validar, desconcertantment, l'establiment de pluralitat i de canvi per part de (la intel·ligència de) els homes; perquè hi ha coses en les quals hi ha intel·ligència, segons se'ns informa a B 11, i els homes, sens dubte, en són una.

Com en el model d'Empèdocles, les característiques de les coses del món aparent, llur pluralitat i llur canvi continu, es deuen al *predomini* d'algunes d'aquestes llavors en cada barreja o compost, o sigui en cada cosa. Les marques del món de l'aparença són la pluralitat finita de coses diverses i el seu "néixer i morir", i, com Zenó, i d'una manera similar a la d'aquest, Anaxàgoras ataca aquests dos pilars. La pluralitat

finita de coses (o si voleu: llur comptabilitat o numerabilitat; cf. pitagòrics) és atacada d'una manera zenoniana: com que no hi ha el més petit de tot, sinó el cada cop més petit (i el mateix es pot dir del gran) (B 3), no es pot acceptar que el que hi ha sigui comptable o numerable, ni *de iure* ni *de facto*: “no se'n sap la quantitat, ni en teoria ni a la pràctica” (B 7). L'interessant del pensament d'Anaxàgoras aquí és que, si en el cas de Zenó l'argument semblava construït per obligar a admetre que el que hi ha en realitat és un sol X, Anaxàgoras, en canvi, ho utilitza per a obligar a admetre que el que hi ha en realitat ha de ser “incomptable” o “innumerable”, en el sentit que ha de ser una *infininitat* d'X infinitament petits. De la pluralitat, en tot cas, en continuen fallant les bases teòriques, de manera que no és només que no hi hagi coses: és que no n'hi pot haver. D'altra banda, Anaxàgoras sembla pensar que donem per bo que hi ha coses, en plural, no només per no rumiar degudament sobre la inconsistència del concepte “pluralitat”, sinó també per la fiabilitat que donem, erròniament, als sentits: aquests, en efecte, no tenen prou precisió perceptiva: a causa de llur debilitat (en aquest cas, la incapacitat de veure el cada cop més petit, o sigui la infinitat de llavors de tot), no som capaços de discernir el que hi ha en realitat (o “la veritat”: τἀληθές –que correspon a “el que no es veu” de B 21a) (B 21). Tampoc no hi ha, segons Anaxàgoras, com tampoc ja segons Empèdocles, néixer i morir, o sigui deixar de ser tal cosa concreta i/o arribar a ser tal altra cosa concreta, unes coses morint i unes altres naixent, sinó simplement ajuntar-se i diferenciar-se el mateix (les mateixes llavors) de sempre (B 17). A part d'aquestes raons, per B 10 (“Si no, com naixerien cabells de cabells no, i carn de carn no?”) se n'endevina una altra que devia portar Anaxàgoras a postular la infinitat de llavors en cada cosa: quan les coses canvien, passen de ser A a ser B, essent així que entre A i B poden haver-hi diferències molt grans (l'embrió esdevé animal, la llavor esdevé arbre; el pa i l'aigua esdevenen sang, carn, ossos, ungles, cabells: A 8); això significa que la cosa que presentava l'aspecte d'A ja havia de contenir per força *a dintre seu* les característiques que la fan esdevenir B, si bé, mentre era A, en predominaven unes altres; perquè les propietats surten de dintre de la cosa, no li vénen pas de fora o com per art de màgia. I si tot és en tot (o si tot ho és tot), res no és pròpiament res.

Hem dit abans que, amb la mateixa insistència amb què es diu i argumenta que hi ha un sol tot i que les llavors hi són indiferenciades, i que no poden separar-se, a causa de llur infinita petitesa (de manera, en suma, que hi ha un sol tot), doncs igualment, d'això mateix segons sembla, se'n parla en plural, se'n diu, a més, que es tracta d'una infinitat d'unitats irreductiblement diferents, que se separen doncs, i que,

separant-se, creen el múltiple i divers. Segurament que aquí no s'hi ha d'anar a trobar una mera *contradicció*, sinó dos recursos diferents de què Anaxàgoras devia fer ús per a caracteritzar el que hi ha en realitat per contraposició a la pluralitat *determinada* o al número *finit* de coses del món aparent, o sigui per a mostrar que aquesta pluralitat és per força una aparença. La indiferenciabilitat de l'un sol i únic tot que seria infinitament gran i la infinitat de les llavors infinitament petites són, segurament, dues maneres diferents de referir-se al mateix.

Com en el cas d'Empèdocles, el món real no solament pot trobar-se *al fons* del món aparent, sinó també al seu *origen*, o sigui que, ja sigui com a recurs expositiu per a explicar el model teòric, ja com a història real o verídica de la gènesi de l'aparent a partir del real (acompanyada, això sí, d'exigències d'aprofundiment teòric, i per tant d'arguments –sobre la infinitud, etc.), hom troba en Anaxàgoras la diferència entre món real i món aparent i la generació del segon a partir del primer en la forma d'una història diacrònica (ben entès que la qüestió no es pot entendre ni bàsicament ni molt menys només diacrònicament; les llavors es troben en tot *sempre*, cada vegada que s'hi busquin, no només abans, i no més abans que ara). Aquí és evident la influència de Parmènides, la deessa del qual, per a presentar en què consisteix i en quines tesis es concreta l'error dels moridors a l'hora de comprendre el que hi ha, situa certs convenis humans en un indefinit passat (B 8, 53). Dels fragments d'Anaxàgoras se'n rescata la història següent: al començament o una vegada (noteu, en tot cas, el verb següent en pretèrit imperfet) “totes les coses estaven juntament” (ὁμοῦ πάντα χρήματα ἦν), il·limitades tant en quantitat com en petitesa (aquí *χρήματα* es refereix sens dubte a les llavors de totes les coses, no a les coses mateixes del món aparent) (B 1; les consideracions sobre l'aire, l'èter i “el que relliga”, tant a B 1 com a B 2, són obscures); “juntament” ha de voler dir, perquè tot plegat tingui sentit, *indistintes*: de manera que en aquell “món u” no hi ha encara separació de qualitats (B 8); o sigui que l’“il·limitades” es deu haver d'entendre en el sentit de “cap número determinat”. En tot cas, aleshores aparegué intel·ligència, o la intel·ligència, i es va posar a separar-les. Ho va fer així: va posar en marxa un moviment giratori, una rotació (περιχώρησις: B 9, B 12, B 13), i d'allò “junt” se'n va fer un enorme remolí que girava amb una extraordinària rapidesa, humanament inimaginable (B 9; cal notar una altra vegada la separació entre el que hi ha o el que passa en realitat i el que és humanament discernible o perceptible); d'allò al principi “junt”, doncs, van anar separant-se'n les diferents qualitats: van constituir-se'n diferents mons (segons s'endevina a B 4: amb homes que treballen la terra i que

s'apleguen en ciutats i amb éssers vivents i amb el seu Sol i la seva Lluna, com entre nosaltres –diu Anaxàgoras) i, en el nostre món, diferents parelles de contraris que, al seu torn, se separen constituint el cel (on s'ajunten predominantment el clar i el calent i el sec) i la terra (on s'ajunten predominantment el dens i humit i fred i el fosc) (B 15). I per una tal mena de separacions-i-unions successives cal entendre que es va generant cada cosa (“(...) dels núvols, en efecte, se'n separa aigua, i de l'aigua terra, i de la terra es prenen pedres, a causa del fred (...)” (B16). Pot desconcertar aquí el fet que aquesta intel·ligència sigui el motor d'un moviment de rotació cega, per dir-ho així, merament mecànica. A propòsit d'això és interessant la coneguda crítica que Plató fa d'Anaxàgoras al *Fedó* (A 9).

Pel que fa a la diferència entre saber i no saber, Anaxàgoras la fonamenta en la diferència entre ser i coses establerta per Parmènides, però ara interpretada, com hem anat veient des de Zenó, com a diferència entre el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença. El saber de veritat, el saber propi de l'home, és el que posa a distància el que hi ha en aparença (el que es veu), en el qual ens trobem instal·lats d'entrada en cada cas, i consisteix a generar o explicar el que hi ha en aparença a partir del que hi ha en realitat (“el que no es veu”). Això, en Anaxàgoras, es devia concretar en el fet que l'home pot definir-se perquè té (o perquè –d'una manera o d'una altra– és) *voûς* (hi ha coses en les quals també hi ha intel·ligència, diu B 11); o com a mínim perquè l'home és, d'entre tots els éssers, el que en té més, o el que en té de més gran. Quan Anaxàgoras, a B 12, parla de la intel·ligència dient-ne que és “tota igual” però dividint-la en “la major” i “la menor”, fent servir justament la mateixa divisió i les mateixes paraules que ha fet servir, unes línies més amunt, per a dividir “tot el que té ànima” (*ψυχή*), és temptador pensar que és de l'home, que està parlant, o que així és com devia enfocar la definibilitat de l'home (a B 4 es parla dels “homes i la resta de vivents que tenen ànima”). De fet, els grecs atribuïen *ψυχή* als animals, però mai no els atribueixen *voûς*; aquest és propi dels homes i dels déus. Però dels fragments no se'n treu res. Queda un fragment d'Anaxàgoras que diferencia expressament l'home dels animals (B 21), però entre els trets distintius que atribueix a l'home (*ἐμπειρία*, *μνήμη*, *σοφία*, *τέχνη*: “experiència”, “memòria”, “saber” i “traça”, respectivament) no hi figura el *voûς*.

Com es veu, la dependència d'Anaxàgoras respecte a Parmènides no és tan directa i estreta com la que es detectava en Empèdocles, però el model teòric sobre el qual treballa Anaxàgoras continua essent el que hem vist aparèixer en Zenó i Melís, el que hem vist reprendre, amb les diferències indicades més amunt, per Empèdocles, i el

que, en definitiva, no es podria explicar si el poema de Parmènides no tingués les característiques que té. Traces de dependència textual més o menys directa es troben als fragments següents:⁵ An. B 3 (τὸ γὰρ ἔὸν οὐκ ἔστι τὸ μὴ οὐκ εἶναι) sembla dependre de Parm. B 2, 3 (ἢ μὲν, ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι); An. B 6 (ὅτε τοῦλάχιστον μὴ ἔστιν εἶναι, οὐκ ἂν δύναίτο χωρισθῆναι οὐδ' ἂν ἐφ' ἑαυτοῦ γενέσθαι, ἀλλ' ὅπωςπερ ἀρχὴν εἶναι καὶ νῦν πάντα ὁμοῦ) de Parm. B 8, 5 (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν); An. B 8 (cf. B 6) (οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ) de Parm. B 4, 2 (οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι); An. B 12 (cap al final: νοῦς δὲ πᾶς ὁμοίος ἐστὶ) de Parm. B, 22 (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον); i An. B 12 (cap al principi: μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν) de Parm. B 8, 29 (ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται).

Els fragments de Demòcrit són molts, però la seva enorme majoria són de tema ètic, i encara que la diferència de fons que estableixen té una certa base en Parmènides, la dependència ja n'és molt remota. En Leucip i Demòcrit tornem a trobar la diferència entre el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença fonamentant la diferència entre saber i no saber, tot plegat com a reinterpretació, un altre cop, del pensament de Parmènides. Si el que hi ha en aparença són múltiples coses diferents amb propietats sensibles sempre canviants (coses que “neixen i moren” en el sentit que, canviant, deixen de ser i arriben a ser), el que hi ha en realitat, en canvi, és: a) d'una banda, una mateixa realitat sempre igual, a saber: una ingenerada infinitat d'àtoms (partícules indivisibles) que es mouen en el buit infinit (àtoms i buit que corresponen, òbviament, al ser i el no ser de Parmènides, respectivament; sobre la realitat del buit, B 156), i que no tenen propietats sensibles canviants (són sempre iguals en aquest sentit), sinó només número, disposició, figura, grandària i moviment (trajectòria i rapidesa); b) d'altra banda, una força d'unió-i-separació (com en Empèdocles i Anaxàgoras) d'aquests àtoms, la força de l'ἀνάγκη, “la necessitat” (vg. l'únic fragment de Leucip que ens ha arribat, 14 B 2), en virtut de la qual es genera un remolí (δῖνος, B 167) per obra del qual els àtoms es van enllaçant (en part com s'explica a B 164) i es van generant i destruint mons cegament. Sobre tot això, a penes ens en queden fragments; s'ha de reconstruir a partir dels testimonis. I ja només falta referir-se a la diferència veritat/aparença tal com

⁵ Són les que va apuntant Coxon tot seguint el text de Parmènides. Les recollim i presentem seguint l'ordenació dels fragments d'Anaxàgoras que es troba a Diels-Kranz.

aquesta es manifesta en el camp del saber. El saber de veritat, el saber de l'home com a tal i, per tant, de l'home savi, és el que transcendeix el que hi ha en aparença, pla en el qual l'home es troba instal·lat d'entrada en cada cas (B 6, B 7, B 8, B 9, B 10), i consisteix a generar o explicar el que hi ha en aparença a partir del que hi ha en realitat. Perquè, a més del pla o de la forma de coneixement o de judici "obscura" (σκοτή), que és la dels sentits (i la de les designacions del llenguatge corrent: B 26), també hi ha el pla o la forma de la "genuïna" o "autèntica" (γνησίη), que té un "instrument més fi o subtil de copsar" (cal entendre la intel·ligència, νόος: B 11). En la primera, tot és "per conveni" o "per entendre'ns" (νόμωι); en la segona, en canvi, es coneix el que hi ha "en realitat" (ἐτεῆι), o sigui: els àtoms i el buit (B 117, B 125). Les característiques de les coses del món aparent, llur pluralitat i llur canvi continu, es deuen a la quantitat, forma, disposició i moviment dels àtoms que (juntament amb el buit) les componen.

I la mateixa diferència que en el pla del coneixement s'estableix entre el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença es deixa traslladar al pla de la presa de decisions: una cosa, en efecte, és decidir (que això ho fa qualsevol), i una altra cosa és *saber* decidir (i això, només ho fa el savi). De fet, com dèiem més amunt, la gran majoria (tres quartes parts) dels fragments que ens queden de Demòcrit (gràcies, sobretot, al doxògraf Joan Estobeu) són de tema ètic (vg. sobretot les anomenades "sentències de Demòcrates": B 35 – B 115). Les decisions tenen per base els desitjos, i com que de la satisfacció dels desitjos se'n diu plaer (com de la seva insatisfacció, dolor), la diferència entre aparença i realitat apareix aquí d'aquesta manera: hi ha plaers que són aparents i plaers que són reals, i l'home que sap ser home, el savi, o sigui l'home pròpiament dit, ha de decantar-se pels segons, no pels primers. Aquí Demòcrit contraposa dos estats: d'una banda, un estat d'inconsciència o de falta de seny, que és aquell estat que correspon a allò que en el pla del coneixement era la forma "obscura", i en el qual l'home es troba instal·lat d'entrada en cada cas: és l'estat que caracteritza els "inconscients" (els ἀξύνετοι –B 54, B 58, B 113, B 292– o ἀνοήμονες: B 197, B 199, B 200, B 201, B 202, B 204, B 205, B 207); d'altra banda, un estat de seny, que en el pla del coneixement correspon a la forma "genuïna" de conèixer (i que, com en el pla del coneixement, Demòcrit anomena a vegades –com Parmènides– νόος: B 35, B 282), que és un estat de benestar o benança o bon aire o ben viure o felicitat (designat amb εὐθυμίη, εὐθυμείσθαι, εὐθυμος: B 3, B 174, B 191; també amb εὐδαιμονίη, εὐδαιμονεῖν –B 40, B 170, B 171–; també amb εὐεστώ –B 140–; i encara amb altres paraules). Aquest benestar o aquesta benança resulta d'una sàvia administració dels desitjos i

dels plaers (B 69, B 70, B 71, B 72, B 73, B 74, B 188, B 189, B 191, B 194, B 207, B 214, B 233, etc.) que apareix diversament exemplificada: com a necessitat de prioritzar els plaers de l'ànima als del cos (B 36, B 37, B 170, B 171, B 187, B 235, B 236); en forma de crítica al desig de riquesa i diners en excés, així com a la cobdícia i l'avarícia (B 218, B 219, B 221, B 224, B 227, B 228, B 229); com a conveniència d'acontentar-se amb el que es té (B 231, B 246); com a exhortació a aprendre a conviure amb els patiments i els dolors (B 240, B 241) i les pors (B 32, B 174, B 215, B 216), com per exemple la por de la mort (B 1a, B 205, B 206); etcètera. Entre l'un estat i l'altre hi ha el difícil i costós projecte d'educar-se (B 59, B 172, B 173, B 183, B 185, B 242, etc.). Hi és important el paper d'aprendre a avergonyir-se (αἰδεῖσθαι ο αἰσχύνεσθαι: B 43, B 84, B 179, B 244), no només al davant dels altres o per coerció de la llei, sinó també i sobretot al davant d'un mateix, per a tenir una conducta recta i "fer el que cal" (πράττειν ἃ δεῖ, τὸ δέον, τὰ χρῆ ἔόντα: B 2, B 41, B 42, B 181, B 256), amb preocupació no només per no fer injustícia (ἀδικεῖν), sinó també per ni tan sols voler-ho (B 45, B 38, B 62, B 78, B 89, B 217, etc.). Tota aquesta reflexió es veu aplicada, en alguns casos, a la vida familiar i al tracte amb els fills (p. ex. B 279, B 280), així com convertida en reflexió sobre la vida política, conversió de què resulten, per exemple, una crítica de la corrupció (p. ex. B 254, B 262) i una defensa de la pau civil (p. ex. B 249, B 250) i de la democràcia (p. ex. 251, B 252), entre altres coses. No cal dir que totes aquestes reflexions són fruit de l'aire del temps de Demòcrit i que ja ben poca cosa tenen a veure amb Parmènides. Però el model teòric que els serveix de base, fins i tot en el camp ètic, sí que continua essent el que hem vist emprat per Zenó i Melís, i reprès amb canvis per Empèdocles i Anaxàgoras, per abordar el pensament de Parmènides.

En síntesi, els autors que ens han ocupat aquí, com Zenó i Melís (i, segons fa tot l'efecte, amb una dependència directa de Zenó, almenys per part d'Anaxàgoras i Demòcrit), continuen interpretant la principal diferència establerta per Parmènides com a diferència entre *el que hi ha en realitat* (un sol X sempre igual) i *el que hi ha en aparença* (múltiples coses canviants). Però fa l'efecte que aquests autors, a diferència de Zenó i Melís, fan un esforç per mostrar que el que hi ha en aparença és *compatible* amb el que hi ha en realitat, i creen un model teòric –per dir-ho així– per a generar o explicar el que hi ha en aparença a partir del que hi ha en realitat.⁶ Solidària del nou plantejament

⁶ Es tracta de la mateixa diferència que veurem aparèixer dins el primer grup de les lectures modernes posthegelianes (les que hem qualificat, en conjunt, de *zenonianes*, per a diferenciar-les de les que hem anomenat *heideggerianes*), diferència que situa, per exemple (i per fer esment d'uns quants noms importants) Zeller i Burnet d'una banda, i Gomperz, Wilamowitz i Reinhardt de l'altra. Aquesta diferència (que, en el cas d'aquests autors moderns, és

n'és, per exemple, la tesi que els sentits, per alguna raó, i d'una manera o d'una altra, no ens informen correctament del que hi ha en realitat (per bé que allò de què ens informen –insistim-hi– ha de ser compatible amb això darrer i generable a partir d'això darrer). Per això no és d'estranyar que Teofrast, el creador de la doxografia i del qual depèn, d'una manera més directa o indirecta, tota la tradició doxogràfica posterior, no ens digui res al seu *Sobre les sensacions* del que poguessin haver pensat sobre la percepció els milesis o els pitagòrics o Heraclit (ni gairebé res de Parmènides, per cert), i en canvi ens doni força i detallada informació sobre aquests autors de després de Parmènides. Aquests models d'explicació de l'aparença a partir de la realitat, reduïts a la mínima expressió, són els que hem ressenyat en aquestes darreres pàgines, i si efectivament resulten tots, com pensem, d'una represa del pensament de Parmènides, aleshores es confirma el caràcter determinant de l'elèata per al desenvolupament de la història de la primera filosofia grega, perquè sens dubte són models operatius, com a clau de lectura, per a tots els fragments dels autors implicats. Dit això, aquests autors hereten també de Parmènides, tal i com es troben en aquest, aquelles altres diferències que es basaven en la diferència entre ser i coses (i que, de fet, no eren sinó altres maneres diferents d'expressar-la): la diferència de l'home en general i com a tal (respecte a tot altre ésser), i la diferència entre una manera (la dolenta) i una altra (la bona) de ser home. El *saber* que consisteix a diferenciar coses i es redueix a això, a dir “això és així” i “allò és aixà” (δόξα), és propi dels animals, no de l'home, perquè l'home, en general i com a tal, és capaç de penetrar en les aparences (múltiples coses canviant), veure que són falses aparences, i arribar a la veritat (un sol X sempre igual), capacitat que diferencia no només l'home de la resta d'animals, sinó també els homes entre si.

La tesi zenoniana que tot el que percebem els humans és aparença podia ser radicalitzada i passar fàcilment (si tot sembla, res no és) a la tesi segons la qual *no hi ha ser, o ser no és*, que és la tesi principal del sofista Gòrgias, d'evident inspiració parmenidiana, així com a la tesi de l'*homo mensura* de Protàgoras, o sigui la tesi que tot és convenció humana, posició que en darrer terme es fonamenta en la segona part del poema de Parmènides: τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ (B 8, 38-39), μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν / τῶν μίαν οὐ

efectivament exegetica) té a veure amb la discrepància a l'hora d'interpretar la relació que hi ha entre la primera part (la relativa a τὸ εἶναι) i la segona part (la relativa a la δόξα) del discurs de la deessa, i és molt possible (però impossible de demostrar) que aquesta discrepància constituís ja la base de les diferències entre els diferents autors antics de qui ens acabem d'ocupar.

χρεών ἐστιν –ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν– (B 8, 53-54), etc. La connexió entre la posició de fons de Zenó i Melís i la sofística és tan clara, enfocada així, que Hegel s’atreveix a començar la seva exposició de l’escola eleàtica amb aquesta interessant frase: “Es ist zu dieser Schule [la dels elèates] *Xenophanes, Parmenides, Melissos und Zenon* zu rechnen. Xenophanes ist als der Stifter derselben anzusehen, Parmenides wird als sein Schuler angegeben und Melissos, vorzüglich aber Zenon als Schuler des Parmenides. Sie sind in der Tat als eleatische Schule zusammenzufassen. Später verliert sie ihren Namen, heisst Sophistik, und auch ihr Lokal geht nach dem eigentlichen Griechenland über” (p. 276). Reinhardt també té molt en compte aquesta relació, fins al punt que es val de la tripartició de Gòrgias (tal com la presenta Reinhardt: 1. τὸ ὄν ἔστιν 2. τὸ μὴ ὄν ἔστι 3. καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔστιν –p. 36; vg. comentari de Reinhardt a B 2) per a l’exegesi dels camins parmenidians (pp. 36-44). A més, Reinhardt afirma que la contraposició que esdevindrà habitual al segle V, la diferència entre φύσις i νόμος, tan important per a la sofística, té el seu primer establiment en Parmènides. Diferim de la manera com Reinhardt interpreta aquesta qüestió, però segurament és veritat que la possibilitat que aquesta diferència aparegués amb el caràcter de diferència fonamental té per primer fonament documentable el text de Parmènides. Diguem per acabar que es troba una indiscutible influència de Parmènides B 8, 6-10 al fragment següent de Gòrgias: καὶ μὴν οὐδὲ γενητὸν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἦτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ’ οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν. εἰ γὰρ ὄν ἐστιν, οὐ γέγονεν ἀλλ’ ἔστιν ἤδη· οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· τὸ γὰρ μὴ ὄν οὐδὲ γεννηῆσαι τι δύναται διὰ τὸ ἐξ ἀνάγκης ὀφείλειν ὑπάρξεως μετέχειν τὸ γεννητικόν τινος. οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἐστι τὸ ὄν (fragment de DK 82 B 3, p. 280, 27-32; cf. [Ar.] MXG, 979 b 26 i s.).

1.2. PLATÓ

Com hem dit al començament, els testimonis més antics que tenim de Parmènides són de Plató (un total de dotze, en l’edició de Coxon –p. 100-13). Plató seria, doncs, el primer que parla sobre Parmènides dient expressament el seu nom, i el primer a qui, per tant, en principi, podríem atribuir una *interpretació* de Parmènides pròpiament dita. Ja hem vist que això no és així i que això no significa que Parmènides no fos interpretat abans. Què passa amb Parmènides en Plató, és el que veurem ara.

És impossible comprendre el paper que Parmènides juga a l'obra de Plató sense tenir en compte que aquesta obra consisteix tota ella en un esforç per a definir què és el que hi significa la paraula φιλοσοφία. No és casual que Plató sigui el primer autor en qui és possible detectar un ús freqüent i regular, val a dir terminològic, d'aquesta paraula (i de l'adjectiu –φιλόσοφος– i les formes del verb –φιλοσοφείν– corresponents) (i qui sap si no és independent d'això el fet que Plató sigui el primer autor en qui apareix *el substantiu* com a tal). En els primers diàlegs (n'hi ha prou de recordar l'*Apologia*), és una designació caracteritzant del que fa *un individu singular*, molt precisament *Sòcrates* (ni els seus conciutadans ni els sofistes). En els diàlegs posteriors, la φιλοσοφία és també anomenada ἐπιστήμη (o τέχνη o δύναμις o μέθοδος, segons el context) διαλεκτική i és la capacitat o traça de dialogar a la manera de Sòcrates (a la *República*, per exemple, se la comença anomenant τὸ διαλέγεσθαι: 532 a 1), la qual ja no s'atribueix només a Sòcrates, sinó també a altres personatges, però certament no a qualssevol altres, sinó a personatges igualment singulars: una Diotima al *Banquet* (que explica a Sòcrates en què consisteixen l'amor i la φιλοσοφία), les naturaleses excepcionals que hagin de poder governar la ciutat a la *República* (v. p. ex. bona part del llibre VII, a partir de 532a), un Parmènides al *Parmènides* (aquí anomenada –a més de φιλοσοφία– ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις –135 c 1-2–, la qual consisteix en aquell tipus de γυμνασία –135 d 7– que en aquest mateix diàleg veiem practicar a Parmènides i que, d'acord amb el text, sap practicar només aquest, no el jove Sòcrates ni tan sols tot un Zenó) o un foraster d'Èlea al *Sofista* (vg. p. ex. ἐπιστήμη διαλεκτική a 253 d 2-3).

La φιλοσοφία, en Plató, consisteix a posar en qüestió qualsevol *seguretat* donada. Com que tant les seguretats com el posar-les en qüestió, en Plató, es documenten en l'intercanvi de paraules, la φιλοσοφία es concreta en un exercici d'emetre afirmacions i formular preguntes, però no són pròpiament les afirmacions, allò que la φιλοσοφία posa en qüestió, sinó les seguretats. Aclarit això, de les seguretats en direm *tesis*. Les tesis, d'entrada, es concreten entorn de coses: aquestes coses són A, aquelles són B, aquelles altres són C. Posar en qüestió aquestes tesis, que és el que fa Sòcrates, consisteix a preguntar en què consisteix ser A, en què consisteix ser B, en què consisteix ser C, etc. Això representa un pas de les coses al ser i el primer plantejament de la qüestió del ser, la qual Plató planteja ja no només a propòsit de certes determinacions ètiques (com feia Sòcrates i segons informa Aristòtil), sinó a propòsit de les determinacions en general. Aleshores el pensament de Plató consisteix a rumiar, d'una banda, sobre la relació que hi ha entre aquestes determinacions i les coses, i,

d'altra banda, sobre les relacions que mantenen entre si aquestes determinacions, que són, en definitiva, els diferents aspectes (l'aspecte d'A, l'aspecte de B, l'aspecte de C, etc.) que es poden trobar en una cosa. Aquesta segona reflexió és la que sol rebre el nom de dialèctica, i el seu exercici acaba arribant a la postulació d'una determinació primera, pressuposada en totes les altres, que en Plató rep diferents noms (p. ex. la idea del bé a la *República*, la unitat al *Parmènides*, etc.), però sol rebre el nom de τὸ ὄν (p. ex. la *República*, *Teetet*). El mateix nom, doncs, que centra el discurs de la part principal del poema de Parmènides.

No independentment de la seva creació del concepte φιλοσοφία, és deguda a Plató la creació de conceptes i punts de vista exegètics que ben aviat condicionaran els punts de vista posteriors sobre els anomenats *presocràtics* de manera decisiva, fins al punt d'esdevenir clixés historiogràfics (cosa que contrasta, per cert, amb les poques citacions que hi trobem; dels autors més importants, només sis *fragments* a Diels-Kranz: dos d'Heraclit i quatre de Parmènides⁷). Llevat de la de Parmènides, que té dues cares (i això és, certament, important per a nosaltres), són totes elles caricaturitzacions d'allò en què *no* consisteix la φιλοσοφία, i no pretenen tenir (ni, certament, tenen) cap valor històric, ni cap altre valor que el d'ajudar a definir, per contraposició, en què consisteix la φιλοσοφία. Un exemple n'és la reducció (sobretot al *Cràtil* i al *Teetet*) del pensament d'Heraclit a la tesi πάντα χωρεῖ, de la qual parlarem més avall. Un segon exemple n'és el que succeeix al *Fedó* amb Anaxàgoras. Aquest afirma que el món és guiat pel νοῦς, i això, explica Sòcrates, no pot sinó significar que el món resulta de la fixació de determinats propòsits o fins, que el món complirà els fins prèviament escollits per la intel·ligència i que serà (per dir-ho així) el millor dels mons possibles, en el sentit que, si tot ho governa la intel·ligència, tot estarà fet a fi de bé (teleològicament). I després d'això Anaxàgoras, s'exclama Sòcrates, no para de donar explicacions fisiològiques, confonent la “causa” de les coses amb allò (material) de què la causa se serveix per a fer el que fa (*Fedó*, 97b-99d). Un tercer exemple és el punt de vista sobre la sofística, val a dir la fonamentació i definició d'aquest concepte, i la contraposició d'aquesta al concepte Sòcrates/φιλοσοφία (vg. p. ex. els dos *Hípias*, el *Gòrgias*, el *Protàgoras* i –

⁷ Els quatre fragments de Parmènides que coneixem gràcies a Plató són: a) els dos primers versos de B 7 (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔοντα / ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' εἴργε νόημα) (*Sofista*, 337a); b) el vers 38 (οὐδ' ὄν ἀκίνητόν τ' ἔμεναι τῶι πάντ' ὄνομα ἔσται) de B 8; c) els versos 43-45 ([τετελεσμένον ἐστὶ] / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον / (οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὸν ἐστὶ) de B 8 (*Teetet* 180d i *Sofista* 244e, respectivament); i d) B 13 (πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων) (*Banquet*, 178b). Tots ells els coneixem també per altres fonts. (Els dos d'Heraclit, per cert, són: B 82 (πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχροὺς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν) i B 83 (ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίαι καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν); no els coneixem per cap altra font i tots dos es troben a l'*Hípias major* (289a i 289b, respectivament)).

sobretot– el *Sofista*). Finalment, la creació del concepte “Parmènides” tal com té lloc en el diàleg *Parmènides*, d’importància capital per a la interpretació de Parmènides i de la relació del pensament de Plató amb el de l’elèata. Al davant d’aquest Parmènides, el personatge Sòcrates –com tots els altres– hi apareix fet tot orelles, per primera i gairebé única vegada a l’obra de Plató. L’estructura del diàleg (o la seva qüestió de fons: què es pot dir de la unitat i de la relació d’aquesta amb la pluralitat) no només s’ha d’entendre pensant en el problema platònic de la determinació primera o suprema: és també un nou esforç per comprendre la relació entre les dues parts, aparentment incompatibles, del discurs de la deessa en el poema de Parmènides (val també, doncs, com a exegesi –o com a posició de les bases per a una exegesi– de l’estructura d’aquest discurs). A diferència d’Aristòtil, que al davant d’aquesta qüestió manifesta perplexitat (vg. més avall), el *Parmènides* de Plató es pot llegir (entre moltes altres maneres) com una prova que Plató ha entès per què el discurs de la deessa té dues parts i per què cada una d’aquestes parts té el contingut que té.

A. *Banquet*

El primer diàleg de Plató en què Parmènides surt esmentat és el *Banquet*. Hi surt per primera vegada al discurs de Fedre, que és el primer dels convidats a fer un elogi de l’amor (Ἔρως). Fedre comença el seu discurs dient que l’amor és un déu admirat pels homes i també pels déus, perquè, diu, és un honor entre els déus τὸ πρεσβύτατον εἶναι (178 a 9 - b 1), i posa com a prova (com a prova que l’amor és el déu més antic i que, per tant, mereix l’admiració que se li ret) que ningú, ni poeta ni prosista, no diu la seva generació (γονή: 178 b 2). Al contrari, continua Fedre: Hesíode i Acusilau diuen que, després del χάος (que –cal advertir-ho– no és cap déu), primers van ser la terra i l’amor (Fedre cita –amb una petita llacuna– Hesíode, *Teogonia*, v. 116-117-120), i després diu: Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς [θεοῖς] πρεσβύτατος εἶναι (178 b 8 – c 2; Coxon t. 1). Més endavant, un altre dels comensals, Agató, contradient expressament Fedre, diu que l’amor no pot ser el més antic dels déus, sinó el més jove, i en la seva argumentació esmenta Parmènides per segona i última vegada en aquest diàleg: φημί νεώτατον αὐτὸν [τὸν Ἔρωτα] εἶναι καὶ ἀεὶ νέον, τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοῦς, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν, Ἀνάγκη καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ

ἔλεγον. οὐ γὰρ ἂν ἔκτομαι οὐδὲ δεσμοὶ ἀλλήλων ἐγίγνοντο καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ βίαια, εἰ Ἔρως ἐν αὐτοῖς ἦν (191 c 1-5; Coxon t. 2). Agató diu que l'amor no pot ser el més antic dels déus perquè, si es repassen els antics fets dels déus que expliquen Hesíode i Parmènides, resulta que hi ha castracions (Cronos va castrar Urà) i encadenaments (Zeus va encadenar Cronos), que no són pas precisament obres d'amor, que diguem, sinó –si de cas– obres degudes a Ἀνάγκη. No hi ha grans coses a comentar en aquest parell de testimonis. La seva importància està en el fet que Plató ens dóna un fragment de Parmènides (que, de totes maneres, coneixeríem per altres fonts; vg. text i comentari) i en el fet que aquest fragment pertany a la segona part, la qual cosa sembla provar que era coneguda i tinguda en compte, d'una manera o d'una altra, per part de Plató. És molt possible que en la segona part del discurs de la deessa de Parmènides hi hagués una part on es dediqués a explicar la genealogia d'alguns déus (vg. el testimoni de Ciceró a DK 28 A 37, línies 18-20). Ara: ja no sembla tan creïble que ho fes tan extensament com perquè es pugui posar el nom de Parmènides al costat del d'Hesíode, com fa l'Agató de Plató, i es pugui parlar de τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοῦς, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν. Per a tot plegat, vg. el comentari al fragment 13. Des del punt de vista de la història de la interpretació hi ha només un petit detall a dir, que casa d'allò més amb el fet que s'estigui discutint sobre la joventut o la vellesa de l'amor, i atès que veiem el personatge Fedre recordar amb una citació que Parmènides diu que l'amor és el primer dels déus i, per tant, el déu el més vell. En el discurs que Diotima fa al jove Sòcrates, l'amor és allò en virtut del qual hi ha φιλοσοφία, i aquesta, en Plató, és tot sovint una cosa pròpia d'homes grans que se les heuen amb homes més joves. Sòcrates és molt més gran que Plató (això travessa l'obra sencera de Plató), Diotima és més gran que Sòcrates (*Banquet*), Parmènides és molt més gran que Sòcrates (i també força més gran que Zenó) (*Parmènides*), el foraster d'Èlea és molt més gran que Teetet (*Sofista*) i més gran que el jove Sòcrates (*Polític*), els aspirants a governar la ciutat han de ser d'edat avançada (*República*), etc. El Parmènides de Plató, o almenys aquell Parmènides que representa la φιλοσοφία οἰκιστήμη διαλεκτική, és un home d'edat avançada. Que la tesi és interpretativa es veu tan aviat com es té en compte que la majoria d'intèrprets del poema entenen que el mortal que s'acosta amb carro a la deessa és Parmènides mateix i que la deessa s'hi refereix com a un home jove: ὦ κοῦρε (B 1, 24). O si es té en compte que el detall de l'edat és irrellevant per a Aristòtil (per exemple). O si es té en compte que Nietzsche fonamenta la divisió del poema en dues parts, aparentment incompatibles entre si, en la diferència d'edat entre el Parmènides

jove (responsable dels pensaments de la part relativa a la Δόξα) i el Parmènides gran (responsable dels pensaments de la part relativa a τὸ ἐόν).⁸

B. Parmènides

a) Primerament, és molt temerari pensar que, a partir de Plató, es pot saber què deia Parmènides, i en general què deia aquest autor o aquell altre. La coneguda crítica de Plató a l'escriptura continguda al *Fedre* (274 c i seg.) i a la setena carta (341c i seg.) es veu reforçada, en molts diàlegs, per moltíssims recursos, molts cops superposats, que van des dels coneguts sobredistanciaments del discurs indirecte (A diu que B diu que C deia) fins a una infinitat d'estudiadíssimes circumstàncies, diguem-ne, escenogràfiques, que han estat expressament pensades perquè, si a algú se li acudia d'atribuir literalment a tal autor (el que surti al diàleg) el que al diàleg consta que diu l'autor del cas, n'hi hauria per posar-se a riure. En el cas del *Parmènides*, això és molt evident. Conta un primer personatge que, a un segon personatge, un tercer personatge, que es dedica a la cria de cavalls, i que és de tot menys un intel·lectual, li va explicar una vegada, fa moltíssims anys, un diàleg que va tenir lloc a Atenes, etc. I després ve, referit pel primer personatge, tot el llarguíssim i complicadíssim exercici de dialèctica de Parmènides, sense ni la més mínima llacuna, ni de memòria ni de seqüència lògica, precedit, a més, per un diàleg no pas curt, i no pas fàcil, entre Sòcrates i Zenó. Això és pensat per fer riure i per donar a entendre –per a tot aquell que en tingui ganes– que aquí el pensament de Parmènides no hi entra ni en surt. És una escenificació decididament còmica (cal tenir en compte que a l'escena, si l'obra s'escenifiqués, hi hauria un sol personatge). Al marge d'això, és simplement evident que no es pot atribuir al Parmènides històric el que diu el Parmènides del diàleg, per la senzilla raó que el que hi diu aquest pressuposa la teoria de les idees i és una crítica dels seus fonaments. Però sí que és important per a

⁸ Nietzsche, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (Hanser Verlag, München/Wien, 1994, Band III, p. 381-382 (42 a ed.): «Parmenides hat, wahrscheinlich erst in seinem höheren Alter, einmal einen Moment der allerreinsten, durch jede Wirklichkeit ungetrübten und völlig blutlosen Abstraktion gehabt; dieser Moment – ungriechisch wie kein anderer in den zwei Jahrhunderten des tragischen Zeitalters –, dessen Erzeugnis die Lehre vom Sein ist, wurde für sein eigenes Leben zum Grenzstein, der es in zwei Perioden trennte (...). Als ihn später jener eisige Abstraktions-Schauer erfasste und der einfachste vom Sein und Nichtsein redende Satz von ihm hingestellt wurde, da war unter den vielen, durch ihn der Vernichtung zugeworfenen älteren Lehren auch sein eigenes System. Doch scheint er nicht alle väterliche Pietät gegen das kräftige und wohlgestaltete Kind seiner Jugend verloren zu haben, und der half sich, deshalb zu sagen: "Zwar gibt es nur einen richtigen Weg; wenn man aber einmal auf einen andern sich begeben will, so ist meine ältere Ansicht ihrer Güte und Konsequenz nach allein im Recht." Mit dieser Wendung sich schützend, hat er seinem früheren physikalischen System einen würdigen und ausgedehnten Raum selbst in jenem grossen Gedicht über die Natur gegönnt, das eigentlich die neue Einsicht als den einzigen Wegweiser zur Wahrheit proklamieren sollte. Es ist diese väterliche Rücksicht, selbst wenn durch sie ein Irrtum eingeschlichen sein sollte, ein Rest von menschlicher Empfindung bei einer durch logische Starrheit ganz petrifizierten und fast in eine Denkmachine verwandelten Natur».

comprendre el concepte que Plató tenia de Parmènides el fet que, per a discutir les tesis bàsiques de la teoria de les idees, la posada en escena consisteixi a posar un jove Sòcrates en diàleg amb *precisament Parmènides* (que no amb el complex Parmènides-i-Zenó, com veurem tot seguit).

b) El diàleg inicial entre Sòcrates i Zenó (el que segueix la lectura del text de Zenó i precedeix el gran exercici dialèctic de Parmènides) planteja justament quina és la relació entre el pensament de Zenó i el de Parmènides, i és molt important tant per a comprendre com presenta Plató aquesta relació com també per a nosaltres, que defensem que Zenó diu (tot interpretant Parmènides) altres coses que Parmènides. Un detall inicial i fugaç molt interessant, per cert, que es deu haver d'interpretar d'una manera o d'una altra (perquè Plató se'l podia ben estalviar), és el fet que, quan Zenó llegeix el seu escrit (que és per això que han vingut, ell i Parmènides, a Atenes), mira per on s'escau que Parmènides és fora i no en pot sentir sinó el final (com qui diu res): ἀναγιγνώσκειν οὖν αὐτοῖς τὸν Ζήνωνα αὐτόν, τὸν δὲ Παρμενίδην τυχεῖν ἔξω ὄντα· καὶ εἶναι πάνυ βραχὺ ἔτι λοιπὸν τῶν λόγων ἀναγιγνωσκομένων, ἥνικα α' τὸς τε ἐπεισελθεῖν ἔφη ὁ Πυθόδωρος ἔξωθεν καὶ τὸν Παρμενίδην μετ' αὐτοῦ καὶ Ἀριστοτέλη (...), καὶ σμίκρ' ἄττα ἔτι ἐπακοῦσαι τῶν γραμμάτων (127 c 5 – d 4). És un detall subtil que marca una distància entre Parmènides i Zenó, i és interessant observar que aquesta distància la marca Parmènides per mitjà de l'absència. Quan Zenó ha acabat de llegir, un cop Parmènides ja és present, Sòcrates pregunta a Zenó si la tesi de fons és aquesta: οὐ πολλά ἐστι (127 e 10) οὐκ ἔστι πολλά (128 a 1). Zenó contesta clarament que Sòcrates *ha entès perfectament l'escrit*: καλῶς συνήκας ὅλον τὸ γράμμα ὃ βούλεται (128 a 2-3). Aleshores Sòcrates, adreçant-se *precisament al personatge Parmènides* (128 a 4), deixa anar que Zenó, per tant, al capdavant diu el mateix que Parmènides (que, en paraules de Sòcrates, seria ἐν εἶναι τὸ πᾶν: 128 b 1), tot i que no ho sembli perquè Zenó fa servir paraules diferents i contràries; i fins i tot s'atreveix a insinuar que la diferència, nul·la o quasi nul·la quant al fons, és una dissimulació intencionada: τὸ οὖν τὸν μὲν ἐν φάναι, τὸν δὲ μὴ πολλά, καὶ οὕτως ἐκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκέναι δοκεῖν σχεδόν τι λέγοντας ταῦτά, ὑπὲρ ἡμᾶς τοὺς ἄλλους φαίνεται ὑμῖν τὰ εἰρημένα εἰρηῆσθαι (128 b 3-6). Aleshores salta Zenó (no Parmènides, que no diu res): que si fixar-se en això comporta *no haver entès del tot l'escrit* (σὺ δ' οὖν τὴν ἀλήθειαν τοῦ γράμματος οὐ πανταχοῦ ἤισθησαι: 128 b 7-8 –cf. 128 a 2-3), que si per a jutjar la seva obra d'espècie de plagi caldria tenir en compte l'edat i la intenció amb què la va escriure, que si perquè una tal acusació tingués sentit caldria que hagués publicat l'escrit ell mateix, quan

resulta que l'hi van robar, etc. (128 a 4 – e 3). El cas és que Zenó, malentès i enganxada a part, reconeix que el seu escrit defensa, efectivament, la mateixa tesi de Parmènides, i ho explica de manera que quedin explicades també les diferències de forma: ἔστι δὲ τό γε ἀληθὲς βοήθειά τις ταῦτα [τὰ γράμματα] τῷ Παρμενίδου λόγῳ πρὸς τοὺς ἐπιχειροῦντας αὐτὸν κωμωιδεῖν ὡς εἰ ἔν ἐστι, πολλὰ καὶ γελοῖα συμβαίνει πάσχειν τῷ λόγῳ καὶ ἐναντία αὐτῷ. ἀντιλέγει δὴ οὖν τοῦτο τὸ γράμμα πρὸς τοὺς τὰ πολλὰ λέγοντας, καὶ ἀνταποδίδωσι ταῦτα καὶ πλείω, τοῦτο βουλόμενον δηλοῦν, ὡς ἔτι γελοιώτερα πάσχοι ἂν αὐτῶν ἢ ὑπόθεσις, εἰ πολλὰ ἐστίν, ἢ ἢ τοῦ ἔν εἶναι, εἴ τις ἰκανῶς ἐπεξίῃ (128 c 6 – d 6). L'interessant és que Parmènides, tot i ser permanentment al·ludit i haver estat expressament interpellat per Sòcrates (128 4 a), no diu res en cap moment: guarda silenci. Aquella distància abans marcada (per ell mateix) per mitjà de la sorprenent absència durant la lectura de l'escrit, aquesta vegada queda marcada per mitjà del silenci. Plató, doncs, permet –si no pretén– fer planar una ombra de dubte sobre si Zenó *parla del mateix* que Parmènides i sobre si *diu* el mateix que el seu mestre. S'hi ha de sumar, per contrast, la magistral contextualització inicial: els dos personatges arriben com qui diu agafats de bracet, amb expectació popular, i amb el rumor popular que el jove era el *vaiet* del primer (παιδικά, 127 b 5: amb connotació eròtica): *se* (primera) *sap* (segona) que pensen *el mateix* (tercera). Diuen que diuen.

Sòcrates s'atreveix a discutir la tesi de Zenó amb el que podem considerar una tesi que sintetitza la teoria de les idees: no hi ha cap dificultat a admetre que les coses puguin ser unes o múltiples segons com se les consideri, però una cosa és *ser u* i una altra *ser múltiple*; i cal entendre que, en general, les coses poden ser A i poden ser no A segons com se les consideri, però una cosa és el ser A i una altra el ser no A. Cal, doncs, elevar-se del pla de les coses (les coses que són A, les coses que són B, etc.) al de les determinacions (en què consisteix ser A, en què consisteix ser B, etc.). Zenó i Parmènides es miren amb complicitat donant entenent (entre altres coses) que aquell vaiet té fusta. Però aquí (o sigui justament quan es tracta de fer un salt d'un pla a l'altre), significativament, Plató fa callar Zenó, i qui dóna idees refutatòries del que Sòcrates ha dit contra Zenó (refutatòries, doncs, de la teoria de les idees) no és Zenó, que no diu res més en tot diàleg llevat de l'esclafit d'una riallada que es pot considerar una renúncia expressa a dir res més (vg. més avall), sinó Parmènides. No cal que considerem aquestes idees refutatòries. N'hi ha prou de recordar que són les que porten a la qüestió de la relació entre unitat i pluralitat. La qüestió és que, quan Sòcrates li demana a Parmènides que parli d'aquesta relació, i aquest defuig la proposta dient que

ja és molt gran d'edat per a un tal esforç (devia rondar, diu el text, els seixanta-cinc), aleshores Sòcrates li demana a Zenó (que rondaria, diu el text, els quaranta), que ho faci ell (ja que ell i Parmènides parlen del mateix i diuen el mateix –Zenó ho ha reconegut i fins i tot defensat). I aleshores Zenó es posa a *riure* (136 d). No es pot entendre sinó que riu perquè aquell jovenet, Sòcrates, li acaba de proposar un *disbarat*.

Queda clar que Zenó entén que ell, Zenó, diu el mateix que Parmènides. Què pensa Parmènides d'aquest assumpte, en canvi, Plató no ens ho fa saber, però per la sèrie de circumstàncies que hem vist, deixa la qüestió oberta i invita el lector a mantenir l'interrogant.

c) No només el contingut, sinó l'*estructura mateixa* de l'exercici dialèctic entorn d'unitat i pluralitat, en qualsevol cas, sembla reflectir la manera com Plató devia interpretar les dues parts del poema de Parmènides (que no de l'escrit de Zenó). Aquestes, com veurem, desconcerten Aristòtil. En canvi fa l'efecte que Plató les reivindica, amb la seva aparent incompatibilitat, com a senyal de *profunditat*. En Zenó, és molt clar que hi ha una *tesi* i és molt clar *quina* tesi és: en boca de Sòcrates, οὐ πολλά ἐστι (127 e 10) o οὐκ ἔστι πολλά (128 a 1). La conclusió (per a ser exactes, el final) de l'exercici dialèctic, en canvi, sona així: ὅτι, ὡς ἔοικεν, ἐν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτὸ τε καὶ ἄλλα καὶ πρὸς αὐτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστὶ τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται (166 c 3-5). I això, certament, no és una *tesi*, sinó el plantejament d'una *qüestió*. Saber, per als homes, consisteix a assumir el no saber, i això no es practica emetent tesis.

C. Teetet

El nom de Parmènides apareix al *Teetet* tres vegades. Les dues primeres per a confirmar el clixé doxogràfic de la tesi de la immobilitat i/o de la unitat de tot. La primera té lloc en el context del primer assaig de definició de *saber* (aquí, ἐπιστήμη), segons la qual aquest consistiria en la *sensació* (αἴσθησις). Parla Sòcrates (amb Teetet). Diu (152 e 1-5)⁹: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτ' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται. καὶ περὶ τούτου πάντες ἐξῆς οἱ σοφοὶ πλὴν Παρμενίδου συμφερέσθων, Πρωταγόρας τε καὶ Ἡράκλειτος καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ τῶν ποιητῶν οἱ ἄκροι τῆς ποιήσεως ἑκατέρας, κωμωδίας μὲν Ἐπίχαρμος, τραγωδίας δὲ Ὅμηρος (...). Veiem que aquí es contraposa Parmènides a tota

⁹ Aquest testimoni, sorprenentment, no consta al recull de l'edició de Coxon. Reproduïm el text de l'edició de Burnet: *Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, Oxford University Press, Oxford, 1989 (reimpressió de la 18a ed. de 1987), tomos I, p. 270.

una tradició molt antiga de poetes i/o pensadors (Homer, Heraclit, Epicarm, Empèdocles, Protàgoras) que defensen el canvi permanent de tot el que hi ha, tradició de la qual Plató, concretament al *Cràtil*, converteix Heraclit en paradigma.¹⁰ És el més antic testimoni que posseïm de la contraposició Heraclit-Parmènides. Potser el més remarcable d'aquest passatge és que Plató parli de Parmènides separatament de tot altre autor eleàtic, ja que en definitiva li atribueix la tesi de la immobilitat (essent així que, quan Plató fa això, esmenta Parmènides entre altres).

La segona vegada que el nom de Parmènides apareix al *Teetet* sí que ja és decididament en la forma del clixé, aquí gairebé poca-solta. Aquí el context teòric és el de la preparació d'un assaig de segona definició del saber (ἐπιστήμη), un cop fracassada la primera, que admeti que el saber no es redueix a (ni consisteix en) ἰ' αἴσθησις i que admeti que no seria possible saber si tot estigués en moviment. Això porta a parlar d'autors que no pertanyen a la gran tradició –diguem-ne– heraclitiana. No cal que entrem en més detalls. Parla Sòcrates (amb Teodor). Diu (180 d 7- e 4; Coxon t. 6): ὀλίγου δὲ ἐπελαθόμεν, ὃ Θεόδωρε, ὅτι ἄλλοι αὖ τὰναντία τούτοις ἀπεφύγαντο,

οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι

καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις δυσχυρίζονται, ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται. (...) El sorprenent ús d'aquest plural (Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι) confirma que es tracta de la construcció d'un clixé que consisteix a contraposar dos bàndols: els “heraclitians” que afirmen que tot es mou (un considerable poti-poti d'autors: ja n'hem parlat) i els qui afirmen que res no es mou (“els Parmènides i Melissos”). El clixé atribueix aquí als segons, d'altra banda, ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ: “que tot és u”, o sigui la negació de la pluralitat. Costa de creure que el vers citat sigui de Plató imitant Parmènides, o citant-lo de memòria incorrectament, però el vers citat, en tot cas, no és de Parmènides; la seva segona meitat està confegida, això sí, seguint molt de prop la segona meitat de Parmènides B 8, 38 (τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται) (vg. més avall el comentari al vers en qüestió). D'altra banda, la fonamentació de la negació de moviment per part del que hi ha (el ἔν πάντα del passatge) en la tesi de la impossibilitat d'un lloc o espai buit on desplaçar-se (οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται) és de Melís (30 B 7), no de Parmènides (almenys no dels fragments que ens en queden). Tot plegat (els dos bàndols, els noms propis en plural, el fet que hi hagi una citació d'un vers que no podria ser sinó de

¹⁰ Al *Cràtil* (401b i seg.) Plató afegeix Hesíode i Orfeu a la tradició que defensa τὰ τοῦ Ἡρακλείτου (402c 2-3), o sigui: la que defensa que πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, frase que Plató atribueix, allí mateix, a Heraclit (402a 8-9).

Parmènides, sumat al fet que la citació sigui manifestament inexacta, la negació del moviment amb un argument de Melís) confirma que ens movem en el terreny decidit del clixé.

La tercera vegada que Parmènides apareix esmentat expressament al *Teetet* és la més interessant perquè és de les que desdibuixen el clixé que Plató mateix ha construït pel seu compte, desmarca Parmènides dels altres components del bàndol elèata (en aquest cas, “Melís i els altres”), i encaixa, per tant, amb la imatge de Parmènides que hem vist al *Parmènides*. El context és el mateix que el de la vegada anterior, una mica més desenvolupat en el mateix sentit. Parla Sòcrates (amb Teodor). Diu (183 e 2 – 184 a 2; Coxon, t. 7): Μέλισσον μὲν καὶ τοὺς ἄλλους, οἱ ἔν ἐστὸς λέγουσι τὸ πᾶν, αἰσχυνόμενος μὴ φορτικῶς σκοπῶμεν, ἦττον αἰσχύνομαι ἢ ἓνα ὄντα Παρμενίδην. Παρμενίδης δέ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὀμήρου, “αἰδοῖός τέ μοι” εἶναι ἅμα “δεινός τε.” συμπροσέμειξα γὰρ δὴ τῷ ἀνδρὶ πάνυ νέος πάνυ πρεσβύτη, καὶ μοι ἐφάνη βάθος τι ἔχειν παντάπασι γενναῖον. φοβοῦμαι οὖν μὴ οὔτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενος εἶπε πολὺ πλέον λειπώμεθα (...). Les paraules citades d’Homer es refereixen a la forta i profunda impressió, entre el respecte, la por i la vergonya, que Príam causa sobre Hèlena (*Ilíada* III 172), “i el temor i el respecte” (Carles Riba) que Ulisses, gràcies a l’art d’Atenea, ha de provocar en els feacis quan els serà presentat (*Odissea* VIII 22). Qualificar Parmènides de ἔν ὄν, d’entrada agrupat entre els que afirmen ἔν τὸ πᾶν, és alguna cosa més que un divertit joc de paraules: vol dir que és únic, singular, de mal agrupar amb altres. La frase final explica per què: significa que a Parmènides (i, entre els que afirmen que to és u, només a ell) no se li poden atribuir tesis (per exemple: la tesi que tot és u) sense arriscar-se a malcomprendre i, sobretot, abaratir el seu pensament. En això consisteix la seva enorme categoria. És la mateixa mena de distància que hem vist marcar-se al *Parmènides* entre Parmènides i Zenó.

D. *Sofista*

El primer cop que Parmènides surt esmentat al *Sofista* és tot just al principi del diàleg, quan es presenta el personatge que en tot el diàleg representarà l’actitud filosòfica o la traça dialèctica (com Parmènides al *Parmènides*). Sòcrates només hi apareix al començament, i un cop els diferents personatges han estat presentats i s’ha triat un tema de conversa (o sigui: ben aviat), no torna a dir res en tot el diàleg. En aquest passatge, els problemes que genera el refinadíssim art de la dissimulació de Plató

arriben fins al terreny de la crítica textual. Tenen a veure amb la identitat del foraster. El text de Burnet diu: κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, ὃ Σώκρατες, ἤκομεν αὐτοῖ τε κοσμίως καὶ τόνδε τινὰ ξένον ἄγομεν, τὸ μὲν γένος ἐξ Ἑλέας, ἑταῖρον δὲ τῶν ἀμφὶ Παρμενίδην καὶ Ζήνωνα [ἑταίρων], μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον (216 a 1-4; el passatge no consta – sorprenentment – al recull de Coxon). El problema el constitueix la consideració conjunta de tres fets: el fet que alguns manuscrits diuen ἕτερον (“altre (d’entre dos)”, “diferent”) en comptes de ἑταῖρον (“company”), el fet que tots els manuscrits contenen el genitiu plural ἑταίρων (que en l’edició de Burnet, com s’ha vist, apareix seclòs), i el fet que hi ha una correlació d’un sol μὲν amb dos δὲ (de manera que semblaria que cal triar de quin dels dos δὲ és correlat el μὲν). Com que, al llarg del diàleg, el foraster d’Èlea es dedica a refutar una tesi de Parmènides (com veurem més avall), alguns editors han optat per donar per bo ἕτερον en comptes de ἑταῖρον i a mantenir en el text el genitiu plural. Si es fa així, el sentit és: “portem un foraster, d’Èlea quant al llinatge, però diferent dels companys que envolten Parmènides i Zenó, i tanmateix un home del tot filòsof”. Aquesta lectura encaixa bé (potser massa bé) amb el fet que el foraster, al llarg del diàleg que seguirà, es dediqui a refutar Parmènides; pot mantenir sense problemes de sentit el genitiu plural que surt a tots els manuscrits; té la virtut de connectar graciosament el problema de la identitat del foraster amb la qüestió que acaba essent central al llarg del diàleg (τὸ ἕτερον); i té l’inconvenient de desplaçar el foraster d’Èlea al camp de la sofisteria, d’acord amb el contingut del diàleg, de manera que l’autèntica φιλοσοφία cauria del cantó de Parmènides i Zenó. La majoria d’editors que mantenen el ἑταῖρον seclouen després el genitiu ἑταίρων com a redundant (el que fa Burnet). El sentit és: “portem un foraster, d’Èlea quant al llinatge, però company dels que envolten Parmènides i Zenó, i tanmateix un home del tot filòsof”. Aquí el que desencaixa és el sentit adversatiu de l’últim “però”, perquè si un home d’Èlea és company dels que envolten Parmènides i Zenó, aleshores sembla que s’hauria de poder pressuposar el seu caràcter de filòsof. Però també podria ser que aquí “Parmènides i Zenó” signifiquin, sobretot per culpa del segon, la discussió rebuscada i estèril capaç de negar les evidències més elementals, i que el sentit adversatiu de l’últim “però” sigui un senyal d’alerta a l’auditori perquè s’agafi seriosament el foraster com un autèntic representant de la φιλοσοφία (cosa que no serien “Parmènides i Zenó”). Nosaltres, pel nostre cantó, no veiem per què mantenir el ἑταῖρον hagi de comportar la seclusió del genitiu plural ἑταίρων. El sentit seria: “portem un foraster, d’Èlea quant al llinatge, però company dels companys que envolten Parmènides i Zenó, i tanmateix un home del tot

filòsof”. En aquest cas, s’entendria que això de ser company de companys (un sobredistanciament molt característic de Plató) allunya l’estranger de la φιλοσοφία, o sigui de la condició d’άνηρ φιλόσοφος, i això explicaria el sentit adversatiu de l’última conjunció. Sigui com sigui que calgui interpretar aquest passatge inicial,¹¹ nosaltres no tenim cap dubte que el foraster d’Èlea representa en aquest diàleg, com ja hem dit, el mateix que Parmènides al *Parmènides*, o sigui l’autèntica διαλεκτική i la veritable φιλοσοφία. L’ambigüitat inicial sobre la identitat de l’estranger d’Èlea té a veure, en tot cas, amb què significa en Plató el nom de Parmènides i què hi signifiquen el nom de Zenó i el (diguem-ne) doblet Parmènides–i–Zenó (o Parmènides–i–Melís). A vegades significa un conjunt de *tesis* (les eleàtiques) tan estimables o desestimables com el conjunt de tesis contràries (les heraclitianes) (vg. més avall). A vegades significa la veritable φιλοσοφία, o sigui aquella difícilíssima capacitat de no caure en tesis i mantenir dempeus les qüestions *com a tals*.

Com hem dit, Sòcrates només apareix al començament del diàleg, si bé de manera decisiva, ja que és ell qui proposa el tema del diàleg: σοφιστήν, πολιτικόν, φιλόσοφον (217 a 2). Es tracta de saber si els d’Èlea (οἱ περὶ τὸν ἐκεῖ τόπον: 217 a 1; no necessàriament, per tant, els elèates d’escola) diferencien aquests tres personatges entre si, i, suposant que sí, com els anomenen. Potser perquè els tres personatges han estat enumerats per Sòcrates en l’ordre en què ho han estat, potser per altres raons, el foraster d’Èlea opta per començar mirant de definir el σοφιστής. I aquí és quan apareix per segon cop, en aquest diàleg, el nom de Parmènides. Sòcrates pregunta al foraster si, per a tocar la qüestió, s’estima més parlar seguit, o bé (ἢ) δι’ ἐρωτήσεων, οἷον ποτε καὶ Παρμενίδη χρωμένῳ καὶ διεξιόντι λόγους παγκάλους παρεγενόμην ἐγὼ νέος ὢν, ἐκείνου μάλα δὴ τότε ὄντος πρεσβύτου; (217 c 4-7; Coxon, t. 7). Comencem dient que la trobada entre Sòcrates i Parmènides-Zenó descrita al *Parmènides*, a la qual s’al·ludeix aquí, la tenim per un recurs escenogràfic (una ficció, per tant) de Plató (a diferència del que pensa Burnet –p. 169), i que ho seria fins i tot si la trobada fos cronològicament defensable, qüestió en la qual no entrarem. El que se’ns diu aquí de Parmènides encaixa poc amb el que en coneixem: un discurs seguit i apodíctic d’una deessa a un jove –ὃ κοῦρε: B 1, 24–, el qual, un cop és en presència de la deessa, deixa la paraula i no torna a parlar: ni fa preguntes, ni tan sols assenteix expressament: senzillament calla. En el poema de Parmènides, únicament durant uns quants versos de

¹¹ Vg. una síntesi força detallada a Cordero, N. L., dins Plátón, *Diálogos*, vol. V (*Parmènides, Teeteto, Sofista, Político*), Gredos, Madrid, 1988, notes 5, 6 i 7, p. 332-333.

B 8 –v. 6-21– el discurs opera fent una sèrie de preguntes retòriques, que el mateix qui les formula (la deessa) va contestant. Massa poc per atribuir a Parmènides la dialèctica de Sòcrates (ni la de Zenó). Cert que això no fa impossible que el Parmènides històric procedís d'aquesta manera. Però pensem que aquí Plató no fa sinó arrodonir el personatge Parmènides tal com apareix al *Parmènides*. No oblidem que el personatge Sòcrates mateix és un constructe de Plató. El foraster d'Èlea, en el diàleg que ara ens ocupa, accedeix a procedir per mitjà de preguntes i respostes, i Sòcrates suggereix que l'interlocutor del foraster sigui Teetet perquè és un dels més joves (217 d), circumstància que es dona igualment al *Parmènides* amb el jove Aristòtil (cal recordar, a més, que el Sòcrates del diàleg inicial és molt jove, com se'ns diu al *Parmènides* mateix i com se'ns acaba de recordar al testimoni que acabem de comentar) i al *Polític* amb el jove Sòcrates. I tot seguit comença la captura de l'esmunyedís sofista. Pensem que tanta joventut no és casual (com potser tampoc no ho és en Parmènides), però això ja seria endinsar-se en Plató. Pensem, en tot cas, que, fins i tot deixant a part les exigències cronològiques inherents a la ficció, sembla essencial, com ja hem dit abans, que el Parmènides que forja i que ens presenta Plató (o sigui: el filòsof) sigui un home d'edat avançada (com Plató mateix segons sembla, per cert, quan escriu aquests seus últims diàlegs).

Per entendre els dos pròxims esments de Parmènides al *Sofista* és imprescindible recordar com es desenvolupa el diàleg (simplificant al màxim). Després d'uns quants assajos de definició, s'arriba a dir que el sofista és algú que es defineix per *no* ser savi (o filòsof, segons algun passatge). Això podria valer per a definir qualsevol home, però no és així, perquè només el sofista *aparenta* ser savi sense ser-ho, i per això queda definit per aquest *no ser-ho* (la negació és μή). Que el sofista pugui quedar correctament definit així passa, doncs, perquè això de *no ser* sigui (o signifiqui) quelcom. La mateixa qüestió es planteja (simplificant al màxim) així: el sofista diu coses (ὄντα) que no són (μὴ ὄντα). És arribats en aquest punt que l'estranger, que defensa la definició, diu: τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι. (...) Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὃ παῖ, παισὶν ἡμῖν οὗσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῆ τε ὄδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων·

οὐ γὰρ μή ποτε τοῦτο δαμῆ, φησιν, εἶναι μὴ ἔόντα·

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα. (237 a 3-9; Coxon, t. 9).

I, com sigui que la definició que es defensa és presumptament incompatible amb el contingut d'aquests dos versos de Parmènides (B 7, 1-2, amb una variant textual,

respecte al text de DK, sense importància quant al sentit –Plató canvia el nominatiu διζήμενος, complement de σὺ, pel genitiu διζήσιος, complement de ὁδοῦ), poc més endavant afegeix: τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὖ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη (241 d 5-7; Coxon, t. 10), la qual cosa fa patir al foraster d'Èlea de no semblar un “parricida” (πατραλοΐας: 241 d 3). La fonamentació d'aquesta tesi del foraster (i, per tant, la refutació de la tesi de Parmènides) consisteix en un llarg i complex desenvolupament que té per conclusió (un altre cop simplificant al màxim) l'admissió que les determinacions ταῦτόν i τὸ ἕτερον estan implicades en tota altra determinació (254 e 1-2). Parlar de τὸ ἕτερον és parlar de τὸ μὴ ὄν (258 b 6), (per a ser exactes, no ser A, qualsevol que sigui el significat que es doni a A), de manera que això de *no ser* A, no només és quelcom, sinó que és quelcom que està necessàriament implicat en la possibilitat que hi hagi determinacions determinades (i, per tant, coses determinades) en general. (D'altra banda, no hi hauria manera de definir-les sense que elles mateixes entressin a la definició.) La refutació acaba, amb un nou esment de Parmènides (258 c 6) i una nova citació dels versos refutats (aquesta vegada cap variant respecte al text de DK), així (parla el foraster): ἡμεῖς δέ γε οὐ μόνον τὰ μὴ ὄντα ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶδος ὃ τυγχάνει ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἀπεφηνάμεθα (258 d 5-7; fragment de Coxon t. 12¹²). Aquesta tesi no només refuta presumptament Parmènides: també posa en crisi la versió més doctrinal o ortodoxa de la teoria de les idees de Plató, o sigui la doctrina de οἱ τῶν εἰδῶν φίλοι (248 a 4), en virtut de la qual hi ha d'haver una determinació que es trobi al capdamunt del món de les idees. No cal que hi entrem al detall. Sota l'aspecte d'una refutació de Parmènides hi ha aquí un homenatge al seu pensament, puix que el fet de girar entorn de les seves idees, encara que sigui per a refutar-les, és l'única cosa realment capaç de fer trontollar el fonament mateix de tota la teoria de les idees. És el mateix que vèiem fer al personatge Parmènides al *Parmènides*, aquesta vegada practicat per un estranger d'Èlea, potser del cercle de Parmènides i tot. Tant és així que és en el context d'aquesta refutació on el foraster d'Èlea (si es vol així, Plató) expressa més lúcidament que enlloc en què consisteix un correcte i valent plantejament de la qüestió ontològica (el pic de la φιλοσοφία o de l'ἐπιστήμη διαλεκτική): φέρε [diu el foraster d'Èlea interpel·lant, com si fossin allà presents, tots aquells autors antics que han mirat de τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν –242

¹² A l'edició de Coxon hi diu τὰ ὄντα en comptes de τὰ μὴ ὄντα (p. 113), sens dubte per error (cf. p. ex. el text de Burnet, tomus I, p. 426). L'error no s'encomana a la traducció corresponent (p. 112): “things-that-are-not”.

c 5-6; en parlarem tot seguit], ὅποσοι θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ τινε δύο τοιούτω τὰ πάντ' εἶναι φατε, τί ποτε ἄρα τοῦτ' ἐπ' ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι; τί τὸ εἶναι ὑπολάβωμεν ὑμῶν; πότερον τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ὑμᾶς τιθῶμεν; (...) ἐπειδὴ τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἰκανῶς, τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὅποταν ὄν φθέγγησθε (243 d 8 – 244 a 6; fragment de Coxon t. 11)

En el llarg i complex desenvolupament al qual ens hem referit fa un moment té lloc, justament, l'últim esment de Parmènides que ens queda per considerar. Aquí Parmènides hi apareix, entre tants altres, identificat amb el clixé dels elèates creat per Plató mateix (i potser també per altres autors; podria ser que hi hagués divulgada una certa doxografia ja a l'època de Plató; pensem en els testimonis de Xenofont –sense noms propis– i d'Isòcrates –amb noms propis; vg. Coxon t. 13 i t. 14). El que hem dit (que la φιλοσοφία ο ἐπιστήμη διαλεκτική consisteix a ocupar-se no de τὰ ὄντα, sinó de τὸ ὄν, i que els autors anteriors a Plató, llevat de Parmènides, són criticables, segons Plató, precisament perquè van confondre les dues coses) és justament el contingut d'un passatge capital del *Sofista*, el qual pot molt ben ser considerat el primer assaig d'historiografia filosòfica. En reproduïm el més important (242 c - 243a; fragment de Coxon t. 11)¹³. Parla el foraster d'Èlea amb Teetet:

–Εὐκόλως μοι δοκεῖ [diu el foraster d'Èlea] Παρμενίδης ἡμῖν διειλέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πρόποτε ἐπὶ κρίσιν ὄρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖα ἔστιν.

–Πῆι;

–Μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὔσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖ δὲ ἀλλήλοις ἐνίστε αὐτῶν ἄττα πη, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γιγνόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐγγόνων παρέχεται· δύο δὲ ἕτερος εἰπὼν, ὑγρὸν καὶ ξερὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι· Τὸ δὲ παρ' ἡμῶν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων, οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Ἰάδες δὲ καὶ Σικελικαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι ξυνενόησαν, ὅτι ... ἀσφαλέςτατον ... λέγειν, ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἔστιν, ἔχθραι δὲ καὶ φιλίαι συνέχεται. “διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ζυμφέρεται”, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν, αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλά καὶ

¹³ Reproduïm el text de l'edició de Burnet: *Platonis Opera*, Oxford University Press, Oxford, 1989, tomus I, p. 398-399.

πολέμιον αὐτὸ αὐτῶι διὰ Νεῖκος τι. Ταῦτα δὲ πάντα εἰ μὲν ἀληθῶς τις ἢ μὴ τούτων εἴρηκε, χαλεπὸν καὶ πλημμυλὲς οὔτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν.

D'aquest passatge n'hem de retenir unes quantes coses: a) que en els diferents autors que s'esmenten o al·ludeixen s'hi detecta *una mateixa* qüestió de fons (i per tant la possibilitat de confegir una història); b) que la qüestió de fons gira entorn de τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν, és a dir: gira entorn de τὸ ὄν, o sigui “el ser” o “l'ésser”, i concretament entorn de si de “ser” o d’“ésser” n’hi ha més d’un (τὰ ὄντα) o només un (τὸ ὄν); c) la desqualificació general amb aquest “explicar un conte” com qui diu per a la quitxalla (μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὔσιν ἡμῖν), que vol dir (com veurem clarament quan seguim llegint el passatge) convertir el ser en una cosa o sèrie de coses i convertir el discurs sobre el ser en una explicació sobre el que li passa i li deixa de passar, com si el ser i el no ser fossin personatges que interactuen en l’espai i el temps: que si el foc es converteix en aigua i després en terra, que si el ser i el no ser primer s’ajunten benavinguts i després se separen malavinguts, etc.; i tanmateix, alhora, l’honra o l’honor que se’ls fa i que es mereixen; d) cal observar també la identificació d’uns quants noms propis: Parmènides, Xenòfanes, Heraclit i Empèdocles, més unes quantes al·lusions a d’altres (potser Ferecides, potser un deixeble d’Anaxàgoras, potser Anaximandre). I també, com dèiem més amunt, la prefiguració del clixé *escuela eleàtica* (Xenòfanes, potser algú abans de Xenòfanes, Parmènides);¹⁴ e) l’establiment de *grups* d’autors, definits en funció de les seves tesis, aquí concretament tres grans grups: els que diuen que hi ha *un sol* ésser (la “família d’Èlea”: aquí, com a mínim, Xenòfanes i Parmènides), els que diuen que n’hi ha *més d’un* (no expressament esmentats i de mal identificar) i els que diuen que, d’una manera o d’una altra, n’hi ha *un i més d’un* al mateix temps (no esmentats expressament però d’inequívoca identificació: Heraclit (les “Muses jòniques”) i Empèdocles (les “Muses sicilianes”). I finalment, el més important (i que ja hem dit més amunt): que Plató (o sigui: l’estranger d’Èlea) s’autoincorpora a (es considera integrant de) la història de la qüestió, i a més de manera que el seu tractament de la qüestió de fons és millor precisament per què, abans de διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν, exigeix que es plantegi expressament la qüestió τί τὸ ὄν (i τί τὸ μὴ ὄν).

En síntesi, el Parmènides que ens presenta Plató és ambigu: a) per un cantó, és arrengherat al costat dels *elèates*, els que lluiten a favor de la *tesi* que τὸ ὄν és u,

¹⁴ Cal afegir-hi Zenó (per la manera com hem vist que apareix al *Parmènides*), Melís (per la manera com hem vist que apareix al *Teetet*) i uns quants altres “companys” entre els quals, com hem vist, potser cal comptar-hi el mateix foraster d’Èlea.

interpretada en el sentit que *el que hi ha* és una sola realitat que no presenta canvis (això és: interpretada a la manera de Zenó i Melís), i a l'altre costat dels *heraclitians* (esquema i conceptes que Plató mateix crea per primera vegada, i que tindran una enorme influència sobre tota la historiografia posterior); b) per l'altre cantó, és presentat com a primer representant de l'autèntica φιλοσοφία, el primer a plantejar com cal el problema de τὸ ὄν, la qüestió *del ser*, i capaç d'ensenyar a practicar φιλοσοφία o διαλεκτική al Sòcrates jove que defensa la teoria de les idees (o sigui a Plató), i per això mateix situat molt per damunt d'elèates i heraclitians. Aquest segon Parmènides, Plató el presenta dotat d'aquella mateixa lucidesa que només podia tenir algú que ha pogut assistir a la lluita de gegants entorn del ser, o sigui el mateix Plató, que converteix en exigència plantejar *la qüestió* sobre el ser abans de posar-se a “contar-ne històries”, que presenta el màxim o l'únic saber humanament aconseguible com a consistent a plantejar preguntes, no a contestar-les, i que, quan fa un esforç per plantejar expressament la qüestió ontològica (sobretot al *Sofista*), al capdavant hereta de Parmènides la pregunta τί τὸ ὄν; Poca cosa més es pot dir a partir d'una consideració *conjunta* de tots els testimonis que Plató ens ha fet arribar de Parmènides. Ni que sigui només per aquesta ambigüitat que deixa oberta la qüestió sobre com cal entendre el d'Èlea, la interpretació que Plató fa de Parmènides ens sembla molt més lúcida que totes les altres que coneixem.

1.3. ARISTÒTIL

Es pot dir que Aristòtil és el primer historiador de la φιλοσοφία (del que ell mateix, heretant la paraula de Plató, anomena així), i que ho és, segurament, pel mateix que és el primer autor a donar una definició explícita d'aquesta com a tipus de saber, caracteritzat per una sèrie de marques o trets distintius, que Aristòtil fa operar com a condicions a complir i com a –diguem-ne– criteris de demarcació entre sabers de diferent tipus. Les diferents observacions que hem fet més amunt sobre Plató a propòsit del passatge historiogràfic del *Sofista* valen també per Aristòtil, però amb algunes diferències. La determinació del tema i de les tesis atribuïdes a aquest autor o aquell altre és molt més elaborada que en Plató; la desqualificació dels autors, igualment conjugada amb un reconeixement dels seus mèrits, també hi és, però explicada; els noms propis són sempre caracteritzats mínimament, no se'ls dóna tant per coneguts com

en Plató, i Aristòtil els cita,¹⁵ els documenta i els sotmet a una detinguda crítica. La base exegetica és clara i el tractament dels diferents autors, per això mateix, és ordenat i sistemàtic. Aristòtil estableix grups i subgrups amb criteris explícits. A més, els autors considerats són molts més que en Plató (sense que Aristòtil digui enlloc que el seu propi tractament és exhaustiu). També Aristòtil, com Plató, s'autoincorpora a la història, que vol dir al diàleg, i en el mateix sentit que Plató, mostrant que no només el fet que s'ocupa del mateix, sinó també el fet que se n'ocupa millor que els altres (perquè ha estat capaç de definir de *què* va l'assumpte), donen a la història un final i un sentit. I recordem finalment que aquest repàs històric, aquest diàleg amb la tradició abans d'elaborar una qüestió, aquesta vocació –diguem-ne– historiogràfica, és molt habitual en Aristòtil, mentre que, en Plató, hi és de manera molt més esporàdica.¹⁶

Aquestes marques del saber filosòfic, solidàries entre si, són dues: la primera el defineix per *la manera com* s'ocupa del seu objecte; la segona, per *l'objecte de què* s'ocupa. La primera marca és que la filosofia és una determinada ἐπιστήμη θεωρητική (a partir d'ara direm “saber teòric”). La segona marca és que la filosofia s'ocupa de τὸ ὄν (“el ser”). Totes dues marques demanen comentari.

En primer lloc, Aristòtil contraposa el *saber teòric* a sabers d'altra mena. Al primer llibre de la *Metafísica*, el contraposa a menes de saber, diguem-ne, *inferiors*, en una classificació dels sabers segons la seva gènesi i el seu rang, en la qual el saber que segueix pressuposa els anteriors, i de manera que queda definida, al mateix temps, la diferència entre els animals, els homes i els déus: αἴσθησις, ἐμπειρία (αἴσθησις + μνήμη), τέχνη i finalment ἐπιστήμη. Les dues últimes són pròpies només de l'home, i això és el que totes dues tenen en comú: són allò que, en matèria de saber, diferencia l'home dels animals, perquè són, totes dues, formes de saber que no són possibles sense l'ús de conceptes (o sigui d'algun λόγος), la qual cosa, en el context que ens ocupa, es formula també dient que el qui les té o posseeix no només sap el *què* de les coses, sinó també el seu *perquè*, la seva “causa” (αἰτία ο αἰτιον). El que diferencia la τέχνη de

¹⁵ Els fragments que Aristòtil dóna dels autors presocràtics més importants són un total de quaranta-dos, molts més, doncs, que els cinc de Plató, i de més autors que Plató (aquest, recordem-ho, només en dóna d'Heraclit i de Parmènides). Aristòtil ens dóna fragments de sis autors: Anaximandre (un: B 3), Heraclit (quatre: B 6, B 7, B 8, B 9), Parmènides (quatre: B 7, B 8, B 13, B 16), Empèdocles (trenta-un: B 21, B 30, B 34, B 35, B 36, B 37, B 39, B 53, B 54, B 55, B 57, B 61, B 63, B 65, B 68, B 79, B 81, B 82, B 84, B 88, B 92, B 96, B 97, B 100, B 106, B 108, B 109, B 135, B 138, B 143, B 152), Diògenes d'Apol·lònia (un: B 6) i Demòcrit (un: B 155a).

¹⁶ En Aristòtil, tant la metadiscursivitat (que té per documents la recerca d'una definició de la filosofia com a tipus de saber, la terminologització de determinades paraules –per exemple, les que signifiquen saber–, la designació regular de temes –per exemple τὸ ὄν–, el caràcter analític del seu pensament, etc.) com la presència permanent de recull històric (però de manera que el discurs historiador, al mateix temps, s'autointegra en la història recollida: encara no, per tant, amb el tarannà hel·lenístic –o sigui doxogràfic– que esdevindrà l'habitual poc després) semblen documentar la convicció, per part d'Aristòtil, del fet que amb el seu pensament es tanca per fi una història, o dit el mateix al revés: que acaba de néixer quelcom (la φιλοσοφία) amb una identitat per fi clarament definida.

l'ἐπιστήμη θεωρητικὴ són dos trets. El primer és que tota τέχνη és ποιητικὴ, productiva (consisteix en la creació de quelcom, donar existència a quelcom que no en tenia), mentre que la θεωρία pressuposa que el seu objecte ja existeix, ve donat, i és una tasca, diguem-ne, descriptiva o contemplativa. I segon és que tota τέχνη (o la majoria) cobreix alguna necessitat o satisfà algun desig, mentre que la θεωρία apareix quan totes les necessitats estan cobertes, o sigui que la θεωρία és –per dir-ho així– inútil. Aquesta és la raó per la qual la θεωρία neix entre gent que ja compta amb σχολή, amb temps de lleure, que no necessita treballar: l'única necessitat que cobreix és la del desig de conèixer pel gust de conèixer. Per això diu Aristòtil també que, en certa manera, l'home no n'és digne, perquè sense necessitats per cobrir, si parlem pròpiament, només hi ha els déus, no els homes. Aristòtil diu això mateix d'una altra manera: diu que, mentre que allò que genera les τέχναι és la necessitat, en canvi la θεωρία neix de τὸ θαυμάζειν, el quedar parat. A l'Ètica Nicomaquea (VI, 1139 b 18 – 1140 b 25), en una classificació sincrònica o teòrica (no genètica) de sabers específicament humans, l'ἐπιστήμη θεωρητικὴ es diferencia de dos altres tipus de saber: d'una banda, de tota τέχνη, però aquest cop no perquè aquesta, a diferència d'aquella, sigui útil o satisfaci necessitats, sinó perquè s'ocupa de “coses que poden ser d'una altra manera”, i perquè és productiva; d'altra banda, de la φρόνησις, perquè també aquesta s'ocupa de coses que poden ser d'una altra manera (com tota τέχνη, però de manera que, a diferència de tota τέχνη, l'objecte de la creació no es diferencia de la creació mateixa). La tipificació d'aquests sabers apareix en aquests textos aristotèlics per primer cop, i això explica també l'ús regularment terminològic que en fa Aristòtil. El saber teòric és un saber que té per formes la “inducció” (ἐπαγωγή) i l’“encadenament de raons” (συλλογισμός), formes que han de ser degudament combinades. I això és justament el que fa que el tractament θεωρικῶς es contraposi al μυθικῶς. La contraposició entre l'un i l'altre pressuposa que en tots dos casos es tracta d'un saber consisteix a saber *dir*, o sigui a fer un molt determinat ús de les paraules. Tots dos són tipus de discurs. I sense que això es digui expressament, fa l'efecte que el λέγειν θεωρικῶς té per forma elemental el λόγος ἀποφαντικός caracteritzat als escrits de “lògica” (*De interpretatione*, 4 i seg. –17 a).

En segon lloc, l'objecte de la filosofia: τὸ ὄν. Dos comentaris. Primerament, cal notar que Aristòtil diu τὸ ὄν, no τὰ ὄντα. S'estableix aquí una diferència fonamental: la diferència entre ocupar-se de les coses (quines coses hi ha i quines propietats tenen) i ocupar-se de llur ser (en què consisteix, per a tota cosa, això de tenir propietats). Hi ha una ambigüitat en aquesta expressió grega que pot traslladar-se correctament al català

traduint-la per “l’èsser” (o “la realitat”). L’ambigüitat es troba en el fet que, en grec com en català, la paraula significa bàsicament l’acte de ser, acte que es pot trobar en tota cosa pel simple fet de ser cosa, però també pot significar l’agent d’aquest acte, o sigui *el que és* (com quan en català diem “l’èsser suprem” o “els éssers vius”). En la majoria de textos aristotèlics, és evident que significa l’acte de ser, i de fet, si no s’entén així, els textos no tenen cap mena de sentit. Però hi ha uns pocs contextos en què Aristòtil passa sense avisar del significat bàsic al secundari (com al llibre XII de la *Metafísica*), i aleshores descobrim amb sorpresa que, on fins aleshores havíem d’entendre l’acte de ser, ara cal entendre un ésser, és a dir una cosa, que és la cosa que es mereix més que cap altra el nom de cosa, diguem per tant l’Ésser. Això fa perdre congruència al text; però s’hi troba i cal reconèixer-ho. Tot això, com veurem, no és independent de la manera com Aristòtil interpreta Parmènides.

Segonament, una tesi mil vegades repetida per Aristòtil i que representa, segurament, la millor base per a comprendre el seu pensament en tota la seva complexitat: la tesi que τὸ ὄν (o sigui l’objecte de la filosofia) λέγεται πολλαχῶς. El primer que el lector d’Aristòtil ha de tenir la cura de veure pel seu cantó (perquè això sí que no ho diu Aristòtil) és que Aristòtil fa aquesta afirmació *en diferents sentits o de diferents maneres*. Com a mínim els següents: a) pensant en la diferència entre diferents tipus o categories d’aspectes o idees; b) pensant en la diferència que Aristòtil expressa a vegades parlant d’“els contraris i el subjacent”, altres vegades de “l’acte i la potència” o “la matèria i la forma”, altres vegades d’“els primers principis i les primeres causes”, altres vegades de “les quatre causes”; c) pensant en el fet que, per a referir-se al mateix que anomena τὸ ὄν, poden haver-hi altres paraules o expressions que, sense ser-ne sinònimes, facin menció de la mateixa cosa, pel fet que la cosa en qüestió (o sigui el ser) té múltiples aspectes o característiques; d) pensant en el fet que tant *ser* representa la φύσις per a les coses naturals, com la τέχνη per a les coses artificials, com la προαίρησις per a les conductes que adoptem: diferents modalitats de ser en virtut de les quals poden establir-se diferents àmbits de coses (coses naturals, coses artificials, conductes), diferents ontologies, diferents tipus de saber i diferents parts de la filosofia; e) finalment, pensant en τὸ ὄν ἢ ὄν, a què Aristòtil arriba després d’ocupar-se de la φύσις i com a conseqüència del tractament que en fa.

Són justament aquestes distincions entre les diferents maneres de dir-se el ser, allò que Aristòtil utilitza per a *seleccionar* (primerament), *agrupar* (segonament) i *sotmetre a crítica* (tercerament) els diferents autors anteriors. La *crítica* consisteix a

mostrar que aquestes diferències no es troben encara en aquests autors (en els quals, en efecte, no hi són), cosa que Aristòtil interpreta invariablement com a deficiència per part d'aquests autors.¹⁷ Això és el que caracteritza essencialment la manera aristotèlica d'ocupar-se d'aquests autors (o sigui la seva manera d'historiar la filosofia, tant a diferència de Plató com a diferència dels autors moderns –llevat de Hegel). Pel que fa a la *selecció* d'autors (o sigui al fet que consideri precisament els autors que considera), ve determinada per aquella manera que Aristòtil té de dir τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς que hem dit en tercer lloc, aquella segons la qual el que Aristòtil anomena τὸ ὄν pot ser anomenat d'altres maneres (que Aristòtil mateix també fa servir). Això és el que li serveix (juntament amb el que hem dit sobre la manera de saber) de criteri de demarcació, el que li permet incloure i excloure els autors dins la categoria φιλοσοφία i fer el llistat d'autors que fa. El que Aristòtil ha anomenat τὸ ὄν pot ser anomenat d'altres maneres: aquesta tesi dóna a la teorització d'Aristòtil una potència hermenèutica molt gran, perquè li permet incorporar a la història de la qüestió sobre τὸ ὄν autors de qui no ens consta que parlessin d'això o que anomenessin així allò de què parlaven: per exemple els milesis o els pitagòrics (de qui Aristòtil mateix ens diu que parlaven d'una ἀρχή de πάντα τὰ ὄντα, però no de τὸ ὄν) o Heraclit (de qui ens consta que parlava de la φύσις i del λόγος de πάντα τὰ ὄντα, però no de τὸ ὄν), etc. És a dir: aquesta tesi li permet incorporar a la història de la filosofia els autors que no van anomenar τὸ ὄν el tema del seu pensament i que, en canvi, van parlar igualment del que Aristòtil designa regularment així. Parmènides és el primer autor, que se sàpiga, a anomenar τὸ ὄν allò de què parlava, i el primer que, si no fos per l'advertiment d'Aristòtil, podríem incorporar a la història de la qüestió sobre τὸ ὄν. Tots els autors de

¹⁷ Això es deu sens dubte al fet que Aristòtil parteix de bases teòriques diferents d'aquelles de les quals parteixen els autors que estudia, diferència que es fonamenta en dues divisions de partida que obliguen a dividir, també de partida, la investigació: a) Aristòtil parteix d'una divisió tripartita del saber, la segona presentada abans (saber teòric o saber fer afirmacions, saber ètic o saber prendre decisions, saber tècnic o saber crear productes), que correspon a tres diferents maneres de ser, a les quals corresponen, al seu torn, tres diferents àmbits o regions de coses; divisió que en Aristòtil juga un paper fonamental, que defineix el seu plantejament de partida, però que no es pot anar a cercar abans d'ell; b) el pensament d'Aristòtil pressuposa, a més, l'ontologia de Plató (de la qual és una detinguda crítica), la qual, com hem recordat abans, es caracteritza perquè sotmet d'entrada el ser (el ser de les coses) a una divisió: ja no es tracta de determinar, per a *tota* cosa, en què consisteix això de ser, sinó en què consisteix, per a totes les coses que són A, això de ser A; en què consisteix això de ser, per a totes les coses que són B, això de ser B; etc. La investigació de Plató *parteix* d'aquí, i si en algun moment arriba a plantejar una altra vegada la qüestió sobre en què consisteix això de ser per a *tota* cosa, pas que Plató, efectivament, acaba donant, no és sinó després i sobre la base de la divisió que acabem de dir, raó per la qual la qüestió de fons es transforma en la qüestió del *gènere suprem*, el plantejament de la qual pressuposa, com es veu, la divisió del ser en diferents *gèneres*, o sigui *idees*. No cal dir que l'establiment de quatre causes per part d'Aristòtil pressuposa aquest plantejament, ja que la més important d'aquestes causes, l'anomenada "formal", que Aristòtil anomena οὐσία, és en definitiva l'εἶδος que determina *què* és cada cosa. Per això Aristòtil interpreta com a primitivisme qualsevol parlar del ser o del principi que no contempli aquesta divisió, qualsevol parlar del ser abans de parar-se a determinar què és ser A, què és ser B, què és ser C, i abans de parar-se a determinar quina relació hi ha –per exemple d'implicació, d'exclusió o d'independència– entre el ser A, el ser B i el ser C.

després de Parmènides, per l'impacte i la influència que va tenir Parmènides sobre ells, també hi quedarien incorporats. Però no els milesis, els pitagòrics o Heraclit. Pel que fa a l'*agrupament* d'autors, els contextos varien segons l'esquema o l'instrumental hermenèutic que Aristòtil utilitza, és a dir (sobretot): quina de les diferents maneres de dir-se τὸ ὄν utilitza de base i de partida. Aquí hem de diferenciar entre el tractament que es troba al primer llibre de la *Física* i el que es troba al primer llibre de la *Metafísica*.

A. *Física*

L'instrumental hermenèutic que Aristòtil fa servir al primer llibre de la *Física* és el d'aquella anàlisi de la φύσις de les coses (s'entén: de les coses que tenen φύσις) que la fa consistir en dos εἶδη contraris i quelcom subjacent (anàlisi que pressuposa la divisió del ser en diferents categories). Com a la *Metafísica*, Aristòtil comença definint en què consisteix el saber (τὸ εἰδέναι οὐ τὸ ἐπιστάσθαι) en el qual hi ha implicats "principis" o "causes" o "elements" (ἀρχαὶ ἢ αἴτια ἢ στοιχεῖα) (Aristòtil, normalment, empra aquestes paraules –sobretot les dues primeres– indistintament). Afirmar que el saber consisteix a conèixer "els primers" principis o causes (τὰ αἴτια τὰ πρῶτα καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς πρῶτας), i diu tot seguit que la investigació sobre la φύσις haurà de consistir, per tant, en el coneixement dels primers principis d'aquesta (184 a 10-5).

Força més més endavant, i durant unes quantes pàgines (188 a 31 - 191 a 23), Aristòtil dóna a conèixer els resultats de la seva recerca sobre la qüestió: sosté, pel seu cantó, que els principis de τὰ φύσει ὄντα (en els quals consisteix la φύσις) no poden ser sinó dos contraris (ἐναντία) de la mateixa categoria que es determinen sobre (o que regeixen el moviment de) quelcom subjacent (ὑποκείμενον). Posats a comptar aquests principis, doncs (veurem més avall per què això és important per a Aristòtil), són o bé dos o bé tres, segons que els esmentats contraris es considerin efectivament dos o segons que es considerin constitutius inseparables d'una sola dualitat (atès que un dels contraris, explica Aristòtil, és sempre la privació –στέρησις– o negació essencial de l'altre). Aquí podem, evidentment, prescindir dels detalls de la resposta d'Aristòtil. Però si volem entendre la crítica que fa de Parmènides (així com la que fa als altres autors), hem de tenir en compte en tot moment, un cop més, que la resposta aristotèlica pressuposa que un correcte plantejament de la qüestió ontològica passa per *dividir* el ser (això és: que no val a parlar d'allò en què consisteix ser per a totes les coses, sinó d'allò en què consisteix, per a totes les coses que són A, això de ser A, per a totes les coses

que són B, això de ser B, etc. –en una paraula: pressuposa l’ontologia de Plató, en virtut de la qual això de ser consisteix a tenir un εἶδος), i pressuposa també, i això ja forma part de la crítica d’Aristòtil a Plató, que no tots els εἶδη apareixerien definits en el procés de divisió a partir d’un εἶδος primer i suprem, perquè no tots els εἶδη són de la mateixa categoria: n’hi ha que determinen *què* és una cosa –tipus: οὐσία–, n’hi ha que determinen *com* és –tipus: ποιόν–, n’hi ha que determinen *on* és –tipus: πού–, n’hi ha que determinen *quan* és –tipus: ποτέ–, en quina *quantitat* és –tipus: ποσόν–, etc. (en una paraula: el que Aristòtil desenvolupa al seu tractadet sobre les *Categories*); dos εἶδη pertanyents a una mateixa categoria poden aparèixer definits en un mateix procés diairètic (perquè o s’exclouen mútuament o l’un implica l’altre), però no dos εἶδη de categories diferents (perquè ni s’exclouen ni l’ún implica l’altre); ben entès, a més, que una cosa no pot tenir εἶδη d’altres categories si en primer lloc no en té algun(s) de la primera: l’οὐσία, i ben entès, d’altra banda, que fins i tot els εἶδη del tipus οὐσία pressuposen algun *això* (τόδε τι), o sigui alguna cosa concreta (πρώτη οὐσία) (*Cat.* 2 a 11 – 4 b 19).

El cas és que Aristòtil, *abans* (com sol fer) de donar aquesta seva resposta a la qüestió, fa un repàs dels diferents autors que s’han ocupat abans d’ell de la φύσις (184 b 15 – 188 a 30; més un breu segon tram que va des de 191 a 23 fins al final del primer llibre). L’esquema discursiu és el mateix que al primer llibre de la *Metafísica* (vg. més avall): els autors anteriors (inclusivament Plató) es van equivocar perquè les seves anàlisis no tenen en compte les importants diferències que ell ha establert (les que acabem de recordar), raó per la qual cada una d’aquestes anàlisis és, en el millor dels casos, incompleta. Aristòtil classifica els autors segons dos criteris: en primer lloc, segons el *número* de principis que han trobat: si *un de sol* o *més d’un*, i suposant que més d’un, si *finits* (dos, tres, quatre, etc.) o *infinits* (recordem que l’anàlisi vàlida –la d’Aristòtil– en reconeix o bé *dos* o bé *tres* en funció de com es comptin els contraris implicats en la contrarietat constitutiva de tota cosa natural); en segon lloc, segons si en aquest(s) principi(s) hi ha o no hi ha *canvi* o *moviment*.

Aquí no cal que ens ocupem detingudament de la crítica que Aristòtil fa als diferents autors. A tots els reconeix haver encertat en el fet d’haver establert (com ha fet ell mateix) *contraris* com a principis: ja sigui havent-los fet generar a partir d’una sola ἀρχή (Tales, Anaxímenes, Anaximandre), ja sigui postulant més d’una ἀρχή de bon principi, i, en aquest segon cas, alguns postulant-les finites (Empèdocles, Plató), d’altres

infinites (Anaxàgoras, Demòcrit). I els critica en funció de si els contraris escollits per cada autor han estat els adequats. Però centrem-nos en Parmènides.

A Parmènides i Melís, de qui Aristòtil comença ocupant-se conjuntament (sense Zenó: d'aquest se n'ocupa separatament al llibre VI, 239 b 5 – 240 a 18), els considera d'entrada i a part, separats de *tota la resta* d'autors (que Aristòtil anomena οἱ φυσικοί, 184 b 17, 187 a 11), per la raó que aquests dos, en el fons, i a diferència dels altres, *no* s'han ocupat realment de la φύσις: τὸ μὲν οὖν εἶ ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν σκοπεῖν οὐ περὶ φύσεως ἐστὶ σκοπεῖν (184 b 25 – 185 a 1). Pel context, no hi ha cap dubte que Aristòtil entén aquest ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν, amb el qual Aristòtil sintetitza el pensament de Parmènides i de Melís, com a negació de la pluralitat i del moviment. Primer, perquè, com se'ns ha dit una mica més amunt, aquests dos autors són els únics a afirmar que l'ἀρχή (queda ambigu si vol dir l'ἀρχή de la φύσις, o la φύσις entesa com a ἀρχή de τὰ φύσει ὄντα) és ἀκίνητος (tots els altres sostenen que és κινουμένη –184 b 16-7); després, perquè se'ls caracteritza, una mica més avall, amb aquesta expressió: οἱ λέγοντες εἶναι ἐν τὰ πάντα (185 a 22; ἐν τὸ πᾶν a 185 b 8; τὰ ὄντα ἐν εἶναι a 186 a 4): els que diuen que tot és un, que totes les coses en són una de sola, i que, per tant, no hi ha una pluralitat de coses.

Aristòtil refuta el punt de vista d'aquests dos autors (dels quals d'entrada s'ocupa –repetim-ho– conjuntament) amb dos tipus d'arguments. Els arguments del primer tipus, que són dos, i que són els que Aristòtil dóna en primer lloc (184 b 25 – 185 a 18), són els que volen mostrar, com ja hem dit, que no és que Parmènides i Melís diguin coses falses sobre la φύσις, sinó que parlen d'una altra mena de cosa, interessant des del punt de vista erístic o fins i tot metafísic (cal recordar que Aristòtil, al llibre XII de la *Metafísica*, així com al llibre VIII –o sigui l'últim– de la *Física*, acaba parlant igualment de τὸ ὄν i acaba atribuïnt-li unitat i immobilitat, però precisament un cop *acabada* l'anàlisi de la φύσις), però que en tot cas no és la φύσις. En efecte, ocupar-se de la φύσις, per definició, pressuposa admetre que hi ha una pluralitat de coses que estan (almenys algunes, puntualitza Aristòtil) en moviment (τὰ φύσει ὄντα): ἡμῖν δ' ὑποκείσθω τὰ φύσει ἢ πάντα ἢ ἕνια κινούμενα εἶναι (185 a 13-4). D'altra banda, resulta contradictori afirmar que una ἀρχή sigui tot el que hi ha, perquè una ἀρχή, per definició, és ἀρχή d'això o d'allò, i parlar d'una ἀρχή pressuposa, per tant, que, a més d'aquesta, hi ha això o allò: οὐ γὰρ ἔτι ἀρχὴ ἔστιν, εἰ ἐν μόνον καὶ οὗτος ἐν ἔστιν. ἢ γὰρ ἀρχὴ τινὸς ἢ τινῶν (1185 a 4-5). Els arguments d'aquest primer tipus s'adrecen, amb una certa ambigüitat, tant contra la negació del moviment com contra la de la pluralitat. Els

arguments del segon tipus, que també són dos, s'esgrimeixen només contra la negació de la pluralitat, i Aristòtil els dona (insistim que contra tots dos autors, agafats conjuntament) després d'admetre que, malgrat que aquests autors no parlen περὶ φύσεως, la seva tesi (ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ ὄν) planteja, de totes maneres, φυσικὰς ἀπορίας, problemes d'interès per al qui s'ocupa de la φύσις, i d'interès, en tot cas, per a la φιλοσοφία (1185 a 18-20). Repassem-los breument.

La primera refutació de Parmènides-i-Melís (185 a 21 – 185 b 6) es redueix a la tesi que aquests dos autors, quan afirmen que τὸ ὄν és ἐν, no tenen en compte que τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς en aquell sentit d'aquesta expressió que es refereix a la *diversitat de categories*. La tesi que τὸ ὄν és ἐν (o que τὰ πάντα es redueix a ἐν –185 a 22) resulta absurda perquè, a part que els qui la defensen haurien hagut d'indicar en quina de les categories s'afirma una tal cosa, indicació que no fan, a més resulta que, si es vol dir que tot el que hi ha és una sola οὐσία, aleshores la tal οὐσία haurà de tenir alguna qualitat (per exemple) que haurà de ser diferenciada d'ella (l'οὐσία) mateixa, amb la qual cosa ja no es podrà dir que l'οὐσία en qüestió és *l'únic* que hi ha; i si tot el que hi ha és una sola qualitat, o una sola quantitat, aleshores la quantitat o la qualitat hauran de ser quantitat o qualitat d'algun *què*, d'alguna οὐσία, de manera que caldrà diferenciar l'οὐσία en qüestió de la seva qualitat (que és quelcom) o de la seva quantitat (que també és quelcom), amb la qual cosa ja no es podrà afirmar que hi ha *un sol* quelcom.

La segona refutació de Parmènides-i-Melís (185 b 6 – 186 a 3) se centra en el fet que no λέγεται πολλαχῶς només τὸ ὄν, sinó que això mateix passa també amb τὸ ἐν. En efecte, ἐν té tres accepcions: es diu o bé de τὸ συνεχές (el continu), o bé de τὸ ἀδιαίρετον (l'indivisible) o bé d'allò que és u τῷ λόγῳ (u “pel que fa al concepte” o “pel que fa a la definició”). La refutació consisteix a mostrar que el que hi ha no pot ser ἐν en cap de les tres accepcions indicades. No pot ser συνεχές perquè el continu és, per definició, divisible fins a l'infinit, i si és divisible, és que té parts, amb la qual cosa el que hi ha deixa de ser u (una sola cosa) (185 b 10-15). No pot ser ἀδιαίρετον (185 b 15-18) perquè si el que hi ha es indivisible, aleshores queda suprimida la possibilitat de parlar de tota quantitat, de manera que el que hi ha no podrà ser ni infinit o il·limitat (ἄπειρον, com vol Melís) ni finit o limitat (πεπερασμένον, com vol Parmènides). A més, Aristòtil diu, concretament contra Parmènides, que limitat (πεπερασμένον) ho pot ser, si de cas (per definició), el límit mateix (τὸ πέρας), no la cosa limitada (πεπερασμένον). I el que hi ha no pot ser u τῷ λόγῳ (185 b 19 – 186 a 3), perquè si res no es determina

enfront de res, aleshores passarà, no que el que hi ha sigui una sola cosa, sinó que el que hi ha no és res, o sigui: que no hi ha ben res.

Després d'aquesta crítica conjunta, Aristòtil es dedica a refutar Parmènides i Melís per separat (primer Melís, per cert, i després Parmènides) (cap. 3). Abans de procedir fa, això sí, una crítica que va per a tots dos: diu que se'ls pot refutar fàcilment tant per qüestions de contingut (perquè parteixen de suposicions o premisses falses) com per qüestions formals (perquè no argumenten –συλλογίζονται– correctament): καὶ γὰρ ψευδῆ λαμβάνουσι καὶ ἀσυλλόγιστοὶ εἰσιν αὐτῶν οἱ λόγοι (186 a 7-8), sense més concreció. No ens ocuparem aquí dels arguments contra Melís (que Aristòtil qualifica de μάλλον φορτικός que Parmènides: cal recordar l'ἀγροικότεροι, referit a Xenòfanes i Melís, a *Met.* 986 b 27).

Quan Aristòtil passa a Parmènides (186 a 22 – 187 a 10), comença repetint que tant ell com Melís parteixen de premisses falses i raonen incorrectament, i explica en què es concreta això en el cas de Parmènides. El supòsit fals és que el ser es diu en un sol sentit, quan resulta (ja ho sabem) que es diu en molts (si bé Aristòtil introdueix aquí un nou “sentit del ser” que nosaltres no hem tocat encara i que és fonamental per entendre no només la seva refutació, sinó també la història sencera de la interpretació del text de Parmènides, des de Zenó fins als nostres dies) (186 a 24-5). I l'errada formal consisteix en el fet que, fins i tot si acceptéssim que el ser té un sol sentit i que, per tant, és ἓν (o que hi ha una sola manera de dir-se ser), d'això no se'n desprendria pas que no hi pugui haver moltes coses que són (o que les coses que són siguin πολλά), de la mateixa manera que el fet que la blancor sigui una (suposant que sigui una, o que es digui sempre en un mateix sentit) no impedeix pas que hi hagi coses blanques diferents de la blancor (així com diferents entre si) (186 a 25-31). Això és l'essencial i no cal que seguim fil per randa la llarga i complicada refutació que segueix (186 a 31 – 187 a 10). En brevíssima síntesi, Aristòtil hi mostra que el ser no pot ser ἓν ni com a accident (συμβεβηκός -186 a 33) ni en sentit propi (τὸ ὅπερ ὄν, a vegades amb article, a vegades sense: v. p. ex. 186 a 33-4 i 186 b 2, respectivament; de molt mal traduir; es pot intentar per “(el) ser allò que s'és” sobreentenenent que el ser en qüestió pertany a la categoria οὐσία). No ho pot ser com a accident (primer tram de la refutació: 186 a 31 – 186 b 12) perquè un accident es defineix pel fet que una cosa el pot tenir o no tenir, de manera que admetre que el ser és un accident seria admetre que és possible que hi hagi coses que no són, cosa manifestament absurda. I no ho pot ser en sentit propi (segon tram de la refutació: 186 b 14 – 187 a 11) perquè això de ser en sentit propi és sempre ser *quelcom*

(τι: 187 a 6 i 8), i és impossible ser quelcom sense admetre un *ser quelcom altre* o un *no ser el mateix quelcom* (tant si es pensa com a *exclòs* pel ser quelcom com si es pensa com a *implicat* en la definició del ser quelcom). No cal que entrem més al detall en el passatge. El que sí que cal, en canvi, és retenir la raó per la qual Parmènides (segons Aristòtil) comet una errada formal tan matussera com la que hem explicat més amunt. Ja sabem que Parmènides no va tenir en compte que hi ha diferents εἶδη (diversos εἶναι), o sigui diferents predicats, dividits, a més, en diferents categories (modalitats de l'εἶναι). El que Aristòtil ens diu de nou és que Parmènides tampoc no va veure que τὸ ὄν pot ser tant predicat (o verb) com subjecte (o substantiu): si és predicat, significa *ser* (l'acte de ser); si és subjecte, significa el (quelcom singular) *que és* (l'agent de l'acte). L'errada formal de Parmènides consisteix a entendre indistintament τὸ ὄν d'una manera i de l'altra. Si no l'hagués comesa, res no li hauria impedit afirmar que τὸ ὄν (l'acte de ser) és un i que els agents (els ὄντα, cada ὄν) són πολλά, de la mateixa manera que (com Aristòtil ha explicat abans) res no impedeix dir que la blancor (τὸ λευκόν) és *una sola* qualitat compartida per *moltes* coses blanques (τὰ λευκά). L'anàlisi d'Aristòtil es basa en un fet gramatical: l'ambigüitat (o el doble sentit) que tenen en grec antic les expressions construïdes amb un participi present (i, en general, amb un adjectiu) en neutre singular precedit d'article (si no hi ha cap substantiu implícit), ambigüitat que Parmènides (segons Aristòtil) no va tenir en compte. Sense explicar aquesta ambigüitat en aquests termes (o sigui en termes gramaticals), Aristòtil és el primer a explicar que *hi és*. Ell mateix se'n servirà quan, al llibre XII de la *Metafísica*, τὸ ὄν passa de significar l'acte de ser per part dels éssers en general a significar aquella mena de (diguem-ne) *ésser* (únic, movent-i-no-mogut, sense μέγεθος, sense ὕλη, tot ell νοῦς, etc.) sense el qual res no podria explicar-se. Amb la diferència que això, en aquest cas, no sembla pas constituir cap mena d'error o d'anomalia formal...

Per acabar aquest repàs del llibre I de la *Física* cal dir encara que Aristòtil, molt més endavant (cap. 8), un cop ha exposat i criticat els autors antics i un cop ha explicat la seva solució (en cada cas un subjacent i dos contraris, diferents segons el cas), passa a explicar i resoldre el que anomena ἡ τῶν ἀρχαίων ἀπορία (191a 23-4), a la qual ell mateix s'havia referit abans, tot criticant Anaxàgoras, així: τὸ ὑπολαμβάνειν [Anaxàgoras] τὴν κοινὴν δόξαν τῶν φυσικῶν εἶναι ἀληθῆ, ὡς οὐ γιγνομένου οὐδενὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος (187 a 27-9). L'ἀπορία és la següent: φασιν οὔτε γίγνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίγνεσθαι (εἶναι

γὰρ ἤδη) ἐκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γὰρ τι δεῖν. καὶ οὕτω δὲ τὸ ἐφεξῆς συμβαῖον αὔξοντες οὐδ' εἶναι πολλά φασιν ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν (191 a 27-33). És evident que Aristòtil entén que aquest problema és comú i general (com ho prova el plural –φασιν– i el fet que abans s’hi ha referit com a κοινὴ δόξα τῶν φυσικῶν), que es tracta d’un problema, doncs, que s’estén des de Tales fins als platònics. Però també és evident, pel llenguatge i pel que diu al final, i malgrat que Parmènides ha estat exclòs dels φυσικοί (184 b 25 – 185 a 1), que es refereix també i *sobretot* a Parmènides (el qual, de fet, esmenta expressament –192 a 1– tan aviat com es posa a explicar la solució dels platònics –cap. 9). La solució que Aristòtil dóna a aquesta “dificultat dels antics” és doble: una solució fa ús de les categories, una altra de de la dualitat δύναμις/ἐνέργεια. La segona, ni l’explica: dóna per sobradament desenvolupat, en altres llocs que no especifica (ἐν ἄλλοις, 191 b 29), que d’allò que no és (s’entén: que no és A o que no és B) en el mode o moment de l’ἐνέργεια no se’n pot dir que *no és* ras i curt, perquè *és* (s’entén: és A o és B) en el mode o moment de la δύναμις. I la primera solució és la següent: ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοὶ φαμεν γίγνεσθαι μὲν μηθὲν ἀπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, πῶς μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, οἷον κατὰ συμβεβηκός (ἐκ γὰρ τῆς στέρησεως, ὃ ἐστι καθ’ αὐτὸ μὴ ὄν (...)) (191 b 13-5). L’interessant d’aquesta solució és que Aristòtil reconeix que *també per a ell*, com per als antics, de no res no en pot sortir res, de manera que sempre hi ha d’haver hagut *quelcom*. Però d’això no es desprèn que aquest *quelcom* no pugui haver sofert o continuar sofrint canvis ni que el que hi ha hagut hagi estat *sempre igual*. És evident que la crítica s’adreça en particular a Parmènides (o a Parmènides i Melís) i que es fonamenta en la tesi que no es pot parlar de ser i no ser ἀπλῶς (o sigui sense les distincions conceptuals introduïdes per ell): si es fa, s’acaba caient en disbarats com negar el canvi de les coses.

En resum, Aristòtil interpreta Parmènides agrupant-lo amb Melís i atribuint-li les mateixes tesis fonamentals que a aquest: no hi ha pluralitat ni moviment.¹⁸ Aquesta seria la lectura aristotèlica de la primera part del discurs de la deessa.

¹⁸ Amb una diferència interessant: que quan Aristòtil considera Parmènides *per separat*, no li atribueix ni li refuta la negació del moviment: només li atribueix i li refuta la negació de la pluralitat. El detall és interessant perquè quan s’ocupa de Melís i de Zenó *per separat* (de l’un en aquest mateix primer llibre, 186 a 9-21, de l’altre al llibre sisè, 239 b 5 – 240 a 18) sí que els atribueix i refuta la negació del moviment (al primer autor, sobretot; al segon, exclusivament). La diferència és interessant perquè fa l’efecte que Aristòtil no sap gaire com llegir Parmènides sense agrupar-lo amb els autors que neguen de manera clara totes dues coses, pluralitat i moviment (Zenó i Melís); aquí el presenta clarament com a negador de la pluralitat, si bé és veritat que costa endevinar, quan en parla, a quins passatges del poema s’està referint (a diferència del que passa amb Melís); ja no és tan clar que Aristòtil, malgrat el grup a què l’adscriu, sigui capaç de trobar en el text de Parmènides una negació del moviment; i de fet Aristòtil mateix reconeix que Parmènides admet que hi ha pluralitat i moviment a la segona part del discurs de la deessa.

Diguem finalment que hi ha una cosa, a la *Física*, que es deixa interpretar com un senyal de la lectura aristotèlica de les dues parts del discurs del poema de Parmènides. Hem dit abans que Aristòtil reconeix a tots els φυσικοί (entre els quals, com hem vist, no es compta Parmènides), haver encertat en l'establiment d'alguna contrarietat com a constitutiva de la φύσις. Doncs bé: aquest encert –diu expressament (però bastant de passada) Aristòtil– el podem atribuir fins i tot a Parmènides, sense que Aristòtil doni més explicacions sobre com és possible que això sigui compatible amb aquella unitat i immobilitat del ser que Aristòtil atribueix (i refuta) a Parmènides (al contrari, remarcant el que sens dubte per a ell és una contradicció). Diu: πάντες δὴ τάναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν, οἳ τε λέγοντες ὅτι ἓν τὸ πᾶν καὶ μὴ κινούμενον (καὶ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν) καὶ οἱ μανὸν καὶ πυκνὸν [Anaxímenes], καὶ Δημόκριτος τὸ πλήρες καὶ κενόν, etc. (188 a 19-22). Deixem ara de banda les imprecisions de contingut (aquests que diu Aristòtil *no* són els contraris de Parmènides: ens ocuparem d'això al comentari). El passatge és una evident demostració (perquè no es deixa interpretar d'altra manera) del desconcert que a Aristòtil li provocava la segona part del discurs de la deessa. Perquè Aristòtil, a la *Metafísica* (vg. tot seguit), encara diu allò que Parmènides posa dos principis “per a salvar els fenòmens”; amb la indicació d'aquest fi podríem considerar que tenim una primera *interpretació* pròpiament dita de la relació entre les dues parts, en la línia d'Empèdocles, Anaxàgoras, Demòcrit. El desconcert de la *Física*, en canvi, sembla encaixar més aviat amb la perplexitat a què invita la posició de Zenó i Melís.

B. *Metafísica*

Com hem vist, una de les diferents maneres de referir-se a τὸ ὄν és dir-ne els “primers principis i causes” de les coses. “Principi” és traducció d'ἀρχή. “Causa” és traducció d'αἰτία o αἴτιον. Aristòtil fa servir aquestes paraules indistintament. Això de “primers” significa que és allò que totes les coses tenen en comú, i allò, per tant, que pot anar a trobar-se al fons de totes les coses, allò a què s'arriba al final de la tasca de comparar les coses entre si amb el fi de separar d'aquelles característiques que són pròpies de cada una aquelles altres característiques que són pròpies de totes elles. Contra la traducció habitual d'αἰτία o αἴτιον per “causa” ja no hi ha, segurament, ben res a fer. Queda només recordar en tot moment que, quan Aristòtil, i en general els grecs,

parlen del que hi ha, no parlen (a diferència dels moderns) de *fets* o *fenòmens* que tenen lloc en el temps, sinó de *coses amb propietats*; preguntar per les causes de les coses, per tant, no és preguntar per connexions necessàries o regulars entre fenòmens, sinó preguntar per allò en què consisteix, per a tota cosa, això de tenir propietats, o sigui això de ser; la investigació sobre les causes, per tant, és ontològica, no òntica. D'altra banda (o per a dir-ho d'una altra manera), les causes de les coses no generen les coses, sinó que les fan possibles; són, doncs, no causes generadores, sinó –per a dir-ho amb l'expressió kantiana– condicions de la possibilitat (llevat de la causa “eficient”). Doncs bé: dit això, Aristòtil enumera quatre maneres diferents de ser “causa”, o si es vol (com se sol dir) “quatre causes”: se les sol anomenar, d'acord amb la traducció llatina tradicional, “causa material”, “causa eficient”, “causa final” i causa “formal”. Nosaltres, per simplificar, també les anomenarem així. Aristòtil les anomena gairebé sempre igualment, de manera regular, però no ho fa amb un sintagma nominal compost d'un substantiu sempre igual seguit d'un adjectiu que va canviant, de manera que la menció aristotèlica és més fenomenològica que la seva traducció habitual. Al primer llibre de la *Metafísica*, les enumera breument i adverteix que se n'ha ocupat llargament a la *Física* (llibre segon). Diu (*Met.* I 983a 24 - 983b 1): οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι, ἢ ὅλη καὶ τὸ ὑποκείμενον, (τὸ) ὅθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ἢ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τὰγαθόν. El καὶ és en tots els casos, no cal dir-ho, explicatiu.

Aristòtil, al primer llibre de la *Metafísica*, després d'un primer tram que s'ocupa de definir la investigació filosòfica tal com acabem de veure (com a investigació sobre les primeres causes), i d'un segon tram que s'ocupa d'enumerar breument les quatre causes, parla, i aquest és el tercer tram (el més llarg), dels autors que queden inclosos a dins de la definició de la filosofia, o sigui dels autors sobre els quals es pot aplicar aquesta paraula. Ho fa dividint-los en diferents *grups* segons que hagin tret a la llum aquestes o aquelles causes, de les quatre que hi ha, però advertint-nos diferents vegades que ho feien com qui diu a les palpentos, o sigui abans de disposar de la fina distinció conceptual aristotèlica. Aquesta és, doncs, la divisió fonamental (l'últim principi exegetíc): els qui van parlar de la causa material, els que ho van fer de l'eficient (o de l'eficient a més de la material), els que ho van fer de la final (o de la final a més de les altres dues o alguna de les altres dues), els que ho van fer de la formal (o de la formal a

més a més d'alguna o algunes de les altres tres)¹⁹. Els autors li queden dividits en els quatre grans grups que (simplificant al màxim) presentem tot seguit:

Els autors del *primer grup* (983b 6 – 984a 16) tenen en comú el fet que parlen de la causa material, ja sigui només d'aquesta (sembla ser el cas de Tales, Anaxímenes i Heraclit), ja sigui entre altres causes. Aristòtil esmenta Tales (l'iniciador d'aquesta mena de filosofia, diu Aristòtil), Anaxímenes i Diògenes, Hipas i Heraclit, Empèdocles, Anaxàgoras. Uns paràgrafs més enllà, o després d'un incís sobre els autors que parlen de la causa eficient, hi afegeix Demòcrit. Hi estableix dos subgrups: els qui han parlat d'*un sol* principi (Tales –aigua–, Anaxímenes i Diògenes –aire–, Hipas i Heraclit –foc) i els qui han parlat de *més d'un* principi: Empèdocles (terra, aigua, aire, foc), Anaxàgoras (una infinitat de principis), i Leucip i Demòcrit (el ple i el buit), de qui no s'ocupa fins que no entra al segon grup.

Els autors del *segon grup* (dels quals Aristòtil s'ocupa en dos trams –el primer entre 984a 16 i 984b 7, el segon entre 985a 10 i 985b 22–, entre els quals hi ha un incís per a parlar dels del tercer grup, la qual cosa crea una notable confusió expositiva) tenen en comú el fet que a la causa material hi afegeixen la causa eficient. Aristòtil introdueix aquests autors dient que la cosa mateixa (αὐτὸ τὸ πράγμα) els va obligar a pensar això: que la matèria no es fa canviar ella mateixa (οὐ τὸ ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό), per a il·lustrar el qual posa, sorprenentment, exemples de l'àmbit de τὰ τέχνη ὄντα: ni la fusta fa el llit ni el bronze l'estàtua. De manera que això obliga a diferenciar de la matèria la causa eficient, és a dir: el ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς κινήσεως (984a 16-29). Per a parlar d'aquests autors, Aristòtil, en el primer tram de text, tira mà de la diferència entre els dos subgrups del primer grup: els que van suposar una sola causa material (recordem-ne els més importants: Tales, Anaxímenes, Heraclit) i els que en van suposar més d'una (Empèdocles, Anaxàgoras, Leucip i Demòcrit). Dels que en van suposar només una, diu Aristòtil que ni tan sols van plantejar-se el problema d'introduir una

¹⁹ Així com l'instrumental hermenèutic és clar, també és molt clar que, tan aviat com Aristòtil intenta aplicar-lo, hi té problemes. Hi ha ambigüitats, incongruències i omissions. Aristòtil sol dir que els autors anteriors anaven a les palpentes precisament quan surten aquests problemes. No ens hi podem entretenir, però farem quatre observacions molt generals. Un dels problemes té a veure amb el fet que la distinció de les quatre causes adés li serveix per a establir grups d'autors, adés com a clau de lectura sobre cada autor. Primerament, a Aristòtil se li confonen causes: entre els que diuen que hi ha una sola causa en moviment, la material, no hi troba l'eficient que la posi en marxa; és aleshores quan Aristòtil diu que “no s'ho van plantejar com a problema” (sembla referir-se a Tales, Anaxímenes i Heraclit). Segonament, una mateixa causa és adés qualificada d'eficient, adés de final (cas d'Amor i Odi en Empèdocles; sembla també el cas d'Anaxàgoras). En tercer lloc perquè Aristòtil, lligat a l'instrumental teòric de les causes, té problemes per a situar Parmènides i, en general, els qui neguen el moviment (Xenòfanes i Melís). De Parmènides, per exemple, no té clar com fer encaixar les dues parts del discurs de la deessa. Per tal de poder fer algun ús de les causes, necessita centrar-se en la segona. Tot això s'acaba concretant en desqualificacions. També té problemes per a situar els pitagòrics en llur conjunt. Com és sabut, d'aquestes ambigüitats, incongruències i omissions se n'ha ocupat llargament Cherniss (1935).

causa eficient. I aleshores introdueix una diferència en aquest primer subgrup: entre els qui sostenen que tot es redueix a una sola naturalesa, però la conceben en moviment (Tales, Anaxímenes, Heraclit), i els qui sostenen τὸ ἐν ἀκίνητον (98a 31), entre els quals, aquí, esmenta Parmènides (només Parmènides; més endavant parla també de Xenòfanes i Melís). Diu que cap d'aquests que sostenen que tot és u, ἐν εἶναι τὸ πᾶν (984b 1-2), sense que quedi del tot clar si es refereix a tots (Tales, Anaxímenes, Heraclit, Parmènides) o només als que sostenen τὸ ἐν ἀκίνητον (dels quals, de moment, només ha esmentat Parmènides), va arribar a concebre la causa eficient... llevat potser de Parmènides, el qual admet “en certa manera” (πῶς) dues causes (es refereix a la segona part del discurs de la deessa, la de la via de l'opinió: la llum o el foc posa en marxa la nit o la terra, l'escalfor posa en marxa la fredor). Als qui diuen que la causa material és més d'una, en canvi (segon subgrup del primer grup), diu Aristòtil que els és més fàcil de descobrir la causa eficient, i pels exemples que posa, sense noms propis, fa l'efecte que es refereix un altre cop, com a mínim, a Parmènides (malgrat aquest “en canvi” que introdueix el comentari). I aquí s'acaba el primer tram, expositivament molt confús. Comentarem el text concret al paràgraf següent. El segon tram és una mica més clar. Comença dient que “aquests autors” (no queda del tot clar de qui parla: en principi, dels que reconeixen més d'una causa) van diferenciar la causa material i l'eficient, però sense ésser conscients de la diferència conceptual entre l'una i l'altra: és aquí quan els compara amb un lluitador no entrenat: pot clavar bons cops, però per casualitat, no per traça. Aleshores critica Anaxàgoras per haver introduït la causa eficient pensant-se que era la final, dient que només fa sortir l'enteniment quan desconeix la causa eficient de les coses, en un passatge que recorda la crítica que Plató fa d'Anaxàgoras al *Fedó*. Després s'ocupa d'Empèdocles, qui considera el més lúcid de tots diferenciant les quatre causes (bé que no prou): diu que va ser el primer a posar com a causa material quatre “elements” (cal entendre) i el primer a posar com a causa eficient no una, sinó dues causes (Amor i Odi). Li critica tot seguit, justament, l'haver dit que l'un ajunta mentre que l'altre separa, o sigui el no haver-se adonat que és impossible ajuntar sense separar (ajuntar coses amb coses sense separar coses de coses) i separar sense ajuntar, de manera que la crítica de fons sembla ser que no calien dues causes eficients. De Leucip i Demòcrit en diu que no van tenir en compte la causa eficient (més endavant diu també que no van ocupar-se de la final). Pel que fa a la causa material d'aquests, ens diu que són dues, el ple i el buit.

El passatge relatiu a Parmènides, que hem resumit més amunt, diu el següent: τῶν μὲν οὖν ἐν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν [la causa eficient] πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδη, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἐν ἀλλὰ καὶ δύο πῶς τίθησιν αἰτίας εἶναι. τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιούσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῆ καὶ τοῖς τοιούτοις τούναντίον (984b 1-8, Coxon t. 25). És evident que la incongruència o confusió del text (el fet que Parmènides aparegui ara com a representant dels que diuen que hi ha una sola causa, ara entre els qui n'admeten dues: οὐ μόνον ἐν ἀλλὰ καὶ δύο) s'explica pel fet que Aristòtil no sap gaire com connectar la primera part del discurs de la deessa, on aquesta parla de la unitat del ser, i la segona part, on hi apareix una cosmogonia que en darrer terme consisteix en la barreja de dos principis constitutius (B 8, 53-59; B 9). Les locucions εἰ ἄρα i πῶς són una prova clara d'aquesta indecisió o inseguretat d'Aristòtil. Fora d'això, que un d'aquests principis sigui passiu i l'altre actiu encaixa més o menys bé amb el text de Parmènides i es pot entendre que Aristòtil identifiqui l'un amb la seva causa material i l'altre amb la seva causa eficient (sobre això vg. més endavant la crítica de Simplicí a Aristòtil).

Els autors del *tercer grup* (984 b 8 - 985a 9; ja hem dit que es tracta d'un incís dins el tractament dels autors del segon grup) tenen en comú el fet que introdueixen la causa final. Són Anaxàgoras i, en primer lloc, Hermotim de Clazòmenes (de qui no sabem res). Aristòtil esmenta també Hesíode, Parmènides (sorprenentment; ja veurem per què i en quin sentit) i Empèdocles (més tard hi afegeix Plató, quan s'ocupa d'aquest). S'hi refereix globalment així: obligats per “la veritat mateixa”, i veient que amb les dues causes dites fins ara (la material i l'eficient) no n'hi ha prou per a explicar la φύσις de τὰ ὄντα, van buscar el tercer principi: el que explica que τὰ ὄντα sigui ἀγαθὰ i καλὰ, perquè no només en τὰ ζῶα, sinó també en τὰ φύσει ὄντα, hi ha un cert νοῦς, o sigui una certa intel·ligència, que fa que el que hi ha sigui com és, no en virtut de τὸ αὐτόματον o ἢ τύχη, o sigui la casualitat o l'atzar, sinó gràcies a aquesta “intel·ligència”, paraula que aquí, òbviament, no vol dir la capacitat intel·lectual de pensar o fer-se conceptes a diferència de la capacitat de tenir sensacions, sinó que vol dir la capacitat de fer-se i acomplir propòsits o projectes. A propòsit de la tesi que el món és bell i “obra de l'amor” esmenta també Hesíode i Parmènides (cita, tant de l'un com de l'altre, els mateixos versos que Plató al *Sofista*; de Parmènides, doncs, B 13). D'Empèdocles en diu que va posar com a principi de totes les coses, a més de l'Amor,

L'Odi, perquè no només hi ha coses bones i boniques, sinó també coses dolentes i lletges. El passatge on es parla de Parmènides diu així: οἱ μὲν οὖν οὕτως ὑπολαμβάνοντες ἅμα τοῦ καλῶς τὴν αἰτίαν ἀρχὴν εἶναι τῶν ὄντων ἔθεσαν καὶ τὴν τοιαύτην ὄθεν ἢ κίνησις ὑπάρχει τοῖς οὖσιν· ὑποπεύσειε δ' ἄν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον κὰν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθεκεν ὡς ἀρχὴν, οἶον καὶ Παρμενίδης· καὶ γὰρ οὗτος κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν πρῶτον μὲν φησιν “ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων”, Ἡσίοδος δὲ “πάντων μὲν πρότιστα χάος γένηε”, αὐτὰρ ἔπειτα γὰρ εὐρύστερνος, ἠδ' ἔρωτος, ὃς πάντεσσι μεταπρέπει ἀθανάτοισιν”, ὡς δέον ἐν τοῖς οὖσιν ὑπάρχειν τιν' αἰτίαν ἣτις κινήσει καὶ συνάξει τὰ πράγματα (984b 20-30, Coxon t 25, tram final). Com es veu, Aristòtil troba la seva causa final en Parmènides pensant, una vegada més, en la part cosmogònica del discurs de la deessa.

Els autors del *quart grup* (985b i s.) tenen en comú el fet que introdueixen la causa formal. Aristòtil hi estableix dos subgrups: els pitagòrics (985b 22 – 987a 28) i Plató i els platònics (987a 29 - 988a 17). Cap al final del tractament del primer subgrup, Aristòtil fa un incís per a parlar de Parmènides i dels que neguen pluralitat i moviment (Xenòfanes, Parmènides, Melís) (986b 10-987a 2). Primer veurem breument què diu Aristòtil dels dos subgrups. Després, més detingudament, ens ocuparem d'aquest incís. Els “anomenats pitagòrics” (no dóna noms concrets; ni el de Pitàgoras) són sorprenentment caracteritzats com els primers que tenen en compte la causa formal de les coses, o sigui la seva οὐσία concreta (el seu *què*), i són dividits en dos grups: uns, que posen l'οὐσία en els números (o en els principis dels números: una parella de contraris: imparell/parell, finit/infinít), i uns altres que hi posen un llistat de deu parelles de contraris, algunes de les quals poden ser interpretades immediatament com a contrarietats matemàtiques (imparell/parell, finit/infinít, u/molts), però d'altres no tan immediatament (mascle/femella, bé/mal, llum/foscor). Els primers, diu Aristòtil, posen també en els números la causa material de les coses, i Aristòtil els critica per mirar de reduir totes les coses (fins i tot coses com la intel·ligència o la justícia) a determinades combinacions de números, fins a caure en el disbarat. Dins del grup dels segons, sembla posar-hi Alcmeó de Crotona, si bé aquest, diu Aristòtil, no enumera quants i quins contraris hi ha, sinó que en caça al vol per a explicar determinades coses, i ho fa de manera molt menys sistemàtica que els pitagòrics. Com a caracterització final i global dels pitagòrics, diu una mica més endavant que, per a ells, “número és l'essència de totes les coses” (ἀριθμὸν εἶναι τὴν οὐσίαν πάντων) (987a 20). És molt interessant de remarcar aquí el que ja hem trobat abans, a propòsit dels autors que, segons Aristòtil,

troben una sola causa material, allò que “no s’han plantejat com a problema” la qüestió de la causa eficient; o sigui el fet que cada vegada que passa que els autors no encaixen bé amb el seu instrumental hermenèutic, Aristòtil ho atribueix a una deficiència dels autors (i no de l’aparell hermenèutic). Amb els pitagòrics, això passa d’una manera flagrant. Diu: “De quina manera [els principis de les coses: el llistat de contrarietats] poden ser reduïdes a les causes dites [vol dir les seves pròpies quatre causes], tampoc no s’explicita res per part d’aquests [els pitagòrics]” (986b 4-6). Després ve el tractament de Plató (987a 29 ss.). Després de totes aquestes filosofies va sortir ἡ πλάτωνος πραγματεία. Simplificant al màxim: n’explica la gènesi a partir dels pitagòrics, d’una banda, i, d’altra banda, de la contraposició entre Heraclit (a través de Cràtil) i Sòcrates. La relació de Plató amb els pitagòrics és un text obscur i aquí en podem prescindir. La contraposició entre Heraclit i Sòcrates és més interessant, i és un text molt conegut. Diu Aristòtil que Plató, familiaritzat amb la tesi que tot flueix, va conèixer Sòcrates, el qual buscava en les coses humanes (no en la natura tota) els universals comuns i la definició d’aquests. Plató va veure que de saber només n’hi pot haver de l’universal comú, no de les coses sensibles, de manera que va *separar* els universals de les coses sensibles (cosa que Sòcrates no havia fet) i els va anomenar ιδέαι. No fica Sòcrates en l’esquema de les quatre causes (potser pel mateix que només va dedicar-se a les coses humanes). Pel que fa a Plató, diu que té en compte més que ningú la causa formal i la material. La formal són les idees. La material són “la petitesa i la grandor” (el principi somàtic o corpori, diu Aristòtil més endavant). I després diu que Plató va tenir en compte la causa final (la causa del bé i del mal, diu aquí), vinculant el bé amb la causa formal i el mal amb la material. Com es veu, Plató es va descuidar la causa eficient.

Parmènides i els que neguen la pluralitat i el moviment tornen a aparèixer, com hem dit més amunt, en un incís entre el tractament dels pitagòrics i el dels platònics. El text és el següent: εἰσί δέ τινες οἱ περὶ τοῦ παντὸς ὡς μιᾶς οὔσης φύσεως (...) εἰς μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος (οὐ γὰρ ὥσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἐν ὑποθέμενοι τὸ ὄν ὁμῶς γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ’ ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασιν κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν)· οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει. Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἑνὸς ἄπτεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην (διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ’ ἄπειρον φησιν εἶναι α’τό)· Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἐνίσας (ὁ γὰρ Παρμενίδης τούτου λέγεται γενέσθαι μαθητής) οὐθὲν διεσαφήνισεν, οὐδὲ τῆς φύσεως τούτων οὐδετέρας ἔοικε θιγεῖν, ἀλλ’ εἰς τὸν ὅλον

οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεόν. οὔτοι μὲν οὖν, καθάπερ εἶπομεν, ἀφετέοι πρὸς τὴν νῦν ζήτησιν, οἱ μὲν δύο καὶ πάμπαν ὡς ὄντες μικρὸν ἀγροικότεροι, Ξενοφάνης καὶ Μέλισσος· Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἶεται εἶναι τὸ ὄν καὶ ἄλλο οὐθὲν (περὶ οὗ σαφέστερον ἔν τοῖς περὶ φύσεως εἰρήκαμεν), ἀναγκαζόμενος δὲ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἓν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἶον πῦρ καὶ γῆν λέγων. τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν (986b 10-987a 2, Coxon t 26). Aquí hi ha moltes coses a comentar. Com ja feia Plató, Aristòtil parla d'aquests autors com un grup tancat, fins i tot diu que es diu que Parmènides va ser deixeble de Xenòfanes, i esmenta, a més d'aquests dos autors, Melís (aquí no esmenta Zenó). Una mica més avall els anomena οἱ Ἰταλικοί (987a 10). Precisament perquè neguen la pluralitat i el moviment (la generació de la pluralitat), diu Aristòtil que queden fora de la investigació sobre els descobridors precedents de les causes. Diu a més a més que Xenòfanes i Melís són molt rústics. Parmènides, el considera més seriosament: però precisament en tant que sembla admetre que les causes no són una, sinó dues, “veient-se obligat a admetre els fenòmens” (neutre plural: τὰ φαινόμενα; en el poema, τὰ δοκοῦντα) i que “la unitat segons el λόγος és múltiple segons la sensació”. Aristòtil expressa d'aquesta manera per primer cop la perplexitat que ha generat sempre als estudiosos de Parmènides el fet que en el seu poema, després d'afirmar que el ser és un i immòbil, s'expliqui la pluralitat de les coses i la seva gènesi. I un cop reconegut que les causes són dues, Aristòtil interpreta que l'una (el foc, l'escalfor) és l'eficient, i l'altra (la fredor, la terra) és la material.

Diguem per acabar que Aristòtil, com a conclusió de tot aquest repàs històric, diu que cap dels autors considerats no ha dit res que quedi fora del dit per ell amb la seva anàlisi de les quatre causes, sinó que tots s'acosten a aquesta d'una manera confusa (988a 21-23), i diu a més a més que el fet que les causes són les que són i tantes com són (las quatre que ha dit ell) queda provat indirectament per aquests autors mateixos, ja que no en diuen cap d'altra (988b 15-18).

C. *De caelo*

Al *De caelo* hi ha un sol testimoni de Parmènides, però és de la màxima importància perquè ajuda a entendre la raó per la qual Aristòtil no estableix,

sorprenentment, cap connexió entre les seves pròpies investigacions sobre el que ell mateix comença anomenant τὸ ὄν ἢ ὄν (*Met.* IV, 1003 a 21 i s.) i la investigació de Parmènides sobre τὸ ἐόν, essent així que tots dos, a part de pràcticament coincidir a l'hora de designar l'objecte de la seva investigació, li atribueixen predicats semblants (ἔν, ἀκίνητον, etc.). El text diu així: οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν [sc. τῶν πρότερον φιλοσοφησάντων περὶ τῆς ἀληθείας] ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσει λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἐστὶν ἐτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινὰς νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους (298b 14-24; Coxon, t 20). Segons Aristòtil, quan Parmènides i Melís sostenen que res del que hi ha (τὰ ὄντα) arriba a ser o deixa de ser, sinó que només ens ho sembla (δοκεῖν), no parlen pas de les coses naturals (encara que ells, equivocadament, s'ho pensin), sinó d'una altra mena de coses, ingenerades i sempre iguals, que certament hi són (encara que Melís i Parmènides no en siguin conscients), però que estan més enllà de les coses naturals i que demanen una consideració no “física”, sinó altra i prèvia (diguem “metafísica”). Aristòtil es refereix, òbviament, als astres i (sobretot) al motor que els mou. L'argumentació d'Aristòtil és realment sorprenent: Parmènides i Melís van pensar que, si és que *saber* de veritat, per part de l'home, ha de ser possible (cosa que pressuposen), aleshores *ser* de veritat, per part de les coses, ha de consistir a ser ingenerat i sempre igual, i aleshores el que hi hagi de veritat, per tant, ha de ser ingenerat i sempre igual; ara bé, suposant tots dos (equivocadament) que les coses naturals, o les coses de naturalesa sensible, són l'únic tipus de cosa que hi ha, i que totes les coses naturals són generades i presenten canvis, van introduir la diferència entre ser i semblar, o entre veritat i aparença, i van sostenir que les coses naturals, en realitat, són ingenerades i sempre iguals, mentre que són generades i presenten canvis només en aparença.

Aristòtil, doncs, sosté que el que diuen Parmènides i Melís seria vertader si ho referissin al motor immòbil (ja que aquest és, en efecte, ingenerat i sempre igual), el qual *desconeixen*; com que ho refereixen a les coses naturals, és fals.

Si, per acabar, considerem conjuntament els testimonis de Parmènides que trobem a l'obra d'Aristòtil,²⁰ podem dir que Aristòtil, d'entrada, atribueix a Parmènides la negació de pluralitat i moviment, i que, un cop interpretat així, l'exclou (conjuntament amb Melís) dels primers a haver filosofat que van ocupar-se de la φύσις, o sigui de *tots els altres* (des de Tales de Milet fins als seguidors de Plató). Seria esperable, doncs, que Aristòtil s'ocupés de Parmènides com d'algú que va ocupar-se del que està més enllà de la φύσις. Com d'algú que s'hagués ocupat de lògica, no podria ser, perquè la lògica presuposa diferents determinacions: ser A, ser B, ser C, i de manera que és essencial al tractament lògic, per cert, que A i B i C puguin tenir significats qualssevol, o sigui: que siguin variables. Però sí que seria esperable que Aristòtil s'ocupés de Parmènides com d'algú que va ocupar-se del mateix que Aristòtil quan salta de la física a la metafísica, si més no perquè quan Aristòtil s'ocupa de τὰ μετὰ τὰ φυσικά acaba parlant d'un ésser que anomena (entre altres maneres) τὸ ὄν (i del qual diu –entre altres coses– que és ἕν, ἀκίνητον, tot ell νοεῖν, etc). Però no hi ha ni un sol esment de Parmènides en els contextos on Aristòtil s'ocupa d'això (*Física* VIII i *Metafísica* XII). Per a fer-hi una mica de llum, només tenim el testimoni del *De caelo* acabat de llegir fa un moment, segons el qual Parmènides (i Melís) hauria vist que hi ha d'haver quelcom immòbil i sempre igual, però hauria atribuït aquests predicats a tot el que hi ha, per una lamentable confusió conceptual. Aleshores Aristòtil, amb una certa incongruència, probablement deguda al fet que no sap gaire com interpretar la relació entre primera part (l'ontològica) i la segona part (la cosmogònica) del discurs de la deessa de Parmènides (hem vist que hi ha fins i tot, en el text d'Aristòtil, expressions de desconcert i conjectura), s'agafa seriosament la segona part del discurs de la deessa, i passa a entendre per “Parmènides” el contingut d'aquesta part, la part cosmogònica, que sí que s'ocupa de la φύσις. Això permet a Aristòtil ocupar-se de Parmènides amb els mateixos esquemes exegètics que ha fet servir per a tots els altres autors: li atribueix la tesi de la contrarietat constitutiva de tot, l'haver vist en les coses la causa material (terra, diu Aristòtil), eficient (foc) i final (Ἔρως), etc. I, en fi, li atribueix les mateixes errades que atribueix a tots els altres autors, degudes a no haver fet les distincions necessàries, que són bàsicament dues: primera, la divisió del ser en diferents εἶδη (dividits, al seu torn, en categories); segona, la divisió entre la φύσις i el que està més enllà de la φύσις (d'acord amb el fet que Aristòtil no estableix cap connexió entre Parmènides i l'aristotèlic τὸ ὄν que és ἕν, ἀκίνητον, etc.). Diguem finalment que, mentre que Plató, en

²⁰ Uns quants dels pocs testimonis d'Aristòtil que ens queden per comentar seran tractats al comentari dels fragments.

alguns passatges, és capaç de veure en Parmènides, si més no en part, el fonament per a una adequada fundació de la qüestió ontològica i per a posar en entredit la seva pròpia ontologia, en canvi Aristòtil considera Parmènides un autor, com tots els altres, definitivament superat.

1.4. DOXÒGRAFS, AUTORS VARIS I COMENTADORS NEOPLATÒNICS

Una llista completa dels autors antics que ens han fet arribar quelcom (fragment i/o testimoni) de Parmènides, presentats per ordre cronològic aproximat, és la següent:²¹ Plató, Xenofont, Isòcrates, Alcídamant, Espeusip, Xenòcrates, Aristòtil, Eudem, Teofrast, doxògrafs varis (per exemple –tardà– Aeci), Timó, Arcesilau, Hermip, Soció, Apol·lodor, Posidoni, Ciceró, Estrabó, Filó d'Alexandria, Plutarc, Pseudocebes, Pseudoaristòtil, Nicòmac Gerasè, un autor anònim de l'Acadèmia, Favorí, Sorà, Galè, Climent d'Alexandria, Aristocles Messeni, Numeni, Ateneu, Sext Empíric, Alexandre d'Afrodísia, Diògenes Laerci, Plotí, Porfiri, Anatoli d'Alexandria, Menandre el Rètor, Iàmblic, Calcidi, Temisti, Macrobi, Sirià, Procle, Hèrmias, Ammoni, Asclepi, Joan Filòpon, Olimpíodor, Damasci, Simplici, Boeci i un parell d'escoliaistes anònims bizantins. Dels més importants dels primers d'aquests autors, ja n'hem parlat. Dels de després d'Aristòtil, només uns quants són rellevants per a la història de la interpretació de Parmènides. Hem de considerar tres tipus d'autors: doxògrafs, autors d'obra original, i autors l'obra dels quals consisteix en el comentari detingut d'altres autors. Alguns autors pertanyen a totes tres categories.

A. Per *doxografia* s'entén la tradició constituïda per totes aquelles obres posteriors a Aristòtil que han recollit i organitzat les opinions o els parers (δόξαι) dels diferents autors de la tradició filosòfica. La constitució d'aquesta tradició va mirar d'esbrinar-la i reconstruir-la Diels (la paraula mateixa “doxografia” és seva) a *Doxographi graeci* (1879), amb una hipòtesi inicial molt discutible i discutida darrerament, però creïble i raonable, i que, en tot cas, i encara que sigui per la manca de cap altra hipòtesi que, fonamentada en una investigació exhaustiva i rigorosa com ho era la de Diels, sigui millor, ha marcat l'estudi de la filosofia presocràtica des de la seva aparició fins als nostres dies. Diels, després de comparar material doxogràfic, va arribar

²¹ Coxon, p. 99-267.

a la conclusió que tot ell depenia, de manera directa o indirecta, d'una mateixa font, i va suposar que es tractava de Teofrast, el deixeble d'Aristòtil i escolarca del Liceu a la mort d'aquest (acaballes del s. IV aC). Diels va suposar que el seu *De sensu*, que conservem, era l'últim llibre d'una obra perduda de Teofrast, dividida en setze (o potser més) llibres, que Diògenes Laerci (ss. II-III dC) esmenta a les seves *Vides i opinions dels filòsofs*: es tractaria de les Φυσικῶν δόξαι (*Parers dels físics* o dels que s'ocupen de la φύσις). Diels va suposar que aquesta obra devia consistir en un repàs, potser encarregat per Aristòtil, de les diferents opinions que els autors antics, des de Tales fins a Plató, havien donat sobre certes matèries, una mena de repàs com els que veiem fer a Aristòtil al primer llibre de la *Física* i al primer de la *Metafísica*, per exemple, però més exhaustiu i sistemàtic, i, segons es veu pel *De sensu*, acompanyat d'una discussió, també com solia fer Aristòtil, sobre la consistència i la credibilitat de cada opinió. Se suposa que Teofrast devia tenir alguna còpia dels llibres d'aquests autors a la biblioteca del Liceu. El llibre de Teofrast estaria bàsicament dividit per matèries (sobre els principis, sobre el moviment, sobre el cel, sobre l'ànima, sobre els sentits, etc.). Aleshores Diels, a la vista de la coincidència entre el primer llibre dels *Extractes de física, dialèctica i ètica* de Joan Estobeu (s. V dC) i el text de l'*Epítom de les opinions físiques* del Pseudoplutarc (de mal datar), i essent demostrable que ni l'un no és còpia de l'altre ni l'altre de l'un, va suposar que depenien tots dos d'una mateixa font, la qual hauria estat Aeci (s. I-II dC), un autor que Teodoret (s. V dC) hauria consultat i al qual atribueix un Περὶ ἀρεσκόντων συναγωγῆ, en cinc llibres (hom s'hi sol referir amb el títol llatí *Placita Philosophorum*). Els *Placita Philosophorum* d'Aeci, doncs, havien de dependre, en darrer terme, de Teofrast, però com que són autors separats per molts segles, Diels va suposar que entre el llibre de Teofrast i els *Placita* d'Aeci hi devia haver hagut un intermediari, algun autor que hauria escrit uns *Vetusta Placita* (diguem un "Antic *Parers dels filòsofs*"), compendi que se situaria entre el segle II i el segle I aC i que hauria estat compost a l'escola de Posidoni; un compendi, doncs, al qual, a la vista de certs testimonis que n'haurien fet ús, s'haurien incorporat elements teòrics estoics, i del qual ja s'hauria servit, per exemple, Ciceró a les *Qüestions acadèmiques* (s. I aC). Fins aquí, la tradició que es va anar creant amb la premissa de dividir els compendis per temes o matèries. Paral·lelament, però, s'haurien anat constituint també, en darrer terme basades igualment en l'obra de Teofrast, altres línies d'aproximació als diferents autors. D'una banda, s'hauria constituït una tradició que hauria tingut per dedicació contar la vida dels autors extractats, gènere aquest, el de la biografia, que es va arribar a

posar de moda a l'època hel·lenística i romana (pensem per exemple en les *Vides paral·leles* de Plutarc o en les *Vides dels sofistes* de Filòstrat). El gènere biogràfic, doncs, s'hauria anat barrejant amb el doxogràfic. D'altra banda, hauria anat apareixent una altra línia que hauria dividit el tractament no per temes o matèries, sinó per autors, per escoles (p. ex. escola jònica, escola itàlica) i dependències i successions de “mestre” a “deixeble”, línia que hauria iniciat el peripatètic Soció (ss. III-II aC), de qui no queda res més que referències d'autors posteriors, i de la qual dependrien sobretot, segons sembla, els primers testimonis cristians (Eusebi, Ireneu, Arnobi, Teodoret, Agustí). Igualment s'hauria anat constituint una tradició de cronògrafs o cronologistes, basada en la cronologia general d'Eratòstenes (s. III aC) i centrada en la figura d'Apol·lodor (s. II aC) (potser –és poc probable– el mateix autor a qui devem el cèlebre primer compendi de mitologia), que va compondre, en versos iàmbics, una *Cronologia*, en part basada en la divisió per escoles de Soció i en les seves successions de mestre a deixeble, i que, quan s'ocupa dels filòsofs, procedeix fent sistemàticament que el *floruit* d'un autor se situï entorn dels quaranta anys de vida d'aquest, procurant que coincideixi amb un fet històric important, i fent que el deixeble sigui quaranta anys més jove que el mestre. La major part de la informació cronològica sobre els presocràtics deriva d'aquest autor. De la confluència de totes aquestes línies en resultarien obres tan importants per al nostre coneixement dels presocràtics com el primer llibre de la *Refutació de totes les heretgies* d'Hipòlit (s. III dC) o les *Vides i sentències dels filòsofs* de Diògenes Laerci (ss. II-III dC), on apareixen repetidament citats tots aquests autors que acabem de dir (més uns quants altres), i que, degudament filtrat, és d'un enorme valor. Uns quants d'aquests diferents doxògrafs aniran sortint, quan s'escaigui, sobre la marxa del comentari. Ens ocuparem, per exemple, de Teofrast al comentari del fragment 16, i d'Aeci al comentari del fragment 12 (entre molts altres llocs).

La base de la doxografia no és un concepte ni un fonament teòric, sinó un fet: una determinada recepció de l'obra d'Aristòtil i de Teofrast. Mentre que la nostra història de la interpretació de Parmènides ha contemplat, fins ara, interpretacions que es fonamenten en diferents i diverses maneres de plantejar la qüestió del saber i la qüestió del ser, i de manera que aquestes diferents maneres de plantejar-les constituïen la base teòrica per a la interpretació, en canvi ara aquesta base passa a ser una determinada pràctica cultural. Cal que consti, per començar, que la doxografia és un fenomen típicament hel·lenístic, marcada per aquella espècie de nostàlgia del passat, pròpia de l'època, que s'acaba concretant en el naixement del classicisme en les seves múltiples

formes (les biblioteques, els museus, els reculls de mites, la filologia, la gramàtica, els manuals, etc.). Això sol representa l'establiment d'un fonament teòric (assumit de manera expressa o inexpressa, de manera conscient o inconscient: tant se val) solidari de certes obligacions discursives. La primera premissa és que una obra filosòfica consta de *temes* sobre els quals s'emeten *tesis* (δόξαι, ἀρέσκοντα o *placita*). Tant els temes com les tesis, d'entrada, són simplement juxtaposats (ja en Teofrast), en principi amb dependència de la divisió de la filosofia i dels conceptes filosòfics d'Aristòtil, però amb una dependència cada vegada més remota. Això fa que, en els compendis doxogràfics, tant la manera de verbalitzar com (sobretot) la connexió entre conceptes (és a dir: el pensament) propi de cada autor extractat o ressenyat es perdi. Hom disposa d'una espècie de catàleg de temes, i el gènere *filosofia* es caracteritza per això (més altres coses: ús de la prosa teòrica, etc.). Tot això, dèiem, té un remot fonament en Aristòtil, però molt remot: ja hem vist que Aristòtil incorpora el que toca a la marxa del seu pensament, i el fet que toqui el que toca pressuposa, per tant, el punt d'arrancada – bàsicament: que τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς– i les característiques intrínseques d'aquesta marxa: les seves diferents direccions, etc. Pressuposada, doncs, la coincidència de temes, les tesis poden coincidir o no coincidir. Si coincideixen, sota determinades condicions de temps i d'espai (cal pensar en llocs concrets com Milet o Èlea), poden formar part d'una mateixa *escola*. És especialment escaient i eficaç, quan les tesis no coincideixen, que es tracti de tesis (o conjunts de tesis) contràries (incompatibles entre si). Així apareixen i es van petrificant contraposicions com Heraclit-Parmènides, monisme-pluralisme, etc. (modernament racionalisme-empirisme, idealisme-materialisme, etc.). D'acord amb les esmentades condicions d'espai i de temps, hi ha d'haver *successions* de *mestres-que-diuen* i *deixebles-que-escolten* (és molt característic l'ús d'aquestes paraules en Diògenes i Hipòlit, per exemple). En aquests conceptes es continua fonamentant la historiografia filosòfica moderna, i en aquesta historiografia es fonamenta la redacció dels llibres de text i manuals escolars. Per a contribuir a definir la interessant qüestió sobre quins són els supòsits habituals de la historiografia filosòfica, una de les tasques que calen és determinar de quina manera apareix aquest concepte d'*escola*, quins supòsits teòrics té i quines obligacions exegetiques i hermenèutiques comporta. Un supòsit fonamental, per exemple, és que les diferents escoles s'ocupin o parlin del mateix; i no sembla pas que una consideració de tal mena, segons hem vist, sigui possible abans de Plató i –sobretot– d'Aristòtil. Aquí farem només, sobre tot això, unes quantes observacions molt generals.

La primera és que Plató i Aristòtil (de qui depèn en darrer terme –repetim-ho– la creació del concepte) sí que tenien i portaven una escola pròpiament dita cada un. La segona és que és evident que els pitagòrics sí que constituïen un cercle tancat (tan tancat que, de fet, els era prohibit fer conèixer les seves recerques i troballes), i fa molt l'efecte que el fet que en aquest cas valgui sens dubte a parlar de cercle o comunitat o escola pitagòrica sigui un dels factors implicats en el fet que no fos gens estrany i ben aviat esdevingués habitual parlar d'escoles *en general* i, per tant, d'*altres* escoles. I la tercera és que, si ens atenim als fragments, la creació de l'escola jònica o milèsia, que seria la primera des del punt de vista cronològic, depèn bàsicament de dues coses. En primer lloc, que els seus integrants, Tales, Anaximandre i Anaxímenes, eren tots tres de Milet (segons es diu); això pot, certament, significar alguna cosa; de moment limitem-nos a dir que també pot no significar res. En segon lloc, que tots tres (segons es diu) haurien emprat l'expressió ἀρχή per a referir-se a una mateixa cosa, la que es troba al fons de totes les coses. Massa poc si tenim en compte que aquesta expressió (segons es diu) l'haurien feta servir també els pitagòrics (sospitosa coincidència). El més probable és que l'expressió sigui d'Aristòtil per a mirar d'ordenar d'alguna manera tot el material que considera (vg. més amunt el capítol que hem dedicat a Aristòtil). També és interessant tenir en compte el següent (i deixem oberta la qüestió sobre si això significa res): dels fundadors de dues de les tres grans escoles, Tales i Pitàgoras, no ens en queda cap fragment; cap ni un; dels continuadors, poquíssims. No és casual que tot aquest constructe teòric es fonamenti no en fragments, sinó en *testimonis*. Per això, a l'hora d'interpretar cada autor, així com a l'hora de buscar dependències entre aquests, és important acostar-se als *fragments* sense deixar-se condicionar massa pels testimonis. Únicament així pot aconseguir-se alguna base per a interpretar els testimonis com a tals.

B. En segon lloc cal tenir en compte una sèrie d'autors que, a diferència de la majoria de doxògrafs, tenen una certa entitat literària o filosòfica, i poden ser o bé intel·lectuals de mal matricular en cap escola (un Ciceró o un Plutarc, per exemple) o bé autors normalment tinguts per representants d'alguna escola filosòfica hel·lenística (Sext Empíric o Plotí, per exemple). Ben poca cosa ens han transmès els estoics i els epicuris, ni de Parmènides ni de ningú (de Parmènides, tot just un parell de testimonis de Posidoni). En canvi ens dóna força material l'escèptic Sext Empíric (de Parmènides, gairebé la totalitat del proemi –B 1– acompanyat d'una molt interessant interpretació). També cal esmentar aquells autors cristians que, amb intencions diferents segons el cas,

fan un repàs dels autors precristians per veure quin encaix hi pot haver entre la nova religió i les antigues doctrines paganes. Els principals d'aquests autors són Agustí, Hipòlit i Climent. Agustí dedica els cinc primers llibres del seu *De civitate dei* a atacar la fe en els déus pagans, i al llibre sisè passa a exposar la doctrina cristiana d'un únic Déu, mirant de demostrar la seva concordança amb les idees més profundes de la filosofia grega (que Agustí troba en Plató). Molts comentaris d'Agustí són interessants, però no n'hi ha cap sobre Parmènides. Hipòlit, a la seva *Refutatio omnium haeresium*, de títol prou explícit, és un dels clàssics de la doxografia a qui devem informació valuosa i una considerable quantitat de fragments (sobretot d'Heraclit i d'Empèdocles); de Parmènides, per desgràcia, només un trist testimoni. Climent d'Alexandria és per a nosaltres el més interessant d'aquests autors, perquè als seus *Stromata* ens ha fet arribar un parell de fragments (B 4 i B 10) que, sense ell, no coneixeríem. Com els doxògrafs, tots aquests diferents autors aniran sortint, quan s'escaigui, sobre la marxa del comentari. En ocuparem, per exemple, de Sext al comentari de B 1, i de Ciceró al comentari de B 12 (entre altres llocs)

C. Un tractament específic el demanen, en canvi, determinats autors i comentaristes neoplatònics. El farem aquí. Els autors neoplatònics (bàsicament Plotí, Procle i Simplicí) són els primers autors, després de Plató, que mostren un interès seriós pel pensament de Parmènides. Fan operar sobre aquest un model interpretatiu molt determinat, que resulta ser, en definitiva, la pròpia metafísica neoplatònica. Aquesta es basa en una peculiar represa del punt clau del pensament de Plató, la qüestió del gènere suprem (la necessitat que hi sigui, sumada a la impossibilitat que hi sigui), amb la qual cosa ja està dit que els autors neoplatònics tenen tots ells en comú el fet que veuen en Parmènides un Plató (el Plató vell) *avant la lettre* i un primer representant del neoplatonisme.

D'acord amb Plató, el món sensible (αἰσθητός) pressuposa l'intel·ligible (νοητός): no hi podria haver arbres al món sensible si això de *ser arbre* no fos quelcom definit, etc. L'intel·ligible, pel seu cantó, és intel·ligible en virtut de la intel·lecció (o sigui de l'acció, del moviment) d'una intel·ligència (νοῦς). El ser de les coses intel·ligibles (i de retruc –no cal que ho anem repetint– també el de les sensibles) és el mateix que la intel·lecció d'aquesta intel·ligència. Una sola i mateixa cosa (ἓν, τὸ αὐτό) és, doncs, l'intel·ligir (per part de la intel·ligència) (τὸ νοεῖν) i el ser (per part de tot allò que és) (τὸ εἶναι, τὸ ὄν). La base per a entendre el pensament neoplatònic és

comprendre que l'intel·ligible, que a l'home, ésser finit, li ve donat (com també li ve donat, per cert, el món sensible), *resulta* de la intel·lecció (de l'acció, del moviment) d'una intel·ligència sobrehumana: quan aquesta comença a intel·ligir, cosa que fa des de sempre (perquè l'intel·ligible és, d'acord amb Plató, sempre igual des de sempre, i perquè la intel·ligència no és sinó això: intel·lecció), no té res per intel·ligir sinó ella mateixa com a intel·ligència. Tot intel·ligint-se, s'intel·ligeix al mateix temps com a intel·ligent i com a intel·ligida, amb la qual cosa veu com el que era (i continua romanent) una mateixa cosa és, tanmateix, més d'una: d'una banda subjecte de la intel·lecció, d'altra banda *objecte* de la intel·lecció. Com a objecte, és *quelcom* intel·ligit; ara bé, és impossible ser quelcom sense ser quelcom *altre* que un altre quelcom; així doncs, hi ha d'haver quelcom d'altre i, per tant, pluralitat de quelcoms; etc. És així, no per *divisió* (com havia pretès, d'entrada, Plató), doncs, sinó per *emanació* de la intel·ligència, o de la unitat entre la intel·ligència i l'intel·ligible, que va desplegant-se tota la pluralitat d'intel·ligibles que poblen el κόσμος νοητός (l'antic món de les idees) de Plató. Això pot ser suficient per entendre els diferents testimonis de Parmènides que ens resten dels autors neoplatònics.

En Plotí trobem set testimonis (ens refiem de Coxon), dels quals se'n pot fer un comentari conjunt tot considerant per menut el més llarg. Diu així: ὥστε Πλάτωνα εἰδέναι ἐκ μὲν τάγαθοῦ τὸν νοῦν, ἐκ δὲ τοῦ νοῦ τὴν ψυχὴν, καὶ εἶναι τοὺς λόγους τούσδε μὴ καινοὺς μηδὲ νῦν, ἀλλὰ πάλαι μὲν εἰρήσθαι μὴ ἀναπεπταμένως, τοὺς δὲ νῦν λόγους ἐξηγητὰς ἐκείνων γεγονέναι μαρτυρίοις πιστωσαμένους τὰς δόξας ταύτας παλαιὰς εἶναι τοῖς αὐτοῦ τοῦ Πλάτωνος γράμμασιν. ἤπτετο μὲν οὖν Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταῦτὸ συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο, “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι” λέγων. καὶ “ἀκίνητον” δὲ λέγει τοῦτο, καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν, σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ’ αὐτοῦ, ἵνα μένη ὡσαύτως, καὶ “ὄγκῳ σφαίρας” ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω ἀλλ’ ἐν ἑαυτῷ. ἐν δὲ λέγων ἐν τοῖς ἑαυτοῦ συγγράμμασιν αἰτίαν εἶχεν ὡς τοῦ ἐνὸς τούτου πολλὰ εὐρισκομένου, ὁ δὲ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης ἀκριβέστερον λέγων διαιρεῖ ἀπ’ ἀλλήλων τὰ πρῶτον ἔν, ὃ κυριώτερον ἔν, καὶ δεύτερον ἔν, πολλὰ λέγων, καὶ τρίτον, ἔν καὶ πολλὰ. καὶ σύμφωνος οὕτως καὶ αὐτός ἐστι ταῖς φύσεσι ταῖς τρισίν (*Ennéades* V, 1, 8, 9-27; Coxon, t. 144). Aquí hi trobem diferents coses. Primerament, l'afirmació que el que pensa Plotí mateix ja ho havia pensat Plató i ja ho havia pensat Parmènides, per bé que d'una manera no explícita o desenvolupada (μὴ ἀναπεπταμένως), o sigui que Parmènides queda automàticament (neo)platonitzat, i

hi queda per la seva incorporació com a primer estadi en un procés que culmina en Plotí i en el qual es marca una diferència entre l'estadi del Parmènides històric i el de *ὁ παρὰ Πλάτωνι Παρμενίδης*, que és més precís (*ἀκριβέστερον*) que l'històric. Segonament, que la unitat explicada més amunt entre *τὸ νοεῖν* i *τὸ ὄν* (entesa precisament tal com s'ha explicat més amunt), o sigui la tesi fonamental de la metafísica neoplatònica, és allò que opera com a clau mestra interpretativa del fragment B 3 del poema de Parmènides (aquí citat literalment: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι*) i, en conseqüència, del poema tot, ja que per a Plotí (com, en general, per als neoplatònics) aquest fragment conté sens dubte la tesi fonamental del poema. Ho indica el simple fet que, dels pocs testimonis que ens han arribat de Plotí, força breus d'altra banda, el fragment en qüestió apareix citat de manera més o menys literal en quatre: *τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι*, tot explicant que l'activitat de la intel·ligència està pressuposada en tota recepció passiva, sensorial o intel·lectual (*Ennèades* I, 4, 10, 3-6; Coxon 141) (la citació no és literal i Parmènides no apareix expressament esmentat); *ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν*, en un context on Plotí explica la unitat que s'acaba produint, al capdamunt de l'ascensió contemplativa, i per a l'ànima que val (*ἡ σπουδαῖα ψυχῆ*), entre l'acte de la contemplació (*θεωρία*) i el seu l'objecte (*Ennèades*, III, 8, 8, 1-11; Coxon, t. 143) (la citació, un altre cop, no és literal, i apareix, un altre cop, sense esmentar el nom de Parmènides); *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι*, en un context on Plotí explica que la constitució del món intel·ligible és com és (té precisament els habitants que té i no uns altres, etc.) perquè la intel·lecció de la intel·ligència és com és, de manera que aquesta (o sigui el νοῦς) és οἷον νομοθέτης πρῶτος, μᾶλλον δὲ νόμος αὐτὸς τοῦ εἶναι (*Ennèades*, V, 9, 5, 26-32; Coxon t. 145), com correctament –diu Plotí– ha estat dit ja altres vegades (s'entén: per altres autors anteriors; i aquí és quan cita, entre altres autors, Parmènides; la citació torna a ser literal, com al testimoni que estem comentant, però aquí feta un altre cop sense esmentar l'elèata). Tercerament, veiem com Plotí, d'acord amb aquest caràcter fonamental que la seva interpretació de Parmènides dóna a la identitat entre el ser i el pensar, té la cura d'interpretar uns quants dels atributs que Parmènides atribueix a *τὸ ἔόν* com a referits també al νοῦς: el caràcter d'*ἀκίνητον*, per exemple, l'ha de comentar amb la precisió *καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν, σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ' αὐτοῦ* (perquè quedi clar que Parmènides no priva el ser de tot moviment –perquè ja sabem que el νοῦς, tot i que roman sempre igual, està dotat del moviment de la intel·lecció–, sinó només del moviment propi dels cossos, o sigui el moviment de lloc); igualment, la comparació parmenidiana del ser amb el cos d'una

esfera es fonamenta, segons Plotí, en el fet que el moviment del pensament consisteix en una espècie d'autoendinsament, de manera que el pensament no surt mai cap enfora, sinó que es fica sempre cap endins: τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ. I quartament se'ns dóna una indicació sobre en què consisteix aquell caràcter inexplícit o imprecís (val a dir: primitiu o rudimentari) del neoplatonisme de Parmènides: d'unitats fonamentals se'n poden establir, com a mínim tres, no només aquella (única) que establia Parmènides. Diguem, per acabar amb Plotí, que un altre dels precedents del seu propi pensament que Plotí cita, a més de Parmènides, al testimoni Coxon t. 145, del qual ja hem parlat, és Aristòtil (*De anima*, III, 4, 430a 3). La citació de Plotí no és literal ni de bon tros, però és interessant per a nosaltres el fet que sigui precisament la d'un passatge d'aquell context on Aristòtil diferencia el νοῦς en dos tipus: el que pertany a l'home (normalment anomenat *passiu*, perquè *percep* l'intel·ligible com a tal) i el que n'és separat (normalment anomenat *actiu*, perquè l'intel·ligible *resulta* de la seva intel·lecció). La citació d'Aristòtil prova que Plotí, que té en compte en tot moment (com, en general, tot el neoplatonisme) el punt més àlgid del pensament d'Aristòtil (*Física* VIII, *Metafísica* XII, *De anima* III, 5) (recordem sobretot el passatge on Aristòtil caracteritza la νόησις del motor immòbil com a νοήσεως νόησις –*Met.* XII, 1074b 34-35), posa aquest punt àlgid en relació amb Parmènides. Ja hem vist que aquesta relació, en Aristòtil mateix, no es troba sinó molt de passada (sembla que mig esquivada i tot). La tornarem a trobar expressament establerta en Simplicí (vg. més avall).

Procle ens ha deixat tants testimonis (i, en uns quants casos, d'una tal extensió) que aquí no podem fer sinó una caracterització general de la seva interpretació. Gairebé tots ells provenen dels seus comentaris al *Timeu* i al *Parmènides* de Plató. Procle ens ha fet arribar també, per cert, un fragment (B 5) que no coneixeríem sense aquesta seva citació. La interpretació de Procle està marcada per l'intent permanent, visiblement forçat, d'atribuir a Parmènides mateix reflexions pròpies de Plató i de la tradició neoplatònica (això sí: mancades –pensa Procle, com Plotí– de maduració teòrica i de claredat expositiva), si bé cal dir que aquesta lectura tan –diguem-ne– tendenciosa es combina, en Procle, amb una familiaritat amb el text de Parmènides que no trobem ni en Plotí ni molt menys encara en tots els neoplatònics posteriors (Ammoni, Asclepi, Filòpon, Olimpiodor, que semblen no haver llegit el text original) fins que arribem a

Simplici.²² Comencem per un testimoni del mestre de Procle, Sirià, de qui Procle hereta (com diu ell mateix) un punt clau de la seva interpretació. Sirià troba en la distinció parmenidiana entre τὸ ὄν i τὸ μὴ ὄν la distinció platònica entre l'intel·ligible (τὸ νοητόν) i el sensible (τὸ αἰσθητόν), però amb la diferència que, si Parmènides arracona directament la pluralitat de coses sensibles al camp del no ser, Plató, veient que el sensible també és en alguna mesura o d'alguna manera (ἔστι πως τὸ αἰσθητόν), ha estat més clar que Parmènides (σαφέστερος) a l'hora de determinar en què consisteix el no ser de les coses sensibles (per mitjà de la introducció de τὸ ἕτερον –Sirià es refereix expressament al *Sofista* de Plató) (Coxon t. 164). Pel seu cantó, Procle sosté, primerament, que Parmènides, encara que parli de τὸ ὄν per a referir-se a la unitat superior que uneix o unifica l'intel·ligible, no desconeix tanmateix una pluralitat d'éssers intel·ligibles (és interessant que citi el que cita per a provar-ho: ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει –B 8, 25–, ξυνὸν δέ μοι ἐστὶν ὀπόθεν ἄρξομαι, τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις –B 5: ja hem dit que només coneixem aquest fragment gràcies a aquesta citació– i μεσσόθεν ἰσοπαλές –B 8, 44), de manera que en el pensament de Parmènides s'hi troba prefigurats el món de les idees de Plató i la inefable unitat que l'encapçala, travessa i unifica (la font d'on raja –ἡ πηγὴ τοῦ ὄντος–, diu també Procle): διὰ γὰρ τούτων ἀπάντων [els passatges citats] δείκνυσιν ὅτι καὶ πολλὰ εἶναι τίθεται νοητά, καὶ τάξιν ἐν τούτοις πρώτων καὶ μέσων καὶ τελευταίων καὶ ἔνωσιν ἄφραστον αὐτῶν, οὐχ ὡς ἀγνοῶν οὖν τὸ τῶν ὄντων πλῆθος ἀλλ' ὡς θεώμενος ὅτι πᾶν τοῦτο τὸ πλῆθος ἐκ τοῦ ἐνὸς ὄντος προῆλθεν (tot plegat, Coxon t. 172). Segonament, Procle entén que els dos camins del poema, la diferència entre veritat i aparença (Procle cita B 8, v. 29-30, B 2, primer v. 1-6 i tot seguit v. 7-8, i la presenta com a contraposició entre ἀλήθεια i –sorprenentment no δόξα, sinó– πίστις) correspon a la diferència que Plató estableix entre dos nivells de coneixement, el sensorial i l'intel·lectual, si bé Procle diu (com ja feien Plotí i Sirià) que Parmènides ha estat menys clar que Plató (ἀσαφής) a l'hora d'explicar aquesta diferència (Coxon, t. 167; vg. també el tros final de Coxon, t. 184). Diguem també que en Procle, tot i el que acabem de dir, continua aquella falta d'interès, que ja vàiem en Plotí, per les qüestions de detall de la part cosmològica del poema. Tercerament, Procle veu que la unitat que Parmènides predica de τὸ ὄν no és la unitat fonamental, atribuint al Parmènides històric una certa simplicitat, fins i tot en comparació amb el Parmènides de

²² “Proclus’ pupil Ammonius the son of Hermias has little to say of Parmenides in his extant writings. He quotes one line (fr. 8, 5), clearly from memory, in a mistaken form (t. 188) which is reproduced by his pupils Asclepius (tt. 189, 191), Philoponus (t. 194) and Olympiodorus (t. 198), none of whom appears to have read the original text of the poem” (Coxon, p. 38).

Plató, que millora el Parmènides històric, com altrament –diu Procle– sol passar en Plató, que explica el pensament dels autors que surten als seus diàlegs molt millor del que ho feien ells mateixos (Procle continua, així, la línia exegetica de Plotí): ἦδε μὲν οὖν τινες εἰρήκασιν καὶ ὅτι, τοῦ Παρμενίδου περὶ τὸ ὄν ποιουμένου τὴν ὄλην πραγματείαν, ὁ Πλάτων εὐρῶν ὅτι τὸ ἐν ἐπέκεινα καὶ ὄντος καὶ οὐσίας πάσης ἐστί, διορθούμενος τὸν Παρμενίδην αὐτὸν παραδίδωσιν ἀπὸ τοῦ ἐνὸς ποιούμενον καὶ τὴν ἀρχὴν· ὡσπερ γὰρ καὶ Γοργίας καὶ Πρωταγόρας καὶ ἕκαστος τῶν ἄλλων ἄμεινον παρὰ τῷ Πλάτωνι διατίθησιν ἢ παρ’ αὐτῷ τὰς οἰκείας ὑποθέσεις, οὕτω καὶ ὁ Παρμενίδης φιλοσοφώτερός ἐστι παρ’ αὐτῷ καὶ ἐποπτικώτερος ἢ καθ’ αὐτὸν ὁρώμενος (fragment de Coxon, t. 174). En efecte, si la unitat es predica de τὸ ὄν, aleshores la unitat és més alta que τὸ ὄν, perquè τὸ ὄν participa d’aquesta, de manera que el principi de l’especulació no pot ser τὸ ἐν ὄν (que era –segons Procle– el principi de Parmènides), sinó simplement τὸ ἐν οὐ τὸ ἀληθῶς ἐν: [ἀναγκαῖον] οὐ μέντοιγε αὐτὸ [τὸ ὄν ἐν εἶναι, de què parlava Parmènides] τὸ ἀληθῶς ἐν· δεῖν δὲ τὴν ἀρχὴν μηδενὸς ἑτέρου μετέχειν, διότι τοῦ μετεχομένου δεύτερον ἀναγκαῖον εἶναι τὸ μετέχον (fragment de Coxon, t. 175; a Coxon t. 174, que enceta aquest punt, Procle remet aquesta crítica al seu mestre Sirià, de qui ja hem parlat; la mateixa diferència, que serveix un altre cop per a mostrar la superioritat del Parmènides de Plató respecte al Parmènides històric, apareix a Coxon t. 183). Quartament, Procle atribueix també a Parmènides aquella identitat entre la νόησις del νοῦς i el ser de les coses (primer el de les intel·ligibles, després el de les sensibles) que centrava els comentaris de Plotí, la qual cosa explica tant el fet que Parmènides atribueixi al ser, en certs passatges, predicats com la immobilitat, el ser tot d’una peça, l’esfericitat, etc. (Procle cita certs passatges de B 8), predicats que pertanyen primàriament al νοῦς (Coxon, t. 176, 177), com el fet que li atribueixi, en altres passatges, el moviment de la νόησις inherent al νοῦς (i Procle cita aleshores –no del tot literalment– B 3, B 8, 35-36 i B 4, 1) (Coxon t. 180), o sigui un moviment “esfèric”: καὶ μέντοι καὶ αὐτὸς ὁ Παρμενίδης σφαιραῖραν ἀποκαλῶν τὸ ὄν καὶ νοεῖν λέγων δῆλον ὅτι καὶ τὴν νόησιν αὐτῷ κίνησιν προσερεῖ σφαιρικὴν (Coxon, t. 181).

Simplici ens ha deixat també molts testimonis, i uns quants encara més extensos que els de Procle, de manera que, en comptes de comentar-los un per un, en farem una caracterització general, com ja hem fet amb Procle, però entretenint-nos-hi una mica més. Tots aquests testimonis es troben en comentaris de Simplicí a obres d’altres autors, com ja ocorria amb la majoria dels de Procle, però, a diferència dels d’aquest, els comentaris de Simplicí no són a diàlegs de Plató, sinó al *De caelo* i a la *Física*

d'Aristòtil, fet que en condiciona, sens dubte, el contingut (poques reflexions trobem en Simplicí similars a les de Plotí o Procle, que comenten Parmènides amb el vell Plató *in mente*). Simplicí, d'altra banda, ens ha deixat molts fragments de Parmènides que no coneixeríem sense la seva citació: els dos inestimables últims versos de B 1, B 6, la totalitat de B 8 (sense Simplicí, només en coneixeríem molt pocs brevíssims trossos), B 9, B 11, B 12 i B 19: o sigui que el nostre coneixement de Parmènides, sense les citacions de Simplicí, seria molt precari i conjectural (cosa que, per cert, no només ocorre amb Parmènides, sinó amb uns quants autors més dels anomenats presocràtics, com per exemple Empèdocles i Anaxàgoras). Es tracta, a més, d'un citador molt fiable, cosa no independent, sens dubte, del fet que tenia a la seva disposició la biblioteca de l'Acadèmia.²³ Justament aquest és el primer tret característic de la interpretació de Simplicí, que es troba en tots els testimonis i en marca el to: el zel per la literalitat, per l'obligació que tot intèrpret té d'heure-se-les amb la versió original del text interpretat, i el zel per la cautela hermenèutica, zels en virtut dels quals Simplicí polemiza contínuament, conscientment i expressament, amb altres intèrprets (Plató, Aristòtil, Alexandre d' Afrodísia, Porfiri, els anomenats megàrics), i els acusa, com hem dit, o bé de poca literalitat (cas de Porfiri i els megàrics), o bé de poca sensibilitat hermenèutica, o sigui de criticar l'autor interpretat per no haver fet determinats desenvolupaments i distincions conceptuals que l'autor interpretat, segons Simplicí, no podia haver fet encara (cas de Plató i –sobretot– Aristòtil), sobretot tenint en compte que al final resulta que els autors que les fan (Plató i Aristòtil sobretot) han de desfer camí per acabar dient més o menys el mateix que Parmènides deia sense tantes subtilitats, raó per la qual s'agafen Parmènides seriosament (Coxon, t. 213, final). Tot plegat documenta per primera vegada una interessant protesta contra aquells que parlen de Parmènides sense saber realment de què parlen, i per tant una presa de consciència, acompanyada de denúncia, d'aquells clixés (“Parmènides”, “Parmènides-i-Melís”, etc.) que hem vist generar-se a l'obra de Plató. Acompanyant les seves múltiples i a vegades llargues citacions, hi ha com a mínim quatre declaracions de Simplicí on es veu el seu zel per conservar i transmetre literalment els textos. Tot discutint una determinada interpretació d'Alexandre d' Afrodísia, diu: ἀλλὰ ταῦτα μὲν διὰ τὴν πολλὴν νῦν ἄγνοιαν τῶν παλαιῶν γραμμάτων μηκύνει ἀναγκάζομαι (Coxon t. 207). Tot criticant Porfiri per parlar de “Parmènides” barrejant-lo amb altres autors (Aristòtil, algun altre indeterminat) i sense saber gaire de què parla, diu (tot presentant un parell de citacions): εἰ δὲ τις ἐπιθυμεῖ καὶ

²³ Sobre aquest tret de Simplicí, vg. Kirk-Raven (p. 12), Burnet (p. 32-33), Coxon (p. 38-39).

αὐτοῦ τοῦ Παρμενίδου ταύτας λέγοντος ἀκοῦσαι (...) (Coxon t. 210). Tot criticant un altre cop Porfiri per atribuir a Parmènides una tesi de Zenó, diu: οὔτε γὰρ ἐν τοῖς Παρμενιδείοις [paraules o versos] λέγεται τι τοιοῦτο (Coxon t. 212). I la més important: després de mirar d'escatir Simplicí, pel seu cantó, què no pot significar i què ha de significar τὸ ἐν ὄν en el text de Parmènides (ho veurem tot seguit), diu: καὶ εἴ τῳ μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἐνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μηδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι [Simplicí vol dir les seves pròpies tesis exegètiques] παραγράψαιμι διὰ τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος (Coxon t. 213), observació després de la qual Simplicí cita seguits cinquanta-tres (!) versos de B 8 (els primers versos d'aquest fragment, on es concentra bona part de l'ontologia parmenidiana).

Uns quants exemples de contracrítica, sempre marcats per un to apologètic de Parmènides, són els següents. Plató, segons Simplicí, ha criticat Parmènides en dos punts: per haver afirmat que el ser és un únic i per haver suprimit del tot el no ser (κατὰ τε τὸ ἐν λέγειν τὸ ὄν καὶ κατὰ τὸ τελέως ἀναιρεῖν τὸ μὴ ὄν): en efecte, el món intel·ligible de Plató pressuposa una pluralitat d'εἶδη i una alteritat entre aquests. Simplicí precisa que pluralitat i no ser sí que són contemplats per Parmènides, si bé ἐν τοῖς δοξαστοῖς, o sigui en el pla de la δόξα, i sosté que, en el pla més alt, no només Parmènides, sinó també Plató, acaba suprimint el no ser, si bé no en el món dels εἶδη, sinó al seu capdamunt, o sigui si per *no ser* s'entén no el tipus de no ser (τὸ τοιοῦτον μὴ ὄν) que consisteix a no ser A o no ser B, sinó el que consisteix a no ser *absolutament* (per a provar-ho, Simplicí cita un passatge del *Sofista*, 258 e 6 - 259 a 4, on l'estranger sosté que el no ser té lloc com a altre que el ser, però no com a contrari al ser) (v. Coxon t. 213, final). Aristòtil és criticat per diferents raons: a) d'entrada, per una raó semblant a la que acabem de veure parlant de Plató: perquè critica Parmènides per no haver introduït distincions conceptuals (els diferents sentits del ser: acte i potència, forma i matèria, etc.) que acaben saltant tan aviat com el pensament mateix d'Aristòtil arriba al seu punt àlgid, que és aquell en el qual es mou el pensament de Parmènides des del primer moment (Coxon t. 213); b) per haver afirmat al *De caelo* (v. Coxon t. 20, ja comentat per nosaltres) que Parmènides pensava que només hi ha coses de naturalesa sensible, essent així que, primera, la diferència entre l'intel·ligible i el sensible és la diferència fonamental del poema i marca la divisió del discurs de la deessa en dues grans parts (Simplicí cita B1, 28-32, B 8, 50-52, B 19), i segona, que la part fonamental del discurs és la que s'ocupa de l'intel·ligible (Coxon t. 203); la crítica és interessant

precisament perquè Simplicí, com ja hem avançat i com podrem veure més avall, posa en relació el ser de Parmènides amb el motor immòbil o causa primera d'Aristòtil, que és la relació que aquest últim o no va saber o no va voler veure al passatge esmentat del *De caelo* (Coxon t. 213); b) per sostenir que el foc o la llum que surten al poema (final de B 8, B 9) és el que Parmènides reconeix com a causa eficient de les coses, quan en realitat, diu Simplicí, aquesta ho és la δαίμων que apareix esmentada a B 12 (Coxon t. 205 i t. 207, on qui rep aquesta mateixa crítica és Alexandre d'Afrodísia); c) per haver contemplat la possibilitat d'interpretar els atributs del ser (continu, indivisible, limitat, etc.) en sentit quantitatiu i com si fossin característiques d'un cos (Simplicí es refereix a la crítica aristotèlica a Parmènides-i-Melís del primer llibre de la *Física*, 185b 5 i s., ja comentada per nosaltres més amunt; Coxon t. 21), la qual cosa és absurda, diu Simplicí, καὶ γὰρ καὶ ὁ Παρμενίδης τὰ σώματα ἐν τοῖς δοξαστοῖς [o sigui entre els continguts de la δόξα] τίθησι καὶ ὁ Μέλισσος “ἐν ἑόν”, φησι, “δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν”, essent així que aquests mateixos atributs, per acabar-ho d'adobar, els predica Aristòtil del seu immaterial motor immòbil (Coxon t. 209). No està de més que remarquem, per acabar amb la contracrítica a Plató i Aristòtil, que Simplicí, després d'explicar les crítiques d'aquests dos autors a Parmènides, diu finalment que aquestes eviten futurs malentesos (és a dir: són com una propedèutica per acabar entenent el pensament de l'elèata) i són fetes φιλανθρώπως, ja que tant l'un com l'altre reconeixen a Parmènides la seva categoria filosòfica, l'un atribuint-li βάθος παντάπασι γενναῖον (*Teetet*, 184 a 1; Coxon t. 7), l'altre μᾶλλον που βλέπειν (*Metafísica*, 986b 27; Coxon t. 26) (Coxon t. 213). Porfiri és criticat per confondre Parmènides amb Zenó: atribueix a Parmènides, en efecte, aquell argument de la dicotomia, que porta a fer –segons Aristòtil en el passatge que s'està comentant: *Física*, 187 a 1– les magnituds indivisibles (Coxon t. 212). Els filòsofs “anomenats megàrics” (οἱ Μεγαρικοὶ κληθέντες φιλόσοφοι) són criticats per haver criticat Parmènides amb un argument fals: que tota cosa a la qual es puguin atribuir diferents predicats (com passa amb τὸ ἑόν i els seus σήματα en el poema de Parmènides: Simplicí cita B 8, 4) queda separada d'ella mateixa (αὐτὸν αὐτοῦ κχωρισμένον ἕκαστον) i deixa de ser una única i mateixa cosa; l'argument no val, diu Simplicí valent-se de diferències aristotèliques que Parmènides –diu Simplicí– no desconeixia (οὐκ ἠγνόει), perquè cal diferenciar el subjecte (τὸ ὑποκείμενον) de les característiques que hi concorren (τὰ συμβεβηκότα) (Coxon t. 211).

Un assaig de síntesi de la interpretació de Simplicí sobre què és (i, en primer lloc, què no és) τὸ ἑόν en Parmènides (Simplicí diu τὸ ἐν ὄν) la fa ell mateix al més

llarg i més important dels seus testimonis (Coxon t. 213). Simplicí comença descartant possibles interpretacions. En primer lloc, la més evidentment falsa: οὐ τῶν γινομένων τι καὶ φθειρομένων ὁ Παρμενίδης τὸ ἐν ὄν τίθεται: no és cap de les coses que neixen i moren (Simplicí cita, per a provar-ho, B 8, 1-3). En segon lloc, οὐ μὴν οὐδὲ σωματικὸν ὅλως τὸ ἐν ὄν εἶναι βούλεται [ὁ Παρμενίδης], εἴπερ ἀδιαίρετον αὐτό φησι: el ser no és corpori, perquè no és divisible (Simplicí cita, per a provar-ho, B 8, 22). En un testimoni una mica anterior, Simplicí havia defensat el mateix dient que Parmènides posa els cossos en el camp del que és objecte de δόξα (τὰ σώματα ἐν τοῖς δοξαστοῖς) i citant com prova d'això el fragment de Melís B 9 (ἐν ἐόν, δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν. εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μύρια καὶ οὐκέτι ἐν εἴῃ) (Coxon t. 9), sobreententent, doncs, que tant Melís com Parmènides donen per bona aquesta tesi. La interpretació que Simplicí descarta ara, per cert, ja no és tan evidentment falsa, ni que sigui perquè el que diu Simplicí contrasta, per exemple, amb detingudes interpretacions modernes com la de Zeller i –sobretot– la de Burnet: “There can be no real doubt that this [What is] is what we call body” (p. 178), diu Burnet, que entén que el subjecte de la frase de Melís és la pitagòrica unitat mínima d'espai, inconcebible segons Melís (Burnet, p. 327-328). En tercer lloc, Simplicí adverteix que Parmènides, quan parla del ser, no parla del cel (Simplicí es remet a Eudem, que ja havia fet la remarca: Coxon, t. 38), encara que ho sembli quan compara el ser amb el cos d'una esfera (B 8, 43), perquè el cel no és indivisible i perquè el cel no és *semblant a* una esfera (que és el que diu Parmènides), sinó que *és* una esfera: ὁ οὐρανὸς ἀλλ' οὐδ' ὁμοίος σφαῖρα ἀλλὰ σφαῖρα ἐστίν. Més endavant Simplicí hi afegeix: εἰ δ' “εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ” τὸ ἐν ὄν φησι, μὴ θαυμάσης· διὰ γὰρ τὴν ποιήσιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος. τί οὖν διέφερε τοῦτο εἶπεν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν “ὤεὸν ἀργύφειον”; Simplicí, doncs, és el primer a fer recordar que el poema de Parmènides és un poema i que certes coses (com la que acabem de veure) hi són dites en llenguatge *figurat*, observació que encaixa bé amb aquell zel per la cautela exegètica que més amunt hem dit pròpia de Simplicí. En quart lloc, diu Simplicí que τὸ ἐν ὄν no pot ser res ψυχικόν, amb l'argument que τὸ ἐν ὄν és immòbil (Simplicí cita B 8, 38, amb les variants que ja es troben en Plató *Teetet* 180 e 1: οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομα εἶναι), tot ell junt en l'instant (Simplicí cita una part de B 8, 5: ἐπεὶ νῦν ἐστίν ὁμοῦ πᾶν) i romanent en perfecta quietud (Simplicí cita B 8, 29: ταῦτόν ὄν ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται). Tant més perquè –hi afegeix Simplicí– la ψυχικὴ οὐσία, almenys κατὰ τοὺς Ἑλεατικούς, té moviment per definició. No sabem d'on treu Simplicí que això sigui així κατὰ τοὺς Ἑλεατικούς. En tot

cas, encaixa bé amb la definició aristotèlica de la ψυχή com a principi de la vida i, per tant, del moviment. La paraula ψυχικόν és molt difícil de traduir i, francament, la seva traducció per “psychic entity” (Coxon, p. 254) no ens acaba de satisfer. L’argument de Simplicí, en tot cas, és clar: si τὸ ἐν ὄν fos quelcom ψυχικόν estaria dotat de moviment, i el poema diu rotundament en molts passatges que τὸ ἐν ὄν no està dotat de moviment. En cinquè lloc, Simplicí diu que τὸ ἐν ὄν no pot ser res νοερόν. Una altra paraula de molt mal traduir, i més tenint en compte que, per argumentar la seva tesi, Simplicí avança que això és així precisament *perquè* τὸ ἐν ὄν és, com diu el mateix Parmènides, el mateix que νοεῖν τε καὶ νοητὸν καὶ νοῦν. Simplicí cita, per a provar-ho, B 8, 34-36 (o sigui els versos on es desenvolupa el contingut de B 3). Coxon tradueix νοερόν per “intellectiv” (p. 254). Comsevulla que es tradueixi, fa l’efecte que Simplicí es refereix a la facultat de pensar humanament entesa. La definició d’aquesta, en efecte, pressuposa la divisió de l’intel·ligible en diferents εἶδη, pressuposa l’alteritat entre aquests i, per tant, el no ser (essent així que ὁ δὲ Παρμενίδης τὸ μὴ ὄν ἐκ τοῦ ἐνός ὄντος παντάπασιν ἐξορίζει), i en canvi τὸ ἐν ὄν (entès aquí com a igual al νοεῖν que genera, per mitjà de la νόησις, tot el que és νοητόν) és previ a aquesta divisió. Simplicí cita, com a prova, B 7, 1-2 (el fragment on es descarta que allò μὴ ἔοντα pugui εἶναι). Per això τὸ ἐν ὄν no pot ser νοερόν. En sisè lloc, Simplicí diu que τὸ ἐν ὄν no pot ser cap κοινότης, cap (diguem-ne) característica comuna. Ni entesa com a concepte obtingut per abstracció per part de la ment humana (ἐξ ἀφαιρέσεως ἐν ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις), perquè això faria de τὸ ἐν ὄν quelcom posterior a les coses i perquè no hi ha cap concepte a la ment humana que sigui ingenerat i imperidor (οὔτε ἀγένητος οὔτε ἀνώλεθρος), ni tampoc entesa (i això ja és més interessant) com a característica comuna que es trobi en les coses mateixes (ἐν τοῖς πράγμασιν), per dues raons: perquè una tal κοινότης, aleshores, seria αἰσθητή, o sigui quelcom relatiu o pertanyent a la sensació, i perquè estaria marcada per l’alteritat (i, per tant, pel no ser) inherent a tota κοινότης que es pugui trobar en les coses. En setè lloc, Simplicí diu que τὸ ἐν ὄν no pot ser cap ἄτομος οὐσία, cap (diguem-ne) cosa individual (“an individual substance”, tradueix Coxon, p. 256), perquè tota cosa individual és generada, marcada per l’alteritat, dotada de ὕλη (ἔνυλος), altra que els seus accidents, divisible i mòbil, o sigui: dotada totes les característiques que Parmènides lleva a τὸ ἐν ὄν. I finalment, després de tants descarts, Simplicí hi diu la bona: λείπεται οὖν τὸ νοητὸν πάντων αἴτιον, δι’ ὃ καὶ ὁ νοῦς ἐστι καὶ τὸ νοεῖν, ἐν ᾧ πάντα κατὰ μίαν ἔνωσιν συνηρημένως προείληπται καὶ ἠνωμένως, τοῦτο εἶναι τὸ Παρμενίδειον ἐν ὄν, ἐν ᾧ μία φύσις καὶ τοῦ ἐνός καὶ ὄντος ἐστι. És evident, tant pel llenguatge que fa servir (p.

ex. aquest tan aristotèlic αἴτιον) com pel fet que aquests testimonis apareixen comentant la *Física* d'Aristòtil, que Simplicí pensa aquesta “causa intel·ligible de totes les coses” en clau aristotèlica (ja a Coxon t. 209, i aquí mateix una mica més endavant, en diu πρῶτον αἴτιον) i buscant una certa síntesi entre la metafísica neoplatònica i l'aristotèlica. De fet, unes quantes línies més endavant, el testimoni acaba amb una referència al llibre XII de la *Metafísica* (el llibre culminant) i amb l'observació que, malgrat les crítiques que Aristòtil fa a Parmènides per no haver fet certes diferències, inicials o bàsiques, imprescindibles per a un correcte plantejament de la qüestió ontològica (ja n'hem parlat), també Aristòtil culmina la seva investigació parlant d'una unitat en la qual moltes d'aquestes diferències acaben perdent el seu sentit o desapareixent, καὶ οὗτος [Aristòtil] τὴν ἔνωσιν ἀνυμνήσας καὶ ὅτι ταῦτόν ἐκεῖ νοῦς καὶ νοητὸν καὶ οὐσία καὶ δύναμις καὶ ἐνέργεια καλῶς θεασάμενος (tot plegat a Coxon t. 213). Igualment, tot criticant Aristòtil per haver gosat interpretar quantitativament certs atributs del ser de Parmènides, com per exemple la seva indivisibilitat (Simplicí es refereix al passatge del primer llibre de la *Física* –185b 5 i s.– contingut a Coxon t. 21), Simplicí diu: καὶ τὸ ἀδιαίρετον οὐδὲν τὸ πέρασ οὐχ ὡς πέρασ ἔξει σώματος ἀλλ' ὡς τέλος πάντων καὶ ἀρχὴ τῶν ὄντων καὶ ἀπλῶς οὗτος ὡς καὶ Ἀριστοτέλης τὸν παρ' αὐτῷ νοῦν ἦτοι τὸ πρῶτον αἴτιον ἔν τε εἶναι φησιν (...) καὶ ἀμέριστον, δεικνύς καὶ ἀκίνητον καὶ τέλος πάντων καὶ τὸ αὐτὸ νοῦν καὶ νοητὸν καὶ νόησιν, καὶ τοῦτο οὐ παρὰ Πλάτωνος μόνου ἀλλὰ καὶ παρὰ Παρμενίδου λαβὼν (i Simplicí acaba amb la citació de Parmènides B 8, 34-36, o sigui els versos on es desenvolupa la tesi de la identitat entre νοεῖν i εἶναι continguda a B 3)(Coxon t. 209).

Pel que fa a l'estatut de la δόξα, o a la relació entre la primera part i la segona part del discurs de la deessa en el poema, el més interessant que diu Simplicí és el següent: δοξαστὸν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ [Parmènides] τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς ἀλλ' ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν, τὸ αἰσθητόν, ἐκπεπωκότα (Coxon t. 209). Com en Procle, la diferència entre ἀληθείη i δόξα s'explica per la diferència platònica entre l'intel·ligible i el sensible, el trànsit de l'un a l'altre com una (necessària) davallada que el discurs ontològic ha de fer del primer al segon (ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν, τὸ αἰσθητόν), però (o precisament per això mateix) de manera que el sensible, que té un rang ontològic derivat o inferior, té, de totes maneres, algun rang ontològic, és a dir: no és ἀπλῶς fals. El sensible participa del no ser, però no val a dir que *no és* ras i curt, no val a dir que no és *res*. Tot i que Simplicí insisteix a remarcar la diferència entre les dues parts del poema, i

precisament atribuït a Parmènides mateix (contra un cert comentari d'Aristòtil) la insistència en aquesta diferència (Coxon, t. 203), aquestes dues parts no són incompatibles, i no només no són incompatibles, sinó que, segons sembla, posada la primera, era necessària la segona. En aquest punt, la interpretació de Simplicí està als antípodes d'aquella interpretació (diguem-ne zenoniana o melissiana) per a la qual el contingut de la primera part és incompatible amb el contingut de la segona, contingut, aquest últim, que no només és ἀπλῶς fals, sinó que *ha de ser* ἀπλῶς fals. I la interpretació de Simplicí connecta, d'aquesta manera, amb tota línia interpretativa que entengui que el discurs de la Δόξα, a algun nivell o sota certes condicions, és compatible amb la veritat i defensable.

2. INTERPRETACIONS MODERNES

2.1. HEGEL

De la mateixa manera que la història de la filosofia de Hegel és, en general, teleològica, també ho és el tractament de cada un dels seus estadis. L'escola d'Èlea resulta així un procés que comença amb Xenòfanes i culmina en Zenó, que és la gran figura de l'escola. En part perquè aquest esquema converteix Parmènides en un moment intermedi, en part per una decisió expositiva que sembla voler tenir a veure amb la considerable quantitat de text que, en comparació amb els autors anteriors, ens queda de Parmènides (“Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen Worten geben” –p. 286), el tractament que Hegel fa de Parmènides és molt decebedor: les citacions (traduïdes a l'alemany) són moltes i molt llargues, i els comentaris de Hegel són pocs, breus i poc sucosos. El material, com diu ell mateix (p. 277, nota 4), l'agafa de Brandis (*Commentationum Eleaticarum*, Altona, 1813).

Hegel comença citant el proemi (tal com es troba després a Diels: B 1 –sense els dos últims versos– seguit de B 7 i de la primera frase de B 8). El caracteritza com un “allegorischer Eingang zu seinem Gedichte von der Natur” sense donar cap indicació de detall sobre en què consisteix, o com ha de ser descodificada, l'al·legoria. “Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen” (tot plegat, p. 286). El proemi significa, doncs, el coratge i la força que fa falta per dedicar-se a

barallar-se amb el ser, o sigui per dedicar-se a la filosofia. És poca cosa, però bastant més del que trobem comentat sobre el proemi en tantes i tantes ressenyes del poema que només consideren rellevant el contingut del discurs de la deessa (com Zeller, per exemple, que no diu res del proemi). És molt possible que, si Hegel hagués tingut en compte els dos últims versos de B1, hauria enriquit el seu comentari, perquè després passa per la qüestió de la connexió entre la part del discurs sobre la veritat i la part del discurs sobre les opinions humanes (o sigui per la qüestió que ha generat més debat entre els diferents intèrprets) sense cap comentari. Després de citar el proemi, que no comenta més que amb el que hem dit, diu Hegel: “Hierauf entwickelt die Göttin nun alles: das doppelte Wissen I. des Denkens, der *Wahrheit*, und 2. Der Meinung, als die zwei Teile des Gedichts” (p. 287). Cap comentari sobre la figura de la deessa.

Tot seguit cita B 2 presentant-lo breument com “der Hauptteil” de l’alliçament.²⁴ Hegel comenta: “Das Nichts verkehrt sich in der Tat in etwas, indem es gedacht oder gesagt wird. Wir sagen etwas, denken etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen” (p. 288). Hegel posa així les bases per a un posterior desenvolupament dialèctic de la diferència entre ser i no ser.

Tot seguit passa a B 6, sense presentació de cap mena. Primer en cita els dos primers versos, i comenta: “Dies ist die kurze Bestimmung, und in dies Nichts fällt die Negation überhaupt, in konkreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; *omnis determinatio est negatio* ist der grosse Satz des Spinoza. Parmenides sagt: welche Form auch das Negative annehmen mag, es ist gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist “der Weg des Irrtums...” i cita tot seguit la resta de versos de B 6, llevat de bona part de l’últim. Tot seguit diu: “der Irrtum ist, sie [“das Sein und das Nichtsein”, o sigui els τὸ πᾶν εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι de B 6, 8] miteinander zu verwechseln, ihnen denselben Wert zu geben, –oder es zu unterscheiden, als ob das Nichtseiende das Begrenzte überhaupt wäre”. Aleshores cita la part de l’últim vers de B6 que havia quedat per citar, i comenta: “er [“der Weg des Irrtums”, el camí de l’error] ist eine sich immer widersprechende, sich auflösende Bewegung. Der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dies für das Wesen, jetzt sein Gegenteil und dann wieder eine Vermischung von beiden, –ein beständiger Widerspruch” (tot plegat, p. 288).

²⁴ L’edició que fem servir presenta com a traducció del vers 5 de B 2 el text següent: “Der andere, dass das Sein nicht ist und dass notwendig das Nichtsein”. Al text grec no hi ha subjecte explícit als davant de “nicht ist”. Si se suposa que n’hi ha algun de sobreentès, el més raonable és que aquest sigui o bé “das Sein” o bé “das Nichtsein” (vg. més avall comentari a B 2). Com es veu, Hegel entén que el subjecte és “das Sein”.

Després Hegel cita, traduïnt, el passatge B 8, 1-13 immediatament seguit de B 8, 21-33 (no cita els versos 14-20, que deu considerar repetitius) i comenta: “Dieses Sein ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Notwendigkeit gehalten ist. Aristoteles schreibt dem Parmenides so das Begrenzen (πεπερασμένον) zu. Grenze ist unbestimmt, in welchem Sinne es zu nehmen. Bei Parmenides ist dies Absolut Begrenzende aber die schlechthin in sich bestimmte absolute Notwendigkeit (ἀνάγκη, δίκη). Es ist von Wichtigkeit, dass er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen” (p. 289).

Tot seguit cita B 8, 34-37, el passatge on la deessa identifica pensament i ser, i Hegel comenta: “Das ist der Hauptgedanke. Das Denken produziert sich; was produziert wird, ist ein Gedanke; Denken ist also mit seinem Sein identisch, denn es ist nichts ausser dem Sein, dieser grosser Affirmation” (p. 289-290). O sigui que Hegel fa seva la principal tesi exegètica neoplatònica (no podia ser d'altra manera). Tot seguit diu: “Mit Parmenides hat das eigentliche Philosophieren angefangen; die Erhebung in das Reich des Ideellen ist hierin zu sehen. *Ein* Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab und sagt: Nur die Notwendigkeit, das Sein ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt; es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dies Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist” (p. 290). Aquest és el judici de Hegel sobre Parmènides: posa l'única premissa correcta per al desenvolupament de la filosofia (la identitat entre pensar i ser, que permet la reducció del ser al pensar), però no la desenvolupa com caldria (com després farà Zenó).

Després Hegel passa a considerar el passatge on Parmènides posa la comparació entre el ser i una esfera, o sigui B 8, 42-49. Hegel dóna per bona la manera com la interpreten Plotí i Simplicí (ens continuem movent, doncs, en la línia de la interpretació neoplatònica), però la considera una imatge inadequada fins i tot admetent que ens movem –com remarca Simplicí– en el terreny del llenguatge figurat, perquè una esfera, per definició, deixa quelcom fora de si, i el pensament, en canvi, no: “Plotin sagt, er [Parmènides] vergleiche das Sein mit der Kugelgestalt, da es alles in sich begreife und das Denken nicht ausserhalb desselben, sondern in ihm enthalten sei; die Kugelgestalt ist die sich gleich tragende. Und Simplicius [sagt], man müsse sich nicht wundern, denn wegen der poetischen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiktion (πλάσματος). Uns fällt dabei sogleich ein, dass die Kugel begrenzt (überdies im Raume) ist und daher ein Anderes darüber sein muss. Der Begriff der Kugel ist doch die

gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte. Also ist es kein konsequentes Bild” (p. 291).

Hegel passa tot seguit a presentar la segona part del discurs de la deessa, la part sobre les opinions humanes, gairebé sense comentaris. A propòsit de B 8, 53-59 i de B 9, on la deessa explica en què consisteix i en quines tesis bàsiques es concreta l’error dels mortals, Hegel es limita a comentar que, d’acord amb Aristòtil, la llum i la nit corresponen a l’escalfor i la fredor i, quant a la seva funció en la generació de les coses, a l’element actiu i l’element passiu (respectivament): “Wie Aristoteles und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmütig dies zuschreiben, dass er für das System der erscheinenden Dinge zwei Prinzipien aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Tätige, Belebende, das Kalte als das Leidende bestimmt” (p. 291). El fragment B 12, on s’explica la constitució del cel per una determinada combinació de corones de llum i de nit, així com la generació dels éssers vius (potser dels éssers, a seques) per la unió de mascle i femella, i on queda clar, per tant, que tot pressuposa el concurrència de contraris, és simplement parafrasejat, amb l’ajuda del testimoni d’Aeci 28 A 37 (vg. més avall el comentari a B 12), només amb la remarca que Parmènides parla també “auf pythagoreische Weise” (p. 292). Hegel explica també que aquesta concurrència de contraris és posada en moviment per una divinitat (B 12, 3) que, a més, crea l’Amor com a primer dels déus (B 13), a partir del qual neixen tots els altres. Tot plegat sense cap comentari acompanyant. I finalment se centra en el fragment B 16, en el qual l’elèata explica “die Art und Weise (...) wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte, was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte” (p. 292). La interpretació “materialista” d’aquest fragment, Hegel la troba en Teofrast i Diògenes Laerci. I amb la negació d’aquesta interpretació s’acaba el tractament hegelian de Parmènides: “In der Tat ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegenteil des Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Teilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammensetzen” (p. 292).

Malgrat el comentari, més aviat pobre, que Hegel dedica a Parmènides, hem de tenir en compte que la història de la filosofia de Hegel representa la primera història de la filosofia seriosa de la modernitat, i que va causar un fort impacte sobre tota la historiografia filosòfica posterior. Zeller i Burnet, els dos primers grans historiadors posthegelians de la filosofia grega (Zeller de tota ella, Burnet dels seus inicis), dediquen

les pàgines inicials dels seus respectius llibres a desmarcar-se expressament dels plantejaments historiogràfics de Hegel. El primer, sobretot per qüestions metodològiques; el segon, sobretot per qüestions de contingut.

2.2. LECTURES ZENONIANES

Es tracta de les lectures dels tractadistes moderns més clàssics i reputats de la filosofia grega arcaica i, en uns quants casos, de la filosofia (i de la literatura) grega en general: Eduard Zeller (1844), John Burnet (1892), Theodor Gomperz (1896), Hermann Diels (1897), que és la primera gran edició crítica pròpiament dita acompanyada de comentari, Ulrich v. Wilamowitz (1899) (un escrit breu, però important per la raó que es veurà més avall) i Karl Reinhardt (1916), lectures de les quals depenen, en darrer terme, totes les altres lectures posteriors que coneixem d'aquest mateix tipus (per això, en aquest apartat, ens limitarem a caracteritzar només les ja esmentades). Entre aquestes lectures posteriors destaquen, pel tractament exhaustiu i detingut que fan del text, Mario Untersteiner (1958), Leonardo Tarán (1965) i A. H. Coxon (1986), que és l'última gran edició crítica acompanyada de comentari. Esmentem aquí també, per la seva importància intrínseca i també, en alguns casos, per la seva gran difusió en el mercat del nostre país, Olof Gigon (1945), Werner Jaeger (1947), Hermann Fränkel (1951), G. S. Kirk-J. E. Raven (1957), W. K. C. Guthrie (1962) i Wolfgang Schadewaldt (1978).²⁵

1. El sintagma τὸ ἔόν (participi present singular, precedit d'article, del verb εἶναι: “ser”, “haver-hi”) significa “el que hi ha” o “el que hi ha en realitat”. El sintagma τὰ δοκοῦντα (participi present plural, precedit d'article, del verb δοκεῖν: “semblar”) significa “el que sembla que hi ha”, “el que hi ha en aparença”, i les βροτῶν δόξαι, d'acord amb els significats esmentats (δόξα és un substantiu abstracte de la mateixa arrel que el verb δοκεῖν), són “allò que als mortals els sembla que hi ha”, o sigui “les opinions humanes”, això és: els enunciats que descriuen el que hi ha en aparença. Parmènides, doncs, diferencia entre el que hi ha *en realitat* (únic i immòbil) i el que hi ha *en aparença* (coses múltiples i canviants). I la desqualificació del que hi ha en aparença (coses múltiples i canviants) té lloc com segueix. Segons Parmènides, és *impossible* que en realitat hi hagi múltiples coses canviants: no ser no és res, l'expressió “no ser” no significa res (com “cercle quadrat” o “distància mínima”), és una expressió

²⁵ Vg. referència de tots aquests escrits a l'apartat bibliogràfic final. Fem servir traducció castellana en els casos de Gigon (Gredos, Madrid, 1980), Jaeger (FCE, México, 1982), Fränkel (Visor, Madrid, 1993), Kirk-Raven (Gredos, Madrid, 1981) i Guthrie (Gredos, Madrid, 2002).

sense significat, de manera que: a) no s'hi val a dir (sense contradir-se) que hi ha més d'una cosa, perquè si n'hi ha més d'una, la segona *no serà* la primera, quan resulta que hem quedat que no ser no és ni significa res; b) pel mateix, de l'única cosa que hi ha, no es pot dir (sense contradir-se) que era (perquè ser en passat vol dir *no ser* ja) o que serà (perquè ser en futur vol dir *no ser* encara), de manera que l'única cosa que hi ha és una realitat incanviant o immòbil.

2. Saber consisteix a enunciar tesis vertaderes sobre el que hi ha (és el “camí de la veritat”) gràcies al pensar: és el camí de l'ἀλεθείη (“veritat”) que es camina gràcies al νοεῖν o νόος (“pensar”, “pensament”). El no saber o la ignorància, l'error o l'errar, que és el camí dels homes (com a conseqüència d'un mal pensar: πλακτὸς νόος, B 6, 6, o el que és el mateix: com a conseqüència de refiar-se més de la informació que donen els sentits que no pas de les exigències del pensament) consisteix a afirmar tesis falses o equivocades o sense fonament (δόξαι, meres “opinions”) sobre el que hi ha: bàsicament, afirmar que hi ha múltiples coses canviantes (essent així que ni la pluralitat ni el canvi són possibles). Aquesta exegesi s'ajusta, almenys pel que fa a la diferència entre el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença, al contingut de l'obra de Zenó i Melís, que haurien entès correctament l'obra de Parmènides i haurien buscat arguments per a fonamentar-la i aclarir-la (hi hauria ajudat el fet que tant Zenó com Melís, a diferència de Parmènides, escriuen en prosa).

3. En tot el que s'ha dit hi ha, òbviament, moltes diferències importants entre els diferents representants moderns d'aquest tipus de lectura, però la diferència principal es troba aquí: segons si entenen que el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença són coses *compatibles* o no (segons com enfoquen, doncs, la relació entre la primera part del discurs de la deessa de Parmènides –des del començament fins a B 8, 49– i la segona part –de B 8, 50 fins al final–, o el que és el mateix: segons com entenen el final de B1, 28-32, i sobretot els dos últims versos).

Per a Zeller, Burnet i Diels, realitat i aparença són coses del tot *incompatibles* (a la manera de Zenó i Melís), de manera que, segons aquests intèrprets, el que hi ha en la part del discurs de la deessa on es parla del món aparent (des de B 8, 49 fins al final) queda radicalment *desqualificat* com a *fals o il·lusori*. Una tal desqualificació pot donar-se en dos plans. En primer lloc, podria representar una desqualificació del món tal com es presenta en aparença, i ser, en aquest sentit, una desqualificació de les opinions

humanes en general, comunes, “mortals” (Zeller no es mou d’aquí).²⁶ En un segon pla, presumptament més profund o elevat, el que podria haver-hi desqualificat aquí seria, a més de (o més aviat en comptes de) la manera de veure dels mortals en general, uns molt determinats punts de vista filosòfics segons el quals la pluralitat i/o el moviment es troben al fons de les coses, s’entén que com a constitutius essencials d’aquestes com a tals (Burnet i Diels).²⁷ Burnet i Diels es diferencien entre si perquè, segons el primer, el punt de vista desqualificat per Parmènides seria, sobretot, el pitagòric (per al qual l’essencial de les coses fóra que aquestes es poden comptar o numerar –per no esmentar altres coneguts filosofemes pitagòrics, com el de les contrarietats fonamentals, que també poden trobar-se –desqualificats– a la segona part del discurs de la deessa: dia-nit, dreta-esquerra, mascle-femella, etc.).²⁸ En canvi, segons Diels (així com, força abans que Diels, Bernays –el primer a defensar la tesi que segueix– i, una mica després, també Patin)²⁹, el punt de vista desqualificat per Parmènides seria, sobretot, el d’Heraclit

²⁶ “Dass Parmenides seine Lehre von den zwei Elementen einer älteren physikalischen Theorie entnahm, ist nicht wahrscheinlich; denn teils ist uns keine bekannt, welche sich hierzu eignen würde, teils bezeichnet er selbst ganz allgemein die Vorstellung der Menschen überhaupt als den Gegenstand seiner Darstellung im zweiten Teil des Gedichts” (p. 706-707). Tot i que Zeller mateix reconeix tot seguit (p. 707-708) que en la Δόξα hi ha punts de connexió, en part amb la poesia cosmogònica, en part amb les velles teories jòniques sobre la formació del món, en part amb la doctrina pitagòrica sobre els contraris originaris, que podria molt ben ser que haguessin influït l’exposició de Parmènides.

²⁷ Burnet (p. 183-185): «“The many” are as far as possible from believing in an elaborate dualism such as Parmenides expounded, and it is a highly artificial hypothesis to assume that he wished to show how the popular view of the world could best be systematised. “The many” would hardly be convinced of their error by having their beliefs presented to them in a form they would certainly fail to recognise them in. This, indeed, seems the most incredible interpretation of all. It still, however, finds adherents, so it is necessary to point out that the beliefs in question are only called “the opinions of mortals” for the very simple reason that the speaker is a goddess”». Diels (p. 63): «Somit ist der zweite Teil des Gedichtes (...) nichts als eine kritische Uebersicht über die strittigen Ansichten der bisherigen Denker, eine Doxographie, die wie im Peripatos lediglich den propädeutischen Zwecken der Schule dienen soll. Ich sehe nicht, wie man die klaren Worte des Parmenides anders anfassen kann (...). Die Anschauung wenigstens, dass die Δόξα eine Concession an den Phänomenalismus bedeute, wie viele meinen, oder “ein tieferes Schwanken in der Seele des Dichter-Denkens” verrate (Gomperz Gr. Denker I 148), lese ich nirgends in dem Buche des Parmenides. Ich sehe nur das nie schwankende Herz der Wahrheit».

²⁸ Burnet (p. 183-185): «Further, we have to note that Parmenides forbids two ways of research, and we have seen that the second of these, which is also ascribed to “mortals”, must be the system of Herakleitos. We should expect, then, to find that the other way is also the system of some contemporary school, and it seems hard to discover any of sufficient importance at this date except the Pythagorean. Now it is admitted by every one that there are Pythagorean ideas in the Second Part of the poem, and it is therefore to be presumed, in the absence of evidence to the contrary, that the whole of its cosmology comes from the same source. It does not appear that Parmenides said any more about Herakleitos than the words to which we have just referred, in which he forbids the second way of inquiry [Burnet es refereix a l’expressió οἷς τὸ πᾶν οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν (B 6, 8-9), que ell mateix comenta així (p. 179-180): “he [Parmènides] only says that *it* is and is not the same. That is the natural meaning of the words; and it furnishes a very accurate description of the theory of Herakleitos”] (...). Here it becomes important to remember that he [Parmènides] had been a Pythagorean himself, and that the poem is a renunciation of his former beliefs. (...) If we remember that the Pythagorean system at this time was handed down by oral tradition alone, we shall see what this may mean. Parmenides was founding a dissident school, and it was necessary for him to instruct his disciples in the system they might be called upon to oppose. In any case, they could not reject it intelligently without a knowledge of it, and this Parmenides had to supply himself. The view that the Second Part of the poem of Parmenides was a sketch of contemporary Pythagorean cosmology is, doubtless, incapable of rigorous demonstration, but it can be made extremely probable».

²⁹ Sobre Bernays, vg. la referència que hi fa Diels a la nota següent. Patin, A., “Parmenides im Kampfe gegen Heraklit”, *Jahrbücher Für classische Philologie*, Leipzig, 1899, p. 489-660.

(segons el qual la “fluència” i la contrarietat serien inherents a les coses com a tals).³⁰ Contra la interpretació d’aquests autors sembla jugar-hi el fet que la descripció de les aparences, detinguda i aplicada, ocupa en el poema de Parmènides bastant més de la meitat, probablement, del tot, i no es veu massa bé quin sentit podria tenir tanta extensió i dedicació si el que es descriu és desqualificat com a fals ras i curt. A favor d’aquesta lectura hi ha les característiques d’una obra com la de Zenó i Melís: tant l’un com l’altre ens fan veure que les aparences no poden ser vertaderes; però ni l’un ni l’altre no donen cap pista sobre com es generen aquestes aparences a partir de la realitat, de manera que la seva lectura genera, certament, perplexitat. Una cosa semblant passaria ja amb Parmènides.

Per a Gomperz, Wilamowitz i (amb la importantíssima precisió que es farà més avall) Reinhardt, en canvi, el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença, tal com ho concep Parmènides, són coses *compatibles* entre si (a la manera ja no de Zenó i Melís, doncs, sinó d’Empèdocles, Anaxàgoras, Demòcrit), de manera que el que la deessa diu al poeta al final de B 1 sobre el que aquest ha d’aprendre és, no només dues coses, la realitat i l’aparença, sinó tres: la realitat, l’aparença i “a més, malgrat això [el que s’acaba de dir de les aparences, això és: que són meres aparences, que no tenen πίστις ἀληθής: B 8, 30], també” (com es llegeix al poema) la relació entre ambdues, això és: cal comprendre també com és possible que, essent la realitat com és, se’n generi una tal aparença, o sigui: de quina manera es genera el que hi ha en aparença a partir del que hi ha en realitat, que això és el que voldria dir Parmènides quan diu que cal comprendre també que era necessari que hi hagués coses mostrant-se fidedignament pertot (llegit

³⁰ “Sein grosser Gegner Heraklit”, arriba a dir Diels (p. 56). Vg. per exemple el comentari del fr. 2 de la seva edició [B 4 a DK], concretament de les expressions οὔτε σκιδνάμενον / οὔτε συνιστάμενον: “Die Dialektik des Eleaten liebt es, (...) die von Heraklit virtuos entwickelte Dichotomie so oft als möglich zur Verdeutlichung heranzuziehen (...). Solche Nebenbemerkungen sind bei Parmenides in der Regel polemisch gemeint. Ist dies hier der Fall, so streift er die Weltanschauung des Heraklit” (p. 66). O amb molta més seguretat i contundència al comentari de B 6 (però en aquest cas coincidint amb Burnet, com hem vist a la nota 28) (p. 68): “Mit den εἰδότες οὐδέν ist nicht die thörichte Menge (im Gegensatz zu dem εἰδότες φῶς 1, 3) zu verstehen vgl. Theogn. 141), wie sie bei der πρώτη ὁδός gemeint ist, vielmehr führt die Erwähnung der Doppelköpfe, der δίκρανοι, auf die Anhänger des Heraklit und den Ephesier selbst. Das hat J. Bernays 1850 zuerst behauptet (Ges. Abth. I 62) und seine Ansicht ist fast allgemein durchgedrungen. Nur Zeller hat sich nicht überzeugen lassen (I 5, 738)”. I una mica més avall (p. 69): “Die zweite Strasse aber (6, 4) erklärt Sein und Nichtsein für einmal identisch und dann auch wieder für nichtidentisch. Das ist keine Naive Anschauung, sondern Speculation und zwar heraklitische”. Per a veure la diferència entre Diels i Burnet, és important sobretot la interpretació que Diels fa de la posició de la contrarietat foc/nit, llum/fosc, etc. com a dualitat constitutiva fonamental de la Δόξα (B 8, v. 53 i seg.) (p. 100): “In der Sache kommt das auf die heraklitische Reihe πῦρ-ὔδωρ-γῆ : γῆ-ὔδωρ-πῦρ hinaus. Parmenides hat also seine Polemik gegen die Doppelköpfe doch nicht umsonst angekündigt. In der Δόξα legte er vielmehr ganz absichtlich die παλίντροπος κέλευθος dar, um den Widersinn dieser Annahme klar vor Augen zu stellen. Niemand [ni Heraclit, ni tampoc els milesis, contra els quals va adreçada també la crítica: vg. p. 99] wird in der Aufstellung dieser Gegensatzpaare φῶς-σκότος, πυκνόν-ἀραιόν das Urbild verkennen. Aber Parmenides karikiert, wie es jeder Kritiker thut, die Polarität und Relativität dieses Systems, um es dadurch gewissermassen durch seine Selbstdarstellung zu vernichten”. De fet, Diels pensa i argumenta – combatent expressament Zeller – que Parmènides va poder conèixer el llibre d’Heraclit cap al 480 aC i que en depèn, en ocasions, fins i tot a nivell de llenguatge (p. 69).

així l'últim vers de B 1). Posem un exemple (de Beaufret: 1955, p. 25; 1973, p. 57) perquè s'entengui el que s'acaba de dir: quan es contempla el cel, cal aprendre i saber no només que la Terra gira al voltant d'ella mateixa (veritat) i no només que el Sol gira (segons sembla) entorn de la Terra (aparença), sinó “a més, i malgrat el dit en segon lloc, també” com és possible que *sembli* que el Sol gira al voltant de la Terra, mostrant que aquesta gira sobre el seu eix un cop per dia (raó per la qual es genera l'aparença que es mou el Sol). Això explicaria que el poema dedicés tanta atenció al món de les aparences o opinions humanes. Una altra cosa és que el que es troba en el text que queda sobre com es produeix l'aparença a partir de la realitat sigui tan clar com en l'exemple que acabem de veure. Certament no ho és, i, per desgràcia, queda molt poc tros d'aquesta segona part del poema. A la vista del que en queda (que, sens dubte, entrava en qüestions fisiològiques), i a la vista de la tercera aporia de Zenó sobre el moviment, és possible que l'explicació de Parmènides tingués a veure amb una teoria de la percepció, una mica com la que entre nosaltres explica que, tot i que els fotogrames d'una pel·lícula són estàtics, o sigui “immòbils”, de totes maneres, quan se'n passen molts de seguits al davant de la vista, la retina humana, que, segons sembla, no és capaç de copsar més de 24 imatges per segon distintament, o sigui sense confondre-les, veu moviment on, en realitat, no n'hi ha. Però això és una mera conjectura. A jutjar pel que queda, la generació de l'aparença, segons Parmènides, tal com ho entenen aquests lectors, té a veure amb el fet que els humans no podem entendre el que hi ha, tal com ho percebem gràcies als sentits, sense segmentar-ho o fragmentar-ho per mitjà del llenguatge, sense etiquetar-ho amb noms, i d'aquest etiquetatge (ὄνομάζειν: B8, 53, B9, 1, B 19, 3) en resulta això que anomenem “les coses” (i els seus diferents “estats”). Quan trobem que el pensament i els sentits es contradueixen, com quan el pensament ens diu que “no ser” no significa res, i que, per tant, no hi pot haver més d'una cosa, mentre que els sentits, en canvi, ens informen que, de coses, n'hi ha moltes, i contínuament canviant, el que fem els humans, en comptes de donar per bo allò que la raó ens obliga a admetre, és donar per bones –fiar-nos de– les dades dels sentits, i afirmem, encara que sigui manifestament contradictori, que hi ha una pluralitat de coses en moviment. Afirmem que no ser és, o que hi ha no ser, i diferenciem les coses i els seus diferents estats per mitjà dels noms.

Reinhardt es diferencia de Wilamowitz i Gomperz, en el fonamental, perquè, d'acord amb una molt determinada exegesi del final del primer fragment (B1, 31-2), sosté la *necessarietat* de la generació del que hi ha en aparença a partir del que hi ha en

realitat, això és: perquè, un cop admès que, segons Parmènides, el que hi ha en aparença és com és perquè el que hi ha en realitat és com és, Parmènides sosté que el món aparent és no només *compatible* amb el que hi ha en realitat, sinó que no podia ser d'altra manera: s'havia de generar, i s'havia de generar tal i com es mostra.

2.3. LECTURES HEIDEGGERIANES

Sota aquest nom agrupem les lectures de Martin Heidegger (1927, 1935, 1942-3, 1954), Jean Beaufret (1955 i 1973), Felipe Martínez Marzoa (1973, 1974, 1987, 1995) i Marcel Conche (1996).³¹ La lectura que nosaltres desenvoluparem a la segona part d'aquest treball pertany, segons ens sembla, a aquest grup.

1. El sintagma τὸ ἐόν *no* significa “el que hi ha en realitat”, com voldrien els representants de l'altra lectura, sinó “el ser”, o sigui allò que totes les coses tenen en comú, allò que es troba al fons de totes les coses, allò (condició o requisit) que tota cosa ha de complir o presentar per a ser cosa. Tota cosa és això o és allò, és així o és aixà, és aquí o és allà; tota cosa “és...”, i es deixa encabir, per tant, en l'esquema “...és...”. En aquest, el que apareix abans i després del verb és allò que *diferencia* les coses entre si: les diferents coses que hi ha (a l'esquerra –o com a subjecte– del verb) i les diferents propietats que tenen (a la dreta –o com a predicat– del verb). El verb mateix fa esment, doncs, d'allò que es pot dir de *tota* cosa, i significa no pas allò que es mostra o que apareix com a això o com a allò (i així o aixà, i aquí o allà, etc.), no significa, doncs, les coses que hi ha o les propietats que tenen, sinó *llur tenir propietats* en general. D'això en diu Parmènides τὸ ἐόν, “el ser”. De les coses que hi ha, del que es mostra o es manifesta així o aixà, en el poema se'n diu no τὸ ἐόν, sinó τὰ δοκοῦντα (entre d'altres maneres). El verb δοκεῖν, que certament pot significar (i tot sovint significa) semblar (s'entén: semblar–i–no–ser), no significa pas, en el poema de Parmènides, *bàsicament* això, sinó mostrar (les coses) una semblança, una pareença, un aspecte, o sigui: significa el mateix que ser d'una determinada manera (ser això o allò, ser així o aixà). De manera que τὰ δοκοῦντα *no* significa “el que sembla que hi ha” (o “allò que les coses semblen –sense ser-ho– als homes”, les “humanes –falses– opinions”), com voldrien els diferents

³¹ Vg. una mica més avall quins són els escrits en qüestió. La referència precisa de tots ells es troba a l'apartat bibliogràfic final.

representants de l'altra lectura (i com el mateix Heidegger, de fet, interpreta encara, a la seva manera, a *Einführung in die Metaphysik*), sinó “el que apareix”, “el que es mostra”, “el que hi ha (se sobreentén: *en realitat*)”. Dit això, Parmènides caracteritza el ser (no les coses que hi ha, doncs, sinó llur comú ser) dient que no és cap cosa, amb tres trets que, després de l'explicació precedent, no podien ser sinó aquests: després d'afirmar i insistir que el ser *és* (hi ha cosa a dir-ne, és quelcom determinat, no es pot confondre amb no-res, etc.), en diu que es tracta d'*un sol X*, un *únic X* (a diferència de les coses, que són múltiples: d'aquí el plural τὰ), que *és sempre igual* (a diferència de les coses, que van canviant de propietats) i que *passa desapercbut* (a diferència de τὰ δοκοῦντα, que δοκεῖ). Enlloc no s'afirma, doncs, que “el que hi ha en realitat” sigui “una sola realitat immòbil”. En realitat, tot això té lloc, en el poema, de tal manera que, ben mirat, Parmènides no afirma res del ser. Però aquí no ens podem ocupar d'això, encara.

2. Saber *no* consisteix a no confondre “el que hi ha en aparença” amb “el que hi ha en realitat” i a descriure correctament el segon, com pretenen els diferents representants de l'altra lectura. Ja hem vist que, per a la lectura que presentem ara, la diferència entre aparença i realitat no juga cap mena de paper en tot el poema. Saber, per a l'home (perquè això és justament allò que caracteritza l'home en general i com a tal), és ser capaç de plantejar degudament la qüestió del ser, i per tant d'estar, no (o no només) per les coses múltiples i canviantes (que d'això en són prou capaces les bestioles), sinó (o sinó també) per allò que es troba al fons de totes elles: ser capaç d'estar per τὸ ἔόν i ser capaç, per tant, d'aquesta màxima profunditat, radicalitat o abstracció, que és, d'altra banda, allò que permet saber i gaudir *com cal* de τὰ δοκοῦντα. Saber ser home consisteix a arrencar-se de les coses (per dir-ho així) i plantejar, com més va més i fins al límit de les forces (B1, 1), la qüestió sobre τὸ ἔόν, qüestió que, com veurem, obliga l'home a tornar sempre de nou a τὰ δοκοῦντα. Això ho presenta Parmènides així: ser home consisteix en una alternativa o tria de *camins*, i saber ser home consisteix a agafar un dels camins: el que porta al ser, a allunyar-se de les coses (per a tornar-hi de nou cada vegada), i el que no porta enlloc perquè no allunya de les coses, que és, aquest segon, el que fa que els homes no sàpiguen ser home. Del camí que porta a saber ser home, Parmènides en diu el camí “de la veritat” (ἀληθείη: una altra de les paraules que Parmènides fa servir per a referir-se al mateix que anomena τὸ ἔόν) i s'hi camina amb el “pensar” (νοεῖν, νόος); del camí que porta a ser home de qualsevol manera, que és el més concorregut, en diu Parmènides de força diverses maneres que volen significar totes elles un malbaratament de les possibilitats inherents a la naturalesa

humana: el camí de l'error o de l'errar, del badar, de l'equivocació o de l'equivocar-se, de l'estar atordit com bestiar, de la confusió. Ja es deu veure que la viabilitat d'aquesta lectura passa per mostrar com els adjectius desqualificadors dels parers humans (que n'hi ha un munt) no signifiquen pròpiament falsedat (el contrari de la veritat), sinó trivialitat o superficialitat (el contrari de la profunditat): la "falsa" manera de ser home consisteix a no plantejar la qüestió del ser o a plantejar-la incorrectament, plantejament incorrecte de què depèn (com veurem) que el tracte amb les coses sigui, justament, superficial i trivial.

Queda per dir una cosa que no hem tocat quan presentàvem l'altre tipus de lectura, i és que aquesta inseparabilitat entre la *definibilitat del ser* i la *definibilitat del pensar* (i per tant de l'home com a tal), se la troba dita expressament per primer cop en la història de la filosofia, i és la frase en què, probablement, es condensa tot el pensament de Parmènides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (B3). Els representants de l'altra lectura es diferencien entre si segons que entenguin que aquí hi ha "realisme" (Burnet –p. 182– arriba a dir que Parmènides és "el pare del materialisme") o "idealisme". No hi ha (ni pot haver-hi) res de tot això segons la lectura heideggeriana (per a la qual, per a un correcte ús de conceptes com aquests, falten desenvolupaments teòrics molt posteriors), sinó només la inseparabilitat esmentada.

3. I queda per explicar la part del poema que ha generat més discrepància entre els representants de l'altra lectura. Ja hem vist que la diferència que per aquests representants hi ha entre *el que hi ha en aparença* i *el que hi ha en realitat* és, per als representants de la lectura heideggeriana, la diferència entre *les coses* (però enteses, en el context d'aquesta lectura, com el que hi ha en realitat) i *el ser*. El que resta per comprendre a la lectura heideggeriana és, doncs, com pot ser que la deessa, havent diferenciat clarament les coses de llur ser, havent repetit mil cops que es tracta d'estar pel ser i no pas per les coses, i havent caracteritzat tot estar per les coses com un error, digui que, per a seguir el camí de la veritat i arribar a saber, faci falta enfonsar-se en l'error (per dir-ho així) i comprendre (a més del que s'acaba de dir) que era necessari que hi hagués coses mostrant-se fidedignament pertot (B 8, 31-2); i, sobretot, resta per comprendre com pot ser que el poema dediqui a les βροτῶν δόξαι una extensió i un deteniment tan grans (ja ho hem dit: des de B 8, 50 fins al final). L'enfocament d'aquest problema per part de Heidegger arranca d'una nota a peu de pàgina a finals de la primera secció de la primera part de *Sein und Zeit* (1927), on Heidegger mira de mostrar que els conceptes fonamentals de la tradició filosòfica ("realitat", "veritat", etc.)

pressuposen les seves pròpies troballes fenomenològiques (que el *Zuhandensein* de les coses és previ a tota *Vorhandenheit*, etc.). En aquest context teòric, diu: “Karl Reinhardt hat, vgl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916), zum erstenmal das vielverhandelte Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichts begriffen und gelöst, obwohl er das ontologische Fundament für den Zusammenhang von ἀλήθεια und δόξα und seine Notwendigkeit nicht ausdrücklich aufweist”.³² Heidegger assumeix, doncs, la tesi de Reinhardt (la que hem dit que diferenciava Reinhardt de tots els altres representants d’aquell seu tipus de lectura), a saber: que, en virtut de la naturalesa de τὸ ἔόν (o de la dualitat τὸ ἔόν/μὴ ἔόν) o de l’ἀληθείη, era *necessari* que hi hagués τὰ δοκοῦντα. Si s’entén (nosaltres no ho fem) que τὰ δοκοῦντα és el mateix que les βροτῶν δόξαι, aleshores el problema d’explicar-ho coincideix amb el d’explicar com tota la segona part del discurs de la deessa, que quedava despenjada de la primera i feia l’efecte de ser adventícia, és, en realitat, necessària, de manera que les dues parts del discurs quedin degudament unides. I el retret que Heidegger fa a Reinhardt (“obwohl...”) és que aquest, com hem vist, continua entenent per τὸ ἔόν (o ἀληθείη) *el que hi ha en realitat* i per τὰ δοκοῦντα *el que hi ha en aparença* (és a dir: continua interpretant Parmènides atrapat en l’esquema aparença/veritat), raó per la qual Reinhardt “no mostra expressament el fonament ontològic de la connexió entre ἀλήθεια i δόξα ni la seva necessitat”. En suma: una interpretació de Parmènides que doni per bons els plantejaments de Heidegger ha de complir la triple condició d’explicar que el poema, quan parla de τὸ ἔόν (o de la dualitat τὸ ἔόν/μὴ ἔόν) i de l’ἀληθείη, parla *del ser* de les coses (no del que hi ha en realitat); d’explicar que, quan parla de τὰ δοκοῦντα, parla de *les coses* (de les coses tal com semblen o es mostren o apareixen, certament, però sense connotacions de falsedat, il·lusió o mera aparença); i d’explicar, en fi, d’acord amb Reinhardt, en quin sentit es diu que τὰ δοκοῦντα era fiable i necessari.

Heidegger no va desenvolupar mai del tot aquesta lectura. N’hi ha esbossos parcials a *Einführung in die Metaphysik* (1935) (que s’ocupa, sobretot, de la qüestió sobre com ha de ser interpretada la dualitat ser/no ser) i al curs *Parmenides* (1942-3) (que s’ocupa, sobretot, de la qüestió sobre com ha de ser interpretada la paraula ἀληθείη), i molts suggeriments, més o menys desenvolupats, aquí i allà. Per trobar una primera lectura que assumeixi els plantejaments de Heidegger i que sigui més o menys completa, hem d’anar a Jean Beaufret (*Parménide. Le poème*, apareguda per primer cop en 1955;

³² Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 17a ed., p. 223, n. 1.

reelaborada, i presentada més sintèticament, amb el títol “Lecture de Parménide”, en 1973). La segona aproximació heideggeriana a Parmènides (almenys que nosaltres coneguem) és la de Felipe Martínez Marzoa, primer a *Historia de la filosofía* (1973), després a “Heràclito-Parmènides (Bases para una lectura)” (1987) i després a *Historia de la filosofía antigua* (1995). Els treballs de Martínez Marzoa es diferencien dels de Beaufret perquè el seu autor no presenta mai una lectura pròpiament dita, ni molt menys una lectura que tingui la pretensió de ser completa, sinó més aviat una detinguda explicació de les premisses que ha de respectar una lectura d’aquest llinatge. La tercera lectura heideggeriana de Parmènides (que nosaltres sapiguem) és la de Marcel Conche (*Parménide. Le poème*, 1996). Es diferencia de les altres dues, sobretot, perquè és realment completa i portada fins al comentari de detall.

Totes tres lectures tenen en comú la identificació entre τὰ δοκοῦντα, o sigui allò que s’esmenta i presenta a B 1, 31-32, i les βροτῶν δόξαι, o sigui allò que s’esmenta i presenta a B 1, 30 i que es desenvolupa al llarg de tota la segona part del discurs de la deessa (a partir de B 8, 53). La nostra lectura es diferencia de totes aquestes, entre unes quantes altres coses que aniran sortint al llarg del comentari, perquè no assumeix aquesta identificació.

